

**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

**Tesis Doctoral**

31/05/2017

José María Acuyo Verdejo  
Director: D. Juan del Río Martín  
Tutor: D. Miguel Requena y Díez de Revenga

<b>TABLA DE CONTENIDOS</b>		<b>i</b>
<b>1.</b>	<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>2.</b>	<b>PROPOSITO Y METODOLOGÍA</b>	<b>3</b>
<b>3.</b>	<b><u>CAPÍTULO 1: LA PERSONA HUMANA</u></b>	<b>5</b>
<b>4.</b>	<b><u>CAPÍTULO 2: LA HISTORICIDAD DE LA MANIFESTACIÓN RELIGIOSA</u></b>	<b>26</b>
<b>5.</b>	<b>1. Perspectiva evolutiva histórica de la religiosidad</b>	<b>26</b>
<b>6.</b>	<b>1.1. Religiosidad telúrica</b>	<b>26</b>
<b>7.</b>	<b>1.2. Religiosidad celeste y étnico-político</b>	<b>31</b>
<b>8.</b>	<b>1.3. Religiosidad Mistérica</b>	<b>33</b>
<b>8.1.</b>	<b>1.4. Religiosidad hinduista</b>	<b>35</b>
<b>8.2.</b>	<b>1.5. Religiosidad China</b>	<b>49</b>
<b>8.3.</b>	<b>1.6. Religiosidad Budista</b>	<b>58</b>
<b>8.4.</b>	<b>1.7. Religiosidad dualista</b>	<b>63</b>
<b>8.5.</b>	<b>1.8. Religiosidad islámica</b>	<b>65</b>
<b>8.6.</b>	<b>1.9. Religiosidad sikhista</b>	<b>75</b>
<b>9.</b>	<b>1.10. Religiosidad hebrea</b>	<b>76</b>
<b>10.</b>	<b>1.11. Religiosidad cristiana</b>	<b>81</b>
<b>11.</b>	<b>1.12. Religiosidad basada en los Nuevos Movimientos Religiosos</b>	<b>85</b>
<b>12.</b>	<b>1.13. Evolucionismo de la humanidad</b>	<b>86</b>
<b>13.</b>	<b>2. La Religión y la actitud religiosa del hombre ante el Misterio</b>	<b>89</b>
<b>14.</b>	<b>3. La experiencia del hecho religioso</b>	<b>104</b>
<b>15.</b>	<b><u>CAPÍTULO 3: EL HECHO RELIGIOSO</u></b>	<b>121</b>

## “El hecho religioso factor de paz o de conflicto”

---

16.	1. La historicidad del hecho religioso	121
17.	2. Religión, Cultura y Sociedad	129
18.	3. Religión, Psicología y Neurociencia	135
19.	<b><u>CAPÍTULO 4: EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN</u></b>	150
20.	1. Teorías sobre la secularización	150
21.	2. Evolución del concepto de religión a caballo de la secularización	160
22.	3. Efecto social de la secularización: ¿Fragmentación y debilitamiento social?	191
23.	4. Efecto religioso de la secularización: ¿Pluralismo y difuminación de lo religioso?	216
24.	5. Traducción jurídica de la secularización: Tolerancia y Libertad Religiosa	223
25.	<b><u>CAPITULO 5: EL ESTADO SECULAR</u></b>	251
26.	1. ¿Una construcción de Estado sobre una narrativa religiosa falsa?	251
27.	2. Efecto Político de la secularización: ¿Desacralización de lo sagrado en favor de la sacralización de lo profano?	289
28.	3. Traducción jurídico-político del proceso de secularización: Diferentes políticas para garantizar la neutralidad del Estado y fortalecer la cohesión social atendiendo a modelos diferentes	293
29.	<b><u>CAPÍTULO 6: INSTRUMENTALIZACIÓN RELIGIOSA</u></b>	310
30.	1. Religión y política: ¿Violencia congénita?	310
31.	2. Instrumentalización histórica de la religión	332
32.	3. El fundamentalismo y el integrismo religioso: ¿instrumentalización religiosa de lo político?	362
33.	4. Instrumentalización de la religión como factor geopolítico	378
34.	5. El colonialismo, cultura y religión	453

35.	<b><u>CAPÍTULO 7: PAZ Y RELIGIÓN</u></b>	<b>489</b>
36.	1. Globalización religiosa	<b>489</b>
37.	2. Libertad Religiosa como instrumento de paz	<b>545</b>
38.	3. Diálogo interreligioso	<b>552</b>
39.	<b><u>CAPÍTULO 8: BIEN COMÚN Y LA RELIGIÓN COMO ESPACIO PARA LA PAZ</u></b>	<b>561</b>
40.	1. El Bien Común y la religión como espacio para la paz	<b>561</b>
41.	2. La cultura de la paz y la religión	<b>569</b>
42.	<b><u>CAPITULO 9: CONCLUSIONES</u></b>	<b>571</b>

## **1. INTRODUCCIÓN**

Actualmente se está viviendo un tiempo convulso en el que parece que la religión vuelve a saltar a escena de forma negativa como ya lo hizo en las llamadas guerras de religión volviendo a la memoria ese triste acontecimiento que si bien fue calificado de guerras religiosas, la religión fue un factor entre otros.

Sin embargo este calificativo con el que se tildó a esas guerras sirvió para descalificar a lo religioso y para acusarle de ser una fuente de conflicto y de violencia, comenzando a partir de ese momento un proceso de separación, en unos casos violentos, en el que la religión sería condenada a vivir en el ostracismo de lo subjetivo, es decir, en lo privado, fuera de la realidad objetiva en la que solo habría y hay lugar para la razón.

Además a lo largo de este proceso histórico de secularización, el término de religión ha ido transformándose en la medida en que el vínculo primario entre el ser humano y Dios, desde el que se vivificaban el resto de relaciones humanas y se unificaba y se armonizaba toda realidad del hombre, pasaba a reorientarse hacia otras realidades (económica, política e incluso religiosa) pasando a convertirse en un instrumento a merced de otros intereses.

Este concepto de religión instrumentalizada serviría para sacralizar las realidades a las que se sometía impregnando en ellas un poder de legitimidad que hasta las llamadas de guerras de religión estaba reservada exclusivamente a la religión.

La naturaleza y cometido de esta religión al servicio de esas realidades económicas, políticas o incluso religiosas se apartan ostensiblemente de la verdadera raíz y finalidad de la religión que no ha sido otra que la de buscar una relación que concrete y de sentido a la vida del hombre.

Por tanto, la religión se constituye en un deseo connatural y constituyente al hombre de búsqueda permanente de esas respuestas que apacigüen su deseo irrefrenable de conocer y de creer en el algo o en alguien, que se concreta en una relación que le vincula a esa realidad natural o sobrenatural y que se expresa en la vivencia de esa relación personal entre el hombre y ese Otro.

Esa realidad que lo abarcaba todo y que venía a desbordar al mismo tiempo la propia inteligencia del ser humano, éste en su deseo de dominación y control de toda realidad inicia un proceso racionalizador y al mismo despersonalizador de tal manera que esa Verdad a la que está llamado a buscar y que se encuentra insertada en su propio corazón, la hace suya, la manipula y la desprende de todo valor sobrenatural que pudiera escapar de una explicación racional de la realidad.

En este sentido, esa verdad desnuda y desacralizada se pluraliza y se diversifica para responder a las diferentes realidades del hombre pero ya no es una y primigenia, la que formaba parte de la estructura constitutiva del ser humano sino que pasa a ser una verdad racionalizada, fragmentada y desarraigada de su centro, es decir, descentrada, con la que se pretende dar respuesta a cada una de las realidades humanas.

Este proceso secularizador y racionalizador de la verdad y de la realidad humana pasa a constituirse también en un proceso de desacralización de aquella relación primaria entre Dios y el hombre en favor de una realidad política a la que se la sacraliza, a través del Estado y de las instituciones que la soportan o constituyen.

Es precisamente esta concepción política, bajo el aparato del Estado y de sus instituciones, la que viene a asumir el poder y el dominio de toda realidad humana (económica, social, y religiosa) sacralizando, racionalizando y objetivando su propia realidad y haciendo uso del papel cohesionador, movilizador y legitimador que en antaño proporcionaba la religión.

Al mismo esa realidad subjetiva que se forja en la búsqueda y concreción de esa relación entre el hombre y esa realidad misteriosa, sobrenatural, pasa a ser relegada a expresarse en el ámbito de lo privado, en la intimidad del hombre, no pudiendo trascender esa expresión y comunicación a otras realidades al ser considerada aquella como una realidad irracional y generadora de violencia.

A este proceso desnaturalizador de la realidad humana también le acompaña un proceso de redistribución de poder que va conformando y sacralizando una realidad política y social que va tomando forma en un concepto de Estado-Nación como principio racional, aglutinador y legitimador y que viene a conformar una relación sagrada entre el Estado y la sociedad, a la que se le imprime también fruto de ese proceso secularizador un carácter individualista y autónomo.

Por tanto, cómo puede ser la religión la causante y la generadora de la violencia cuando ese papel ha ido asumiéndolo el Estado en ese proceso histórico de secularización de la realidad profana y de la realidad religiosa al que le ha ido acompañando por así decirlo un traspaso de poderes, incluido el poder legitimador de la violencia.

## **2. PROPÓSITO Y METODOLOGÍA**

El propósito general de este trabajo es explorar el hecho religioso como factor de paz o de conflicto.

Para ello se partirá del propio concepto de persona humana y de la realidad religiosa y social que es connatural a la propia naturaleza del ser humano. Desde esa visión antropológica del ser religioso se analizará el hecho religioso explorando las diferentes perspectivas aportadas por determinados autores, al tiempo que se explorará la religión desde un punto de vista histórico. Desde esta primera parte lo que se pretende es mostrar la importancia de la religión desde el punto de vista armonizador e integrador que evite reduccionismos de interpretación, abarcando para ello, los ámbitos antropológico, cultural, social y político en la construcción de las diferentes comunidades humanas.

En una segunda parte se abordarán y explorarán una serie de elementos o procesos disgregadores o centrifugadores, desde el ámbito de lo religioso, que podrían haber contribuido a construir una imagen negativa de la religión y constreñir su área de acción, entre los que estaría el propio proceso de secularización de la sociedad occidental, la narrativa sobre la que se ha ido construyendo su propio concepto de Estado, la globalización o la instrumentalización que de ella se ha ido realizando por cuestiones geopolíticas o de relaciones internacionales.

Con esta segunda parte se pretende mostrar que el abandono o desprecio por lo religioso dificulta e impide la apertura de espacios de diálogo interreligioso y culturales que podrían favorecer la resolución de conflictos a través de la construcción de ámbitos pacíficos y de conocimiento mutuo entre comunidades y pueblos.

En una tercera parte se abordarían y explorarían aquellos aspectos que han podido conformar o de hecho lo conforman al hecho religioso en un instrumento de conflicto permanente. Con esta parte lo que se pretende es mostrar la veracidad o instrumentalización de la religión como generador de conflicto.

Por último, en una cuarta parte se abordaría y explorarían los aspectos positivos y facilitadores de paz asociados al hecho religioso, así como los condicionamientos necesarios para que la religión pueda desarrollarse y desenvolverse en un área de igualdad real y verdadera con el resto de esferas que conforman la realidad humana, social y política. Con esta última parte se pretende identificar las áreas espacios en donde la religión contribuye o puede contribuir a la paz y a la estabilidad social y política de una comunidad, comunidades o pueblos.

La hipótesis que fundamenta el desarrollo teórico presentado encuentra sostén en la percepción negativa actual que se ha generado en torno a la religión, percepción construida a través de un proceso histórico, que ha impedido en muchos conflictos proporcionar respuestas resolutivas sondeando espacios de encuentro en el marco del diálogo interreligioso como consecuencia del abandono o arrinconamiento histórico al que se ha sometido toda realidad religiosa circunscribiéndola al ámbito de lo estrictamente privado.

En este trabajo me propongo los siguientes objetivos específicos:

Identificar las características principales del hecho religioso, abordándolo desde el ámbito de lo antropológico, lo social, lo político, lo cultural, lo psicológico y lo histórico.

Interpretar las vinculaciones existentes entre los procesos históricos de secularización y de construcción de las sociedades y los Estados modernos con la concepción negativa de la religión como factor de conflicto.

Identificar las áreas de actividad en donde la religión podría contribuir de una manera más eficaz a la paz y estabilidad.

Analizar los instrumentos que podrían favorecer una mejor capacidad de actuación de la religión dentro de las sociedades y pueblos.

Señalar las deficiencias que presentan las sociedades contemporáneas para promover espacios de diálogo interreligioso que favorezcan líneas de acción alternativas y/o complementarias a las proporcionadas desde el ámbito político, diplomático o militar.

Para alcanzar los objetivos propuestos, se ha realizado un diseño metodológico pertinente a una indagación cualitativa de carácter exploratoria.

Las herramientas metodológicas para la consecución de los objetivos han sido la recopilación documental de fuentes secundarias, la lectura detallada de las mismas y el análisis crítico y comparado.

Dicha revisión bibliográfica supuso el esfuerzo de recabar información que, en cierto sentido, se encuentra dispersa. La recopilación documental es resultado de una intensa búsqueda en organismos oficiales, bibliotecas y bases de datos.



## **CAPÍTULO 1**

### **La persona humana**

La persona humana no se reduce a la naturaleza humana, es decir, la persona no equivale a ser hombre o mujer sino que tener una naturaleza masculina o femenina pertenece a la persona.

Ser persona no es ser hombre porque existen personas que no lo son, por ejemplo las personas divinas y las angélicas. Ser persona humana es más que ser hombre. El hombre es un compuesto de alma y cuerpo. La persona no es un compuesto de alma y cuerpo aunque disponga de alma y cuerpo.

Esta antropología es búsqueda, porque el futuro histórico y meta-histórico que uno espera depende del saber personal que uno alcanza. La persona es la cumbre de la realidad y aunque esa realidad es íntima a cada quién, nos es desconocida en gran medida.

Para alcanzar el ser personal que se es, es necesario notar, en primer lugar, que cada persona es distinta a lo común de la naturaleza humana que tiene a su disposición. Ese notar no se alcanza con un conocer personal sino con un conocer solidario a la persona como ser personal cognoscente. En segundo lugar, es menester notar que una persona es novedosa e irreductible a las demás.

Si la persona es un ser abierto personalmente y no tiene sentido completo de su ser en su mano, para alcanzarlo no debe buscarlo en las realidades impersonales o en la nada sino en las personas. Polo dice que “el que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida<sup>1</sup>” y consecuentemente, el que abdica de Dios prescinde de la búsqueda de su sentido personal.

A nivel de núcleo personal o de intimidad humana uno es coexistente y también pura apertura, libertad; coexistente con los demás y con Dios, y libre respecto o para ellos. De ahí que cada persona es co-existencia, libertad, conocer y amar pero distinta de cada una porque cada persona es apertura personal. Una apertura personal requiere, al menos, de otra persona que pueda aceptar el ofrecimiento personal de la apertura personal que uno es. Una persona no se limita a ser sino que es-con. La persona es un añadido de ser, añade al ser el acompañamiento personal.

Lo común en los hombres es la naturaleza humana y lo distinto es la persona.

---

<sup>1</sup>L. POLO, “*Sobre la existencia cristiana*”, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 262.

En cuanto a la vida natural humana, el hombre no es un ser meramente temporal, sino histórico, aunque por ser personal tampoco se reduce a ser histórico, pues en su naturaleza no es un ser exclusivamente biológico sino biográfico aunque tampoco es reductible a su biografía.

A la persona como persona no la mide el tiempo físico. Existen diversos tipos de tiempo, uno es el físico y otro el del espíritu humano. El tiempo del espíritu es tan distinto al tiempo físico que para quien sólo tenga en cuenta el tiempo que mide las realidades corpóreas no considera que la persona no sea tiempo sino que está en el tiempo. Todos los hombres son personas pero la edad no hace a unos más personas que a otros.

Es evidente que el tiempo afecta a la corporeidad humana, pues desgasta nuestro organismo, nuestras fuerzas y, además, lo destruye con la muerte. No obstante, lo corporal no es la única manera de crecer para el hombre, y tampoco la más elevada. De modo que si se crece “por dentro” es decir, en humanidad, el hombre saca provecho del tiempo de su vida, en caso contrario, el tiempo irreversiblemente como el agua se le escapa entre las manos.

La persona humana de entrada es perfecta si no lo fuera de esa deficiencia habría que culparle al Creador pero Dios no crea a las personas de tal modo que no las puede elevar y dotarlas de mayor perfección.

A nivel de la persona humana, más que de “crecimiento” hay que hablar de elevación. De este modo, sin dejar de ser quién se es como tal o cuál persona, al ser elevado progresivamente uno va adquiriendo el nuevo modo de ser peculiar que estaba llamado a ser.

La naturaleza humana sólo se perfecciona si la persona humana que es superior a ésta desea y trabaja en esa dirección y ese llamamiento apunta al fin o norte de la vida. Por eso el completo sentido de la vida sólo se adquiere más allá de la presente vida pero se cobra sólo si la vida, tanto natural como la esencial y personal, se han encauzado en orden a aquél fin. En este sentido, el hombre es un ser de proyectos porque él mismo es un proyecto como hombre.

El hombre no está clausurado nunca, nunca se llega a ser completamente humano, por eso, la formación no termina jamás, nunca se acaba de ser persona que se está llamada a ser, pues el hombre que está llamado a amar la Verdad y a amar el Bien por medio de sus potencias superiores, inteligencia y voluntad, éstas no se encuentran exentas de mal que se inserta en el corazón humano.

Y ese es el mal radical humano, el personal, consistente en no aceptarse como la persona que se es y que se está llamada a ser y, consecuentemente, en no responder a tal proyecto. Este mal no se hereda sino que surge libremente del ser personal, que se compagina muy bien con no aceptar a los demás y no

responder personalmente a su aceptación. Para contrarrestarlo, debe por tanto descubrir quién es y para qué (quién) es, en caso contrario, la persona pierde sentido personal y de empeñarse tercamente en su actitud acaba al final despersonalizándose.

La raíz de todo mal humano es el personal, si el mal no estuviese en la intimidad humana no podría manifestarse luego en la inteligencia y en la voluntad y a través de ellas en el resto de las potencias, funciones y acciones humanas.

La persona humana que uno es sólo se conoce de modo pleno en la co-existencia con Dios porque como persona nadie es un producto de sus manos, ni de sus padres, ni de la sociedad, etc. No verse a sí mismo en correlación personal con Dios es admitir ignorancia en la intimidad<sup>2</sup>, ignorancia que lleva a considerarse cada quien como un fundamento independiente y aislado, lo cual resquebraja a su vez la co-existencia con las demás personas.

El hombre no puede explicarse solo desde sí mismo, necesita hacerse cargo de sí en relación a algo/alguien más allá de sí mismo, así lo explica el filósofo alemán Robert Spaemann “El hombre está llamado a descubrirse a sí mismo en el otro, es decir, está situado en el mundo de manera que puede captar al otro, al mundo o a sí mismo como realidades extrasubjetivas. Yo no vivo solo en mi propia concha ni en el mundo de mis construcciones mentales, es decir, en una realidad virtual. En lugar de eso yo diría que la apertura a la realidad es constitutiva para la razón. Esto es lo que en primer término entiendo por trascendencia”<sup>3</sup>.

Ahora bien, como dice José María Barrio, este sentido de la trascendencia horizontal, hacia lo otro o los otros, no agota la radical apertura del ser humano más allá de sí mismo, ni anula la posibilidad de otra trascendencia, vertical, hacia el Otro<sup>4</sup>.

En la antropología grecorromana lo distintivo del ser humano radicaba en el tener, en el judaísmo en la alianza de Dios, en el islam en el sometimiento, mientras que en el pensamiento cristiano lo distintivo del hombre radica en el ser, es decir, en la persona, en la filiación divina<sup>5</sup>. La doctrina cristiana ve al

---

<sup>2</sup> *Libro de la Sabiduría*, cap. 13, vs. 1.

<sup>3</sup> Entrevista al filósofo Robert Spaemann, hecha por Wolfgang Küpper. Fue emitida en el canal de radio alemán Alpha (*Der Bildungskanal des Bayerische Rundfunks*), el 22.12.2000. Versión castellana con el título: Dios, la libertad, la realidad, publicada en *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, nº 88, julio-agosto 2003, pp.39-52.

<sup>4</sup> José BARRIO, *Antropología del Hecho Religioso*, Rialp, Segunda Edición, p.22.

<sup>5</sup> J. MORALES, *El Islam*, Madrid, Rialp, 2001; J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (vols. I-IV), Barcelona, Biblioteca Balmes, 1925.

hombre como un ser abierto, susceptible de ser elevado, y ello merced a la fuente y fin de todo ser, Dios, el Ser<sup>6</sup>.

Los griegos describen al ser humano con el término “hombre” (antropos) no con el de “persona”<sup>7</sup>.

En la antropología de la Edad Media, la persona ya no es sinónimo de hombre para el cristianismo sino de cada quién, concibiéndolo como un ser abierto a la trascendencia (“capax Dei”), pues como dice Zubiri “la cuestión acerca de Dios se retrotrae a una cuestión acerca del hombre”<sup>8</sup>. Aunque para la filosofía árabe de los s. XI-XII (en sus autores Avicena y Averroes) favorecieron la despersonalización del hombre al intentar identificar lo nuclear de cada quién con lo propiamente divino.

Se trata de una interpretación muy peculiar del intelecto agente descubierto por Aristóteles, respecto al conocer personal humano, admitiendo que nuestro conocer es enteramente pasivo y que el único conocimiento activo es el divino, que refleja su luz en nuestras mentes como en un espejo.

Sin embargo, la pasividad cognoscitiva no es humana, pues si no es el hombre el que conoce, no es persona, ya que no puede ser responsable, volviéndose deleznable la antropología, la ética y la política, tal como advirtió Tomás de Aquino<sup>9</sup>.

Por su parte, la filosofía judía de esta época recibió en algún autor (Maimónides es un caso prototípico) el influjo completo de los árabes mientras que en algún otro (Avicbrón) acogió el de los neoplatónicos. En suma, de modo parejo a como el Corán supone “un proceso de reducción de la divina Revelación que en él se lleva a cabo”<sup>10</sup>.

A finales del siglo XIII con el auge del averroísmo en las universidades europeas, el conocer humano se concibe pasivo, incapaz de conocer los grandes temas por sus propias fuerzas, a menos que sea iluminado, comenzando a creerse que esa iluminación ya no es natural sino exclusivamente sobrenatural debida solo a la luz de la fe y con ello se consolida un abismo artificial, que se supone insalvable, entre la filosofía y la teología, entre la razón y la fe.

---

<sup>6</sup> A. DESTRO, *Antropologia delle origini cristiane*, Bari, Laterza, 1995.

<sup>7</sup> M. GUERRA GOMEZ, *Antropologías y teología, antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas*, Pamplona, Eunsa, 1976.

<sup>8</sup> X. ZUBIRI, “En torno al problema de Dios”, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994, p.423.

<sup>9</sup> T. de AQUINO, S. C. Gentes, I. II, cap. 76, n.20. “Si el intelecto agente es cierta sustancia fuera del hombre, toda obra del hombre depende de un principio extrínseco. Por tanto, el hombre no será agente de sí sino acto de otro. Y de ese modo no será señor de sus actos, ni merecerá la alabanza o el vituperio; y perecerá toda la ciencia moral y el diálogo político, lo cual es inconveniente”.

<sup>10</sup> Juan PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, ed. Cit., p. 106.

Desde el siglo XIV, fundamentalmente con Ockham, la concepción del hombre ya no se centra en el ser sino de manera exclusiva en el actuar, negando esa apertura natural y separando la razón de la fe. Como consecuencia de ello, ya no se concebirá la vida humana como vía hacia Dios, ni consecuentemente, como búsqueda del propio sentido personal sino como vía hacia el ámbito del interés.

Si se acepta que ya no se puede conocer teóricamente el sentido de lo real lo que queda es aferrarse a un conocer práctico que domine lo mundano, por eso se intenta conocer sólo prácticamente y se tiende a subordinar el conocer práctico al ámbito del interés económico, cultural, político, etc.

El Humanismo, s. XIV-XVI, y el Renacimiento, salvo laudables excepciones, aceptaron en buena medida lo esencial de las tesis ockhamistas en este punto.

En la Baja Edad Media se produce el despertar de la modernidad, o una nueva vía, a la que sus protagonistas llaman vía moderna, caracterizada por el nominalismo<sup>11</sup>, denominándose así porque “interpreta las ideas como meros nombres comunes que aplicamos a las cosas, carentes de contenido inteligible”<sup>12</sup>.

Esta concepción dará lugar posteriormente en filosofía al empirismo y al idealismo, y en teología al naturalismo, lo que supone olvidar a la persona para centrarse en exclusiva en la naturaleza humana, y al fideísmo, con la Reforma protestante, por la que se descalifica la razón humana oponiéndola a la fe. Martín Lutero decía que la naturaleza humana está enteramente corrompida. Tanto el naturalismo como el fideísmo constituían visiones parciales del hombre, es decir, reduccionismos del que también se impregnó alguna filosofía política de la época como la de Maquiavelo (s. XVI).

La filosofía moderna que va desde el s. XVII al XIX, desde Hegel a Descartes, se caracteriza antropológicamente por el papel hegemónico de la operatividad humana centrada, sobre todo, en la racionalidad. No es la persona, lo que importa sino la razón, debiéndose ser ella lo más alto, lo más propiamente humano y, por eso, debe ser autónoma, independiente, autosuficiente, emancipada que al no estar fundada por nadie, a nadie deberán rendir cuentas.

De esto se deriva una visión racionalista por la que el hombre será interpretado como fundamento y, por ello, autónomo e independiente. Si el hombre es básicamente racional, a la razón habrá que acudir para solucionar la problemática humana.

El intento de emancipación racionalista que comienza con el racionalismo de Descartes, se encrespa en la Ilustración (con Hobbes, Rousseau,...emancipan

---

<sup>11</sup> L. POLO, *Nominalismo, realismo e idealismo*, Pamplona, Eunsa, 4ªed., 2001.

<sup>12</sup> R. CORAZÓN, *Filosofía del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 2002, p. 30.

la política; con A. Smith, David Ricardo,...la economía-el liberalismo económico; con Hume, Kant,... la moral) y se agudiza con el idealismo (Hegel). La deficiencia que en estos movimientos se capta en antropología estriba en la insuficiencia de la razón para describir esa realidad que supera a esta potencia, a saber, la persona humana.

El racionalismo es idealista en antropología pues pretende captar al hombre a través de las ideas. Este racionalismo continental se conjuga con el empirismo insular, racionalismo que se aferra a los hechos, a la experiencia. El problema originado ahora en ese marco será responder a si el hombre es algo más que un conjunto heterogéneo de hechos.

Otra corriente de la época (s. XVII-XIX) es el mecanicismo, cuyo mejor representante es Newton, que tiende a comprender al hombre como si fuera una máquina, por procedimientos mecánicos. El hombre queda ceñido en este estudio a la experiencia y al cálculo dentro de un marco isomorfo y del tiempo isocrónico.

El periodo comprendido entre la Revolución inglesa (1688-89) y la Revolución francesa (1789) denominado “Siglo de las Luces” o Ilustración, entendido como la emancipación de la razón, de la autosuficiencia de la razón, que tuvo su origen en Inglaterra, su práctica sociopolítica en Francia y su madurez teórica en Alemania. Respecto del hombre lo que propugna esta corriente es sacarlo, según dice Kant “de su minoría de edad culpable”<sup>13</sup>.

La salida de esa deficiente infancia cognoscitiva será realizada por muchos autores en vistas a un fin natural, tomando como fines lo puramente humanos, comportándose como si la Revelación divina no existiera. No obstante, sin una clara apertura a la trascendencia muchos problemas humanos quedan sin explicar, entre ellos, la muerte.

Si la antropología kantiana no puede dar razón del sujeto, por él llamado sujeto trascendental, y su ética que bascula en torno a la autonomía de la voluntad, es claro que una voluntad autónoma, que supedita a sí a la razón, ni es cognoscible (la voluntad no conoce) ni se puede describir en dependencia de Dios. En consecuencia ni esa ética está respaldada por la antropología, ni está abierta directamente a la trascendencia.

La razón humana se considera autónoma e independiente de cualquier autoridad incluida la divina. Con Rousseau termina el ideal ilustrado, quien defiende la bondad del hombre en estado de naturaleza previo a la sociedad: “el buen salvaje” y quien piensa que sin sociedad no caben virtudes, es decir, bondad verdaderamente humana. Rousseau era poco partidario de la mutua ayuda, de la solidaridad como virtud, en su lugar, lo que él denomina voluntad

---

<sup>13</sup> R. CORAZÓN, *Kant y la Ilustración*, Madrid, Rialp, 2004.



general es la que se debe imponer en el ámbito social, aún a costa de las minorías.

A la ilustración sigue el Idealismo, movimiento encuadrado fundamentalmente en Alemania de fines del s. XVIII y primera mitad del s. XIX, que ensalza en exceso el papel de las ideas.

La hipertrofia de la razón es generada en esta corriente como reacción frente a lo que los autores consideraban patología del sentimiento, del deseo insaciable, del anhelo incolmable, de la fantasía, propios del romanticismo, pues el idealismo intenta armonizar con la razón las adversidades vitales para evadir el sufrimiento del hombre romántico personal.

Para Hegel el hombre no es más que un instrumento del que se sirve el Espíritu Absoluto para manifestar su ser y alcanzar dialécticamente su identidad a modo de resultado a través de las diversas fases contrapuestas de la historia.

Desde finales del s. XIX, la antropología, en ese tiempo, parece seguir cifrando lo más radical del hombre en la operatividad humana, cuyo exponente fue Nietzsche, pero se ciñe a la operatividad volitiva, tendiéndose a concebir en ese tiempo a la voluntad como autónoma. Si esto se refiere a la antropología, como esta potencia no actúa sin sujeto que quiere, se tiende a concebir al hombre como autónomo, independiente.

Los movimientos de oposición al idealismo absoluto de Hegel admitieron muchas variantes muy influyentes hasta nuestros días, tales como el materialismo (Feuerbach<sup>14</sup>, Marx<sup>15</sup>, Engels<sup>16</sup>, etc.), en cuya interpretación del hombre aparece una reducción de éste a materia, el valor del hombre tiende a medirse por el de sus productos pero como el acto de ser personal es perfección, no carencia, es claro que esta filosofía no repara en él; el positivismo (Comte<sup>17</sup>) en cuyo sistema parece restringirse al estudio del hombre como si de un hecho o como si de un cúmulo de hechos se tratase, por eso se enfoca el estudio humano mayoritariamente desde la sociología, reduciendo el estudio del hombre a sus manifestaciones; el utilitarismo (John Stuart Mill<sup>18</sup>, entre otros) que evalúa al hombre en buena medida por el patrón del interés;

---

<sup>14</sup> B. CASTILLA, *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Madrid, Ed. Inter. Universitarias, 1999.

<sup>15</sup> R. GOMEZ PEREZ, *El humanismo marxista*, Madrid, Rialp, 1978; V. MARTIN, *Marxismo y humanismo*, Buenos Aires, Colombia, 1969; J. LACROIX, *Marxismo, existencialismo, personalismo*, París, PUF, 1960; A. SCHAFF, *Le marxisme et l'individu*, Paris, Colin, 1968; P. BIGO, *Marxismo y humanismo*, Madrid, Zyx, 1961.

<sup>16</sup> J.M. PERO SANZ, *F. Engels. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, EMESA, 1981.

<sup>17</sup> A. JIMENEZ ABAD, *El concepto de hombre en la doctrina de la educación de Augusto Comte*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001; J.M. ATENCIA PEREZ, *Hombre y ciencia en A. Comte*, Málaga, Agota, 1995; A. KREMER-MARIETTI, *Le Project anthropologique d'Auguste Comte*, Paris, Societé d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1980.

<sup>18</sup> C.L. TEN, *Mill on liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

los voluntarios contemporáneos (Schopenhauer<sup>19</sup>, Nietzsche<sup>20</sup>, etc.) que absorben en buena medida al hombre en una voluntad cósmica, especialmente en el caso de Nietzsche, para quien el yo no es sujeto sino puro satélite de la voluntad de poder cósmica e impersonal.

Sin embargo, el yo es realmente superior a la voluntad, pues sólo quiero si yo quiero querer; tampoco parecen carecer de ciertos y peculiares voluntarismos tanto la fenomenología existencial de Heidegger<sup>21</sup> como el psicoanálisis de Freud, pues ambos niegan la posibilidad de conocer a la persona, el primero porque considera que la razón, por ser inferior al sujeto y por formar ideas, no puede conocerlo, ya que éste es una idea, y el segundo porque admite que lo único real humano es el inconsciente, siendo el yo, la conciencia, una producción humana; el historicismo (Dilthey<sup>22</sup>) que, aún está vigente, tiende a reducir al hombre a tiempo; el neokantismo (Escuelas de Baden y de Marburgo) que arrastran el enfoque kantiano para encarar lo humano; la fenomenología (Husserl<sup>23</sup>, Reinach<sup>24</sup>, Scheler<sup>25</sup>, etc.) que admite del hombre sólo lo que de él presentan los datos de la conciencia y, consecuentemente, acepta que la realidad extramental o la del sujeto, por quedar más allá o más acá del objeto de la conciencia es inaprensible; la hermenéutica (Gadamer<sup>26</sup>, Ricoeur<sup>27</sup>) que pone lo distintivo humano en la actividad racional práctica de interpretar, relegando, por tanto, a segundo plano el poder teórico de la razón para alcanzar a la persona como acto de ser cognoscente.

Algunas otras corrientes dieron lugar a movimientos de reacción opuestos a ellas como el vitalismo de Bergson o Blondel que defendía la irreductibilidad de lo espiritual humano a lo orgánico; el ontologismo de Rosmini, defensor del espíritu humano; el tradicionalismo de Bonald con un énfasis muy marcado en la tradición histórica para intentar vincular al hombre con Dios; los defensores del espiritualismo (Maine, Ravaisson, etc.); etc., reacciones muy comprensibles

---

<sup>19</sup> M. CABADA, *Querer o no querer vivir: el debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, Herder, 1980.

<sup>20</sup> L. POLO, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005; L. JIMENEZ, *Hombre, historia y cultura desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

<sup>21</sup> M. BERCIANO, *Heidegger: antropología problemática*, *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 77-103; L. POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2ª Edición corregida 1999, cap. V.

<sup>22</sup> F. FDEZ. LABASTIDA, *La antropología de W. Dilthey*, Roma, Apollinare Studi, 2001.

<sup>23</sup> M. NIJHOFF, *Die Welt des Menschen, die Welt der Philosophie*, Festschrift für Jan Patocka, herausgegeben von Walter Biemel und Husserl-Archiv zu Löwen, Haag, 1976.

<sup>24</sup> J.M. OESTERREICHER, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, prólogo de J. Maritain, traducción del inglés de M. F. Benot, Madrid, Aguilar, 1961.

<sup>25</sup> M. SANTAMARIA, *Acción, persona y libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2002; A. PINTOR, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de antropología filosófica*, Madrid, BAC, 1979.

<sup>26</sup> F. FDESZ. LABASTIDA, *Hombre, mundo y lenguaje en la ontología hermenéutica de HansGeorg Gadamer*, *Tópicos*, 26 (2004), pp. 153-176.

<sup>27</sup> F. J. RODRIGUEZ-BUIL, *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur*, Madrid, U. Complutense, 1991.



a los empirismos dominantes, y que rescataron ciertas realidades humanas irreductibles a la materia, como por ejemplo, los hábitos.

En cuanto al siglo XX, una de las corrientes de pensamiento más características del S. XX ha sido el existencialismo<sup>28</sup> que centra su atención en la persona humana aunque no directamente en sus potencias o en las acciones humanas. Esta corriente al notar que la razón humana por medio del conocimiento objetivo se encuentra con el escollo insuperable en orden a conocer a la persona, y es que la razón, formando ideas, no puede conocer a la persona cómo es ésta, puesto que no es una idea, lo que les lleva a proponer la distinción entre conocimiento objetivo y conocimiento subjetivo.

Por otra parte, los pensadores que han intentado poner lo distintivo humano no en la persona sino en otras instancias humanas menores han admitido planteamientos antropológicos muy dispares. De ahí se tiene el neomarxismo<sup>29</sup>, tanto el ortodoxo (Plejanov, Lenin, Stalin, Althusser, etc.) que destaca del hombre su corporeidad y el trabajo productivo como el revisionista (Adler, Luckács, Bloch, etc.) que hace hincapié en la dimensión humana social, cultural, etc.; la Escuela de Frankfurt<sup>30</sup> (Adorno, Horkheimer, etc.) que parece mantener una visión del hombre, unas veces de corte materialista, otras social, etc; las sociologías<sup>31</sup> (Durkheim, Weber, Simmel, Parsons, Luhmann, etc.) que abordaron el estudio de las manifestaciones humanas de ámbito social aunque no directamente el núcleo personal; el estructuralismo (Levi-Strauss, Foucault, Saussure, Lacan Piaget, etc.) del que se suele denunciar un objetivismo en el que la persona no parece ser tenida suficientemente en cuenta, resaltando en muchos de sus autores el lenguaje humano; las escuelas psicológicas con enfoques diversos basadas en métodos experimentales que mantienen al margen el descubrimiento de la intimidad personal; la filosofía analítica (Frege, Moore, Wittgenstein, Russel, etc.) para quienes el hombre es un animal lingüístico, sosteniendo que pensamiento y lenguaje se funden y algunos incluso que aquello de lo que no se puede hablar no existe aunque hubo un grupo de científicos (Poincaré, Einstein, Planck, Heisenberg, Werner, Erwin, Schrödinger, etc.) que sostuvieron opiniones contrapuestas respecto a la espiritualidad humana y también respecto a Dios; el pragmatismo (Peirce, Putnam, etc.) que ha cifrado lo central del hombre en la acción humana, aunque el hombre no se reduce a su obrar.

---

<sup>28</sup> L.GABRIEL, *Filosofía de la existencia*, Madrid, BAC, 1974; O. BOLLNOW, *Filosofía de la Existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.

<sup>29</sup> E. BOTTO, *Il neomarxismo*, Roma, Studium, 1976; P. MATTICK, *Crítica de los neomarxistas*, Barcelona, península, 1977.

<sup>30</sup> U. GaLEAZZI, *La Scuola di Francoforte: Teoría crítica in nome del l'omo*, Roma, Città Nuova, 2ª ed., 1978; M. F. CANONICO, *L'uomo misura del l'essere?: Lo strutturalismo.La scuola di Francoforte*, Roma, LAS, 1985.

<sup>31</sup> Ph. CORCUFF, *Las nuevas sociologías: construcciones de la realidad social*, versión de Belén URRUTIA, Alianza Editorial, 1998.

Todas estas corrientes filosóficas que parecen caracterizar nuestro tiempo recibe el nombre de postmodernidad<sup>32</sup>, vocablo que indica el estar de vuelta de lo moderno y lo contemporáneo. La concepción de la persona humana en este movimiento a veces parece de angustia, otras, de incertidumbre, de antihéroe y antivale, en algunas ocasiones pesimista y otras una negación explícita del sujeto.

A fin de esta pérdida de sentido tampoco faltan los nihilismos, más o menos inspirados en Nietzsche, que rechazan todo fundamento y verdad objetiva, no sólo respecto del hombre sino también respecto de la realidad entera. Pero “una vez que se ha quitado la verdad al hombre es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, la verdad y libertad, o van juntas o juntas parece miserablemente”<sup>33</sup>. Además sin verdad y libertad, la felicidad humana se esfuma.

La recuperación de la persona humana tiene algunos precedentes en el existencialismo (Kierkegaard, Marcel, etc.), en la fenomenología y en el neotomismo (Maritain, Gilson, etc.), también en algunas corrientes de pensamiento de mediados del s. XX como fueron la filosofía del diálogo (Ebner, Levinas, etc.) y el personalismo<sup>34</sup> por los que se pretendió destacar la irreductibilidad de la persona humana a los materialismos y colectivismos en boga.

Leonardo Polo propone abordar la antropología como una ampliación del ámbito de lo trascendental, es decir, ofrece, la propuesta de ver la antropología como no encuadrada dentro del ámbito de la metafísica, porque el ser del que trata la antropología, el ser humano, no se reduce al que estudia la metafísica, el ser del universo, sino que es superior. Se trata de un intento muy profundo de superación, sin precedentes, tanto de la antropología clásica como de la moderna y contemporánea<sup>35</sup>.

La clave del enfoque antropológico poliano reside en el planteamiento dual, pues el hombre está formado por un cúmulo de dualidades jerárquicas entre sí, y ello tanto en la esencia humana (objetos-actos, actos-hábitos, hábitos-virtudes, razón teórica-razón práctica, razón-voluntad, potencias superiores-alma, sindéresis, o ápice de la esencia, etc.) como en los radicales personales del acto de ser del hombre (co-existencia-libertad, conocer-amar personal).

A la par, esa jerarquía real de corte dual debe entenderse en el sentido de que el miembro inferior está al servicio del superior y es inexplicable sin él, y que éste el que favorece al inferior y se dualiza a la vez con otro superior.

---

<sup>32</sup> V. LOPEZ CORONADO, *Análisis crítico de las bases antropológicas del modelo de ética en la postmodernidad*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 1995.

<sup>33</sup> Juan PABLO II, *Fe y Razón*, Madrid, Palabra, 1998, n. 90, p.122.

<sup>34</sup> J. M. BURGOS, *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Palabra, 2000.

<sup>35</sup> L. POLO, *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 5ªed., 2003.

Los puntos de vista para estudiar al hombre son múltiples pero como en rigor dependen del nivel de conocimiento humano que se ejerza en cada caso, la distinción entre ellos no puede ser sino jerárquica porque el conocimiento humano lo es<sup>36</sup>.

La psicología, tradicionalmente, considerada, es el estudio de la vida humana (alma) y de sus facultades o potencias, una ciencia que estudiaba la vida humana natural, es decir, un movimiento intrínseco, unitario y regulado suficientemente distinto de todos los demás. Del hombre, la psicología clásica estudiaba su vida y sus potencias o facultades tal como están en estado de naturaleza, no según el rendimiento libre que de algunas de ellas la persona humana puede educir.

A partir del s. XIX esta disciplina cambió de rumbo y se dedicó a solucionar problemas psíquicos prácticos con un método claramente experimental provocando que desde esta disciplina se tenga una idea sesgada de esa realidad humana.

La sociología es el estudio del comportamiento social del hombre, pero al igual que en la psicología tampoco ha habido una sociología unitaria sino que hay que hablar más bien de sociologías. El centro de atención de estas orientaciones es el actuar social de los hombres y su método, en expresión de Weber, el cognitivista, es decir, atender a las conexiones y regularidades de esos comportamientos sociales.

La sociología puede describir muy bien las manifestaciones sociales humanas, externas por tanto. Este saber no es nada despreciable y puede servir de gran ayuda para conocer mejor al hombre, sus motivos de actuación, sus metas, sus intereses, el influjo del ambiente cultural, social, educativo, etc. Pero el problema que puede tener esta disciplina es que se restrinja a medir las regularidades que tienen los grupos sociales, no las que deberían tener, por lo que tampoco alcanza a conocer el ser del hombre.

La neuropsicología es una disciplina que actualmente se ha desgajado en dos vectores, la neurología y la psicología experimental, la primera se centra en el estudio de las neuronas y de su actividad en las diversas zonas del cerebro y demás partes del sistema nervioso, así como en sus trastornos patológicos y en mayor medida que la psiquiatría, su terapia es clínica y farmacológica.

Por otra parte, la psicología experimental usa además de la observación otros métodos experimentales que no son directamente médicos y su terapia es en buena medida lingüística. Estas ciencias conocen el sentido de la corporeidad y personalidad humanas, las manifestaciones, pero no acceden a la intimidad personal.

---

<sup>36</sup> J. F. SELLÉS, *La impronta actual de las antropologías del s .XX*, (ed.), Propuestas antropológicas del s. XX, Pamplona, Eunsa, 2004.

Las antropologías científico-positivas son aquellas que estudian al hombre analizando, bien el cuerpo humano, como la medicina, la biología humana, la genética, etc., o bien los restos fósiles óseos y los instrumentos utilizados de los precedentes homínidos al Homo sapiens pero tampoco acceden al ser del hombre.

Existen otras ciencias conocidas como saberes humanísticos, tales como la historia aunque ésta es claramente inferior a la antropología porque el acto de ser humano es trascendental y la historia no lo es. La esencia humana, sin tener como fin el mundo, cambia mediante la cultura, pero el acto de ser humano ni tiene como fin el mundo ni lo cambia sino que su fin es meta-histórico. El hombre está en el mundo pero no es mundo; está en el tiempo pero no es tiempo.

Las humanidades ayudan, en general, a descubrir la esencia humana en sus diversas facetas. Los humanistas son grandes observadores y penetran admirablemente en los motivos positivos y negativos de las acciones humanas, si bien, aprender acerca del sentido de lo humano es buen medio para acceder a la intimidad humana, el camino más cercano y jugoso para conocer a Dios es la vía de la interioridad, cuya carencia es el drama de nuestro tiempo<sup>37</sup>. Buscando el sentido del andar humano se accede a la divinidad.

La educación o pedagogía también estudia al hombre en sus diversas fases vitales, en los diversos niveles de su naturaleza, en los distintos planos de su esencia e incluso en los diversos radicales de su acto de ser personal. En el fondo, educar es saber enfrentar a cada hombre ante su origen y su fin último, es decir, descubrirle su filiación, su vocación.

La fenomenología ha sido una de las corrientes de filosofía del s. XX más serias, apoyada en el método consistente en atenerse exclusivamente a describir las ideas (contenidos de conciencia), si bien la idea de persona no es persona alguna.

La filosofía de la religión entre sus objetivos se encuentra exponer la índole natural del fenómeno religioso en el hombre quien a lo largo de la historia no cesa de expresar su búsqueda de Dios por medio de la religión, ínsita naturalmente en lo más profundo del corazón humano<sup>38</sup>. Para los medievales la religión era considerada como una parte de la virtud de la justicia.

La justicia es una virtud propia de la voluntad, un crecimiento en su capacidad de querer. Con todo, la apertura de la persona humana en su intimidad a Dios es superior a la apertura que ofrece su voluntad perfeccionada por las virtudes de la justicia, la piedad, el honor, etc., por ello la antropología trascendental es superior a la filosofía de la religión natural.

---

<sup>37</sup> Juan PABLO II, *Discurso a los jóvenes en Cuatro Vientos*, Madrid, 3 de mayo de 2003.

<sup>38</sup> M. GUERRA, *Historia de las religiones*, Pamplona, Eunsa, 1984.

La filosofía social se propone analizar los fundamentos del orden social<sup>39</sup> y cuando estudia al hombre lo ve como realidad social, de modo que el hombre sería incomprendible sin sociedad y sin su célula básica, la familia. Sus desarrollos aportan luces nuevas para el descubrimiento de la esencia humana pero no se centran directamente en la persona humana, pues ésta no se reduce al ámbito de sus manifestaciones sociales<sup>40</sup>.

La metafísica estudia la realidad principal, el fundamento de cuanto existe, los primeros principios según indicaban los pensadores griegos y latinos. Los primeros principios son los actos de ser: ser, verdad, bien, belleza.

Desde el ámbito de la metafísica, lo característico de la persona es la infinitud de sus operaciones espirituales que manifiestan la infinitud de su ser y que le permiten vivir de cara a la totalidad de lo real, por esa razón la persona tiene una relación especial con sus acciones, surgen desde sí en libertad y le afectan profundamente.

Tomás de Aquino siguiendo a Boecio define la persona como sustancia individual de naturaleza racional (*individua substantia rationalis naturae*). La persona no es, pues, más que un tipo determinado de supuesto, el que posee una naturaleza espiritual.

El nombre de persona designa a los seres más perfectos que existen, es decir, Dios, los ángeles y los hombres y como toda perfección proviene del ese, la excelencia de estas sustancias se cifra o en la posesión plena del Ser subsistente (Dios), o en el alto grado de participación en el ser, propio de los ángeles y de los hombres. Ser persona, en definitiva, es poseer semejanza del Ser divino de una forma superior, que es la espiritualidad, es gozar de un acto de ser más intenso.

En suma, toda dignidad de la persona, la peculiaridad y perfección de sus operaciones, radica en la riqueza de su acto de ser, que la constituye como persona y funda tanto su originalidad psicológica como su valor moral y social.

La persona, en virtud de su naturaleza espiritual, es imagen de Dios (*imago Dei*) y posee una dignidad muy elevada que se manifiesta por medio de su libertad, de su responsabilidad, de su amor de amistad y de su capacidad de dirigir todo su obrar a Dios.

El fin de la vida humana es el bien que el hombre puede alcanzar y ese bien determina el papel que le corresponde desarrollar en su existencia.

La antropología cultural es una disciplina que se dedica a estudiar diversas manifestaciones artísticas de las diversas sociedades, expresiones culturales

---

<sup>39</sup> G. CHALMETA, *Ética Social*, Pamplona, Eunsa, 1997.

<sup>40</sup> Concilio Vaticano II, *Constitución Gadium et Spes*, n°14: AAS 58 (1968), p. 1035.

de diversos pueblos, tribus, civilizaciones, antiguas o modernas. Es una de las vertientes antropológicas más desarrolladas en la actualidad<sup>41</sup>. Apoyándose en la hermenéutica trata de interpretar, de intentar dotar de sentido a los diversos objetos producidos por el hombre, al folklore, ritos, comportamientos, etc.

Su tema es lo contingente y operable por manos humanas, no lo necesario. Lo cultural es todo aquello que produce el hombre, el plexo de las realidades producidas por la acción humana. Por producidas por el hombre, las diversas manifestaciones culturales deben ser respetadas si se ajustan a la naturaleza humana y a su crecimiento (ética).

Lo contrario no es humano y no merece respeto, es el hombre el que inventa la cultura, no la cultura la que genera al hombre. De modo que es el hombre el que está llamado a dotar de sentido a la cultura y no al revés. La cultura de la sociedad en la que el hombre vive influye en la vida humana no la determina, por eso la cultura vigente puede ser aceptada, modificada e incluso rechazada, pues todas las posibilidades culturales dependen de la libertad humana.

La antropología cultural no describe el ser del hombre, sólo y parcialmente, la esencia y naturaleza humana.

La antropología trascendental<sup>42</sup>, consiste en un saber que estudia ante todo el quién del hombre, la persona humana, el espíritu que cada uno es. Ese saber descubre la índole íntima del ser personal e investiga la apertura de la persona humana a la trascendencia.

Se le llama así porque alcanza los trascendentales personales, es decir, esos rasgos propios que caracterizan a la persona por ser persona. Ser persona humana no sólo indica que uno se abre a su naturaleza y que puede hacerla crecer (noción de esencia), ni sólo que uno está abierto a su intimidad sino que ella misma es abierta hacia las demás personas.

A quien radicalmente se abre es al que da razón de su apertura, al que la ha constituido como tal, a Dios. La respuesta a esta apertura permite a cada persona encauzar su fin. La apertura a ese destino es la libertad radical de la persona, y la respuesta a él su responsabilidad, perfectamente compatible, por tanto, con su libertad.

Ese fin debe ser personalmente conocido y libre y amorosamente aceptado. De modo que la apertura personal humana a Dios es cognoscente y amante. Esos son los trascendentales personales: co-existencia, libertad, conocer y amar personales. Si alguno de ellos falta en un ser, no se puede hablar de persona.

---

<sup>41</sup> T. TENTORI, *Antropología cultural*, trad. de A. Martínez Riu, Barcelona, Herder 1981.

<sup>42</sup> L. POLO, *Antropología Trascendental (I), La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999; (II) *La esencia humana*, Pamplona, Eunsa, 2003. Sobre su antropología, S. PIÁ-TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001.



Además, como la referencia deseos trascendentales personales humanos es Dios, el conocimiento que de Dios se alcanza por medio de la antropología trascendental es mucho más alto que el vislumbrado por esa parte de la metafísica que se denomina teología natural, pues mientras que ese saber dice que Dios es acto puro, simple, inmutable, eterno, etc., esta antropología descubre que Dios es persona, más aún, pluripersonal.

La persona es co-existencia con los demás, con el ser del universo y, especialmente, con Dios. Co-ser es más que ser, porque indica que el ser es abierto, acompañante con apertura personal, es decir, abierto a una persona distinta. Al notar la persona humana que su co-existencia carece de réplica en su intimidad, nota que tal réplica sólo puede ser Dios, su Creador. De modo que uno se ve llamado a ser-con Dios, percibiendo asimismo que Dios no puede ser sino coexistente.

Al descubrir que la persona humana es libertad se ve que esa libertad irrestricta requiere de personas distintas respecto de las cuales tal libertad se pueda abrir personalmente y, en especial, respecto de una persona distinta en la cual tal libertad se pueda emplear enteramente, y eso sólo es Dios.

El hombre es un ser social por naturaleza, más aún, por esencia, pero en cuanto persona (acto de ser) es más que social, es co-existencial, no a la inversa.

Según Agustín de Hipona, en su obra, Las confesiones, la persona humana está constituida por cuerpo y alma, manteniendo la primacía el alma, pues el hombre es principalmente alma. El alma no es de naturaleza corporal, es inmortal porque al ser principio de vida, participa de un modo especial del ser de Dios, recibiendo de Él su ser y su esencia.

A diferencia de los animales, en el alma humana está la verdad inmutable y superior a aquella porque es capaz de adquirir la ciencia. Sobre el origen del alma sostiene Agustín que es creada por Dios y que la única forma de conocer a Dios que tiene el hombre no es otra que la de conocerse a sí mismo como Dios le conoce a él.

Para Agustín de Hipona la antropología o la concepción del ser humano se encuentra imbricada en la concepción de Dios. Es más, si aborda el estudio del hombre es por ser el mejor camino que le llevará a Dios y, a la vez, el modo superior que tiene de desarrollar su propio conocimiento, desde la perspectiva o atalaya divina. Como consecuencia de este planteamiento, todas las fuerzas intelectuales, volitivas y afectivas de Agustín se encauzarán hacia la consecución de un único objetivo, conocer a Dios, poseer a Dios a partir de un conocimiento de uno mismo.

Cuando el hombre se conoce a sí mismo este conocimiento no es todavía el último, pues al conocerse, sólo conoce algo mudable y no llega a su fundamento. La persona humana, como dice Agustín, sólo se conocerá verdaderamente a sí misma, cuando se recuerde, conozca y ame como imagen de Dios, radicando en este conocimiento la auténtica antropología, llegando así a la sabiduría que es para Agustín conocimiento de Dios y de sí.

Según Agustín, a partir del alma humana, especialmente a partir de la memoria, se eleva a Dios, una vez admitida la radical contingencia metafísica del hombre en cuanto tal, así como la primacía del alma respecto al cuerpo. Desde el alma se asciende a Dios por ser ésta lo más elevado del hombre, por su espiritualidad que la hace apta para manifestar a Dios y por su semejanza con Dios, pues es espiritual, conoce, ama y es inmortal.

Igual que la mente humana percibe las verdades teóricas eternas a la luz de Dios, que es la Verdad, percibe también, según Agustín, a partir de la misma luz, verdades prácticas o principios que deben dirigir la voluntad libre. Estos principios están impresos en la naturaleza humana y constituyen la ley moral que orientan el obrar moral en virtud de que han sido establecidas por Dios en el corazón del hombre y no están determinadas de modo arbitrario sino que marcan la relación misma del hombre con Dios como fundamento último de toda felicidad; cada ley señala un paso en el camino hacia el Creador, de acuerdo con la naturaleza humana y su fin último. Amar a Dios es, por tanto, un deber inscrito en la naturaleza del hombre coincidente con el deber de buscar la verdad.

El hombre es libre de seguir o no estas leyes puestas por Dios en su corazón, pero no es libre de buscar o no la felicidad o la verdad, la busca necesariamente, y si accede a Dios, necesariamente la encuentra en su más alto grado. Como consecuencia de esta libertad, el hombre puede elegir como fines bienes finitos, renunciando así a su propio fin que es participar en la vida divina.

De ahí que Agustín afirme que el hombre ha sido creado para conocer y amar a su Creador y por eso no puede encontrar la felicidad fuera de Él. “Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (Confesiones 1.1, c.1).

Según Agustín, el hombre es un ser naturalmente social, y es en esa sociabilidad natural del hombre donde se cimienta el carácter natural del Estado.

El ordenamiento del hombre a la vida social es una creación divina, y en consecuencia la plenitud de la vida política y social se encuentra en el orden, es decir, en la paz.



Agustín considera que el gobernante tiene como función la formación de ciudadanos virtuosos, pues a través de ellos se construye el Estado justo, la médula del saber gobernar es la formación de la libertad en la virtud.

El Estado, Agustín habla de “ciudad” es una institución natural (y por ende pertenece al orden divino). Entre la familia y el Estado hay una continuidad. El matrimonio es sustento del Estado. La relación entre familia y sociedad es una relación de tipo fundamento-fundamentado. El vínculo social no puede identificarse con el vínculo familiar. Hay en la ciudad una dimensión pública, de la cual carece la familia. Tanto la ciudad como la familia coinciden en su objetivo, la formación de hombres congruentes con la ley de Dios. La ciudad no es una familia grande, es algo más, es ciudad, es común a todos los ciudadanos. Este carácter público del ciudadano es esencial para distinguir la familia del Estado. El hombre no puede sustraerse al bien común. Para Agustín lo común es el conjunto de condiciones que propician activamente el cumplimiento de la ley natural y de la ley cristiana. La comunidad de fines constituye el vínculo del pueblo.

La concepción del Estado es ética, el vínculo público más racional es la virtud. La virtud (pública y privada) está ordenada al cumplimiento de la ley, es el modo de alcanzar el fin trascendente (público y privado). Es más ciudad la afincada en la virtud, pero no basta para Agustín el ejercicio de virtudes para garantizar el funcionamiento racional del Estado, hace falta religión. No puede darse verdadera virtud donde no hay verdadera religión.

La persona humana es un ente compuesto de esencia y existencia. Según Tomás de Aquino, todo ente creado tiene el *actus essendi* o perfección absoluta de ser, pero a su vez esta perfección absoluta de ser está limitada por su esencia finita que constituye la potencia receptora y componen, en su mutua relación, la entraña del ser finito. Mientras que en Dios *actus essendi* y *essentia* coinciden totalmente, en la criatura hay una composición real de dos coprincipios en virtud de la cual el *actus essendi* dice la perfección absoluta del ser y la *essentia*, la potencia receptora y limitante de dicho acto de ser.

Por ser criatura, el hombre es un ser real y al mismo tiempo radicalmente limitado y dependiente. Todo ser finito, y especialmente el hombre, está determinado por relación a Dios. Dios crea al hombre y precisamente por su acto de ser participado, le hace ser. Por ello, todas las cosas dependen de Dios; Dios es la causa del ser de las cosas y éstas dependen totalmente del Él.

La creación es una *novitas essendi*, una novedad absoluta, pasivamente tomada es un referirse a Aquel de quien se tiene el ser, de ahí que Tomás de Aquino diga que “la creación es la misma dependencia del ser creado respecto del principio por el que es constituido y así pertenece al predicamento

relación”<sup>43</sup>. Esta relación con Dios es real en la criatura como lo es en efecto respecto de la causa y es absolutamente radical en cuanto que proviene de la causa de su ser<sup>44</sup>.

La persona humana no es relación sino un ser relacionado, el hombre no es él mismo sin su haz de relaciones con su entorno y con los demás hombres. No llegarían a ser o, llegado, dejaría de ser sin su relación objetiva con lo divino.

El hombre, nos dice Zubiri<sup>45</sup>, es una realidad personal que se encuentra instalado entre las demás cosas que componen la realidad, pero de una forma realmente peculiar por su inteligencia, es decir, se encuentra entre las cosas, no aquiescentemente, sino inquieto entre las mismas. Inquietud que le lleva a realizarse personalmente en dicha realidad como un yo-mismo o ser sustantivo que se reafirma frente a todo lo demás, incluso frente a Dios, es el *mih quaestio factus sum* agustiniano (Confesiones, X, 33, n.50).

Y aquí surge el concepto de religación, en cuanto ligadura del ser sustantivo del hombre a la realidad en cuanto realidad para ser; se trata de enfrentarse con el carácter de la realidad como última y posibilitante para el hombre. Así que en la religación acontece la fundamentalidad del ser sustantivo del hombre.

Por tanto, la religación aparece como fundamento radical del ser personal y la divinidad, como camino hacia ese encuentro con lo fundamental, aparece como mediación caracterizada por las siguientes notas: se trata de un poder trascendente; medida de la propia realidad de las cosas; organizadora de la vida; futuro de la realidad material e intelectual del hombre; intimidad personal que vincula a los hombres en familias, tribus y naciones; poder que todo lo llena y abarca; que se cierne sobre la vida y la muerte; que dirige la vida social; que rige la justicia y la estructura moral del universo; y poder sacralizante y perdurante.

La religación en sí misma representa la actualización de la fundamentalidad del ser humano, por lo que cualquier acto humano por intrascendente que sea, en la medida que va configurando la personalidad del individuo, constituye en última instancia una experiencia personal de religiosidad. De ahí que la religación constituya la actualización de todo aquello que hace a uno ser y la religiosidad, por tanto, no es algo que se posee o se tiene, sino que es algo constitutivo y estructural en el ser humano, pues pertenece a su estructura de la realidad personal de su yo sustantivo y conformaría, más tarde, el esqueleto de cualquier religión positiva.

Por eso, el ateísmo se trata también de una posición de religación hacia aquello que fundamenta su ateísmo, o para el agnóstico su religación se instala

---

<sup>43</sup> Tomas de Aquino, *Contra Gentes*, III, 18.

<sup>44</sup> C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 45-66.

<sup>45</sup> X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, pp.26 y ss.

en la facticidad de las cosas, aunque ambos poseen una conciencia racional que le dicta unos valores y unas normas de comportamiento moral.

El hombre está constitutivamente vertido a las cosas, a los demás hombres y hacia sí mismo y pertenecen de una manera radical a la unidad de la religación, conduciendo a una visión de la colectividad de los hombres desde el punto de vista de la deidad.

Por tanto, la religación no es una tendencia natural de la naturaleza humana, sino un momento formalmente constitutivo del ser personal en cuanto tal. En este sentido, el problema de Dios se sitúa en una actitud del ser personal del hombre, es decir, en lo que Zubiri denomina la fundamentalidad de su propio ser, o también, la realidad en tanto que última, posibilitante e imponente. Estas tres dimensiones califican la actitud radical del ser humano como una religación en cuanto tal.

Se trata de una relación de dependencia real aunque no pertenece a la esencia de la criatura sino que es un accidente, no es esencial pues la relación no es su ser. La causa de la relación es la misma realidad de la criatura: acto de ser, intensivo y emergente, participado, causado.

La relación de todo ser creado con el Creador es de por sí una relación de dependencia ontológica pero la relación a Dios de cada persona humana es una relación peculiar puesto que el alma humana ha sido creada directamente por Dios, querida por Dios en sí misma y por sí misma dándose así en cada generación humana una verdadera novedad de ser.

Es una relación que le es dada por Dios con el acto de ser único e irrepetible que le hace ser, es una propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona y la diferencia de cualquier otra parte del universo. Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, que sigue al acto de ser, a la efectiva creación del hombre, de cada persona, señalándose ya para toda la eternidad como alguien delante de Dios y para siempre, indicándose así a su fin en la unión personal y amorosa con Él, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo.

El filósofo español Xavier Zubiri explicó esta realidad diciendo que existe una “religación”<sup>46</sup>, refiriéndose al vínculo ontológico del ser humano que le hace ser.

Esta religación se desvela en un análisis del ser personal del hombre, ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona. En este sentido, el hombre se encuentra enviado a la existencia, o mejor, la existencia le está enviada, es decir, el hombre recibe la existencia como algo impuesto a él, lo

---

<sup>46</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987, pp.410-412 y 419-452; *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1993, pp. 29-114.

que le impulsa a vivir no como una tendencia sino que el hombre se apoya para existir, para hacerse. Este apoyo no es meramente físico sino que se trata de lo que nos apoya en la existencia, de lo que nos hace ser, descubrimos que estamos obligados a existir porque previamente estamos religados a algo que nos hace existir, la realidad. El hombre por sí mismo no es. Su nihilidad ontológica es radical de ahí que Zubiri nos diga que “si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en descubrir a Dios sino en la posibilidad de encubrirlo”<sup>47</sup>.

Por tanto, la base del hecho religioso es el reconocimiento de la relación de dependencia de Dios, pues existen unas experiencias fundamentales que manifiestan esa dependencia, experiencias en las que se hace patente la apertura del hombre a Dios así como la radical insuficiencia del hombre.

Toda actividad humana está caracterizada por esta apertura. La persona humana es fuente de actividad, actualiza su ser en cuanto personas mediante el conocimiento (especialmente el conocimiento intelectual), el amor (la vida moral) y la creatividad (arte y técnica).

La potencialidad de la persona más elevada procede de su intelecto, en cuanto capacidad cognoscitiva y su voluntad en cuanto capacidad de desear y amar. El objeto del intelecto es la verdad y el objeto de la voluntad es el bien. Esta apertura infinita a la Verdad y al Bien absolutos pertenece a la estructura misma del ser humano. El hombre siente así “la necesidad de ser ayudado y dirigido por un ser superior; y este Ser, sea el que sea, es el Ser que todos llamamos Dios”<sup>48</sup>.

Tomás de Aquino entiende la felicidad de modo dinámico como la actualización completa de la potencialidad de la persona humana, que se realiza por la unión de nuestra voluntad e intelecto con un Dios personal<sup>49</sup>. Agustín de Hipona lo menciona de la siguiente forma: “Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti”<sup>50</sup>.

En conexión íntima con el deseo de un bien absoluto está el problema de la libertad humana, expresándose la experiencia de libertad de la persona humana en la experiencia de responsabilidad, libertad humana que sería ininteligible sin el reconocimiento de que se está abierto al infinito, al Tu trascendente. Polo dice que “si no existe Dios la libertad radical no existe tampoco”<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 448.

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q, 85, a.1.

<sup>49</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.5.

<sup>50</sup> AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1.

<sup>51</sup> L. POLO, *Quien es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991, pp. 224 s.

En una línea similar el sociólogo Peter Berger<sup>52</sup> ha hecho un estudio analítico de lo que él llama “indicios de la trascendencia” en nuestro existir humano y del desbordamiento de nuestro mundo hacia otro nivel de realidad en el cual éste se apoya y que es el fundamento de la confianza radical que el hombre necesita para poder seguir existiendo.

El hombre experimenta la existencia de otra realidad, mucho más poderosa, que se insinúa cuando se rompe “el mundo que se da por sentado”. “La ruptura de las estructuras vitales, explica Berger, y de pensamiento que se daban por sentadas abre posibilidades previamente impensables, incluyendo la posibilidad de la fe religiosa. Esto podría afirmarse de un modo más tajante diciendo que la trascendencia se hace visible a través de la ruptura de la realidad ordinaria”<sup>53</sup>.

Junto a la conciencia de la apertura de su ser, el hombre tiene también conciencia de su debilidad. La religión es ante todo un grito de auxilio. Es, dice Kolakowsky, “la conciencia de la insuficiencia humana y se la vive en la admisión de nuestra debilidad”<sup>54</sup>.

El hombre no puede pensarse a sí mismo en su última hondura sin incluir de algún modo en su pensamiento a Dios, para el cual su ser fue creado y al cual está, por tanto, vinculado ontológicamente<sup>55</sup>.

Este conjunto de vivencias conducen al hombre a descubrir el horizonte religioso. El hombre no es un ser encerrado en sí mismo, sino un sujeto religado que descubre en sí mismo la orientación hacia lo absoluto, lo último. El hombre es un animal religiosissimum, profundamente religioso y que la dimensión religiosa le es en cierto modo connatural al hombre.

La potencialidad y orientación de la persona humana hacia Dios puede no ser actualizada o ser actualizada sólo parcialmente, el hombre es un animal religioso que está dotado de libertad.

---

<sup>52</sup> Peter L. BERGER and Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, 1995.

<sup>53</sup> P. BERGER, *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona 1994, p. 161.

<sup>54</sup> L. KOLAKOWSKY, *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid 1982, p. 198.

<sup>55</sup> Catecismo de la Iglesia Católica destaca que <<el hombre es por naturaleza y por vocación un ser religioso>>; en efecto, <<el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de traer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar>>.

## **Capítulo 2**

### **La Historicidad de la manifestación religiosa**

#### **1. Perspectiva evolutiva histórica de la religiosidad**

##### **1.1. Religiosidad Telúrica**

En la evolución se distingue la “hominización” o proceso de formación de tipo morfológico, por el cual se llegó al hombre actual en su vertiente corporal, externa y la “humanización” o desarrollo que desemboca en la presencia de lo interior, de lo específicamente humano, es decir, la racionalidad, la autoconciencia, la libertad, el lenguaje, el sentido moral y el religioso, entre otros.

La precariedad de los restos culturales o humanos no permite afirmar nada acerca de la religiosidad, aunque tampoco lo contrario, ya que los restos hallados hasta ahora excluyen la posibilidad de concluir, cualquier afirmación o negación respecto de la postura religiosa de los hombres verdaderamente primitivos y primeros de la tierra, pues la ausencia de material religioso no implica la ausencia de la religión en un periodo determinado.

Del paleolítico inferior sólo se han conservado y son conocidas como fuentes de religiosidad algunas osamentas ligeramente trabajadas, utensilios de piedra, hueso, etc. (arte rupestre mobiliario), algunos petroglifos (piedras con diversas incisiones), los grabados, las pinturas rupestres y las estatuillas (llamadas impropia­mente Venus auriñacienses), algunos enterramientos, etc.

La coincidencia cronológica del descubrimiento y progresivo conocimiento del arte rupestre con la doctrina acerca de la evolución antropológica, o proceso evolutivo progresivo, es decir, de lo más imperfecto a lo más perfecto, y su aplicación al estudio de la historia de las religiones explica que la interpretación del arte rupestre se haya ajustado o adaptado al ritmo de las distintas teorías de la evolución religiosa de la humanidad.

Si se hace caso de los defensores del evolucionismo progresivo de la religiosidad humana, la humanidad habría recorrido un camino cuyas dos últimas etapas serían el politeísmo y el monoteísmo.

Las interpretaciones profanas del arte rupestre han sido muy variadas desde estéticas, de instinto lúdico, de instinto de imitación, de deseo de perpetuidad, producto del placer por parte del autor, representación de trofeos de caza, efecto de afirmación de la propia personalidad y de imponer el propio dominio



hasta de necesidad de matar el tiempo de ocio y al deseo universal de decoración<sup>56</sup>.

Sin embargo, pronto se excluyó que el arte parietal, al menos en su mayor parte no tuviera un objetivo primordial, distinto al artístico y del meramente profano, fundamentalmente, debido al contexto de este arte (ubicado habitualmente lejos de la entrada) que no viene a justificar la presencia de obras artísticas a no ser por motivos esotéricos diferentes a los propios de decoración, confirmado por la no rara superposición de grabados.

Este hecho unido al brusco desarrollo de los estudios etnológicos vino a arrinconar la interpretación profana del arte rupestre, surgiendo a partir de ello, otras interpretaciones y teorías tales como el animismo, totemismo, magia, chamánica, iniciática, etc., que no son profanas pero tampoco específicamente religiosas.

La interpretación religiosa del arte rupestre se apoya en la capacidad artística de los artífices, en el culto a los muertos<sup>57</sup> y en la religiosidad telúrica.

El hombre del arte rupestre era capaz de religiosidad, una religión descifrada por Leroi-Gouhan quien dice haber descubierto la clave en los signos abstractos que, inventariados y descritos conforme a una metodología rigurosa, quedan reducidos a cien (100), repetidos en todas las cuevas, de forma aislados o asociados a las figuras de los animales.

La clave telúrica viene a caracterizarse de unos elementos esenciales, la diosa Madre-Tierra y los antropomorfos, es decir, figuras humanas, anticipos de los jóvenes dioses telúricos-mistéricos.

La neolitización o revolución neolítica significa el proceso por el cual se pasó de la predación al cultivo de las plantas, la agricultura, la domesticación de los animales<sup>58</sup> a los productos manufacturados cada vez más complejos y a la vida urbana.

Aparecen los primeros santuarios/templos o edificios dedicados a los ritos de una religión. Las cuevas y abrigos del arte rupestre paleolítico pueden ser llamados santuarios, pero son naturales en cuanto a su estructura, no respecto a su decoración. Hay también santuarios domésticos, es decir, una habitación

---

<sup>56</sup> M. GUERRA, *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses* (Facultad de Teología de Burgos, 1973), 171-173, *Interpretación religiosa del arte rupestre*, pp. 8-9.

<sup>57</sup> Los restos evidentes de enterramientos más antiguos, conocidos hasta ahora, pertenecen al paleolítico medio (entre el 100000 y el 35000), en cambio, los restos encontrados en el paleolítico superior o reciente (35000-8500) de la llamada <<arqueología de la muerte>> son más numerosos. Los principales síntomas del culto o trato peculiar de los muertos han sido la ofrenda de instrumentos líticos, alimentos, etc., la decapitación, la descarnación y fragmentación de los huesos, la inhumación, el ocre rojo, símbolo de la sangre y de la vida, la posición fecal de los cadáveres, entre otros.

<sup>58</sup> Cf. D. HELMER, *La domestication des animaux par les hommes préhistoriques*, Masson, Paris, 1992; D. Zohary-M.Hop, *Domestication of plants in the Old World*, University Press, Oxford, 198).

de la casa, morada de la familia, destinada al culto y tal vez morada de lo divino.

Lo telúrico se vertebra en doble vertiente, por un lado la divina, pues nombra a la suprema divinidad de la religiosidad telúrica y, por otro, la antropología humana. El significado de lo telúrico está también en relación con el origen terreno del hombre y con la práctica e idea de in-humar, enterrar, los cadáveres humanos o su retorno al seno de la madre tierra.

Dos son las causas principales de la presencia de la religiosidad telúrica en los milenios posteriores al paleolítico y de sus rasgos prominentes.

En primer lugar la supervivencia de lo paleolítico en lo pos paleolítico (teoría de la no neolitización activa) cuya continuidad residual explicaría la creencia en la diosa madre Tierra, otro factor preponderante desde el neolítico, es decir, la vegetación y su simbología de muerte/resurgimiento o supervivencia tras la muerte, etc.

En segundo lugar el sistema de vida agrícola, pues el modo de representar a la divinidad depende, en gran medida del sistema de vida y de la constitución familiar y tras el paleolítico se consolidó el modo de vida agrícola, en el cual la mujer tiene una función importante dentro de la familia, el clan, la tribu, etc., al menos mucho más importante que entre los nómadas y pastores.

Para el labrador es importante la tierra pero tanto más el proceso de la vegetación, es decir, la alternancia de la primavera (siembre, nuevos brotes), verano/otoño (frutos, cosecha) e invierno (muerte). De esta forma se comprende que la creencia en la diosa madre Tierra acentúe el desglose de la tierra y de la vegetación, la unión de la fertilidad agraria y de la fecundidad humana en la cual la mujer interviene como la tierra que recibe la simiente, la creencia en la subsistencia de algo humano tras la muerte cuando el cuerpo es <<sembrado/enterrado>>. Son como los ejes estructurales de la religiosidad telúrica más activa y más testimoniada en el neolítico que en el paleolítico.

La telúrica no es una religión concreta sino una constante religiosa o una especie de familia integrada por numerosas religiones que han perdurado durante varios milenios.

El miembro de la religiosidad telúrica veneró a la Tierra en cuanto numinosa, divina, aunque muy pronto el maravilloso e inesperado alumbramiento de la vegetación en las primaveras de todas las regiones templadas, provocó que la religiosidad telúrica llegase de modo preferente a lo divino a través de esta eclosión maravillosa de la primavera/resurgimiento-vida y de su alternancia con el invierno-muerte.

Las dos representaciones teriomórficas por excelencia son la serpiente y el toro, en la primera se personificaba y deificaba la vegetación, animal en donde



se concentraba una gran porción de la fuerza de la diosa telúrica, concretamente, la relacionada con la fertilidad agraria, la fecundidad humana, la salud, la subsistencia tras la muerte o la mántica o adivinación. Respecto a la representación del toro, se dice relación con la fecundidad, con la potencia genésica, con la fertilidad, con la mujer, etc.

Los de religiosidad telúrica añadiría que una cosa es el significante, la imagen, y otra el significado, el concepto o la realidad, es decir, que ellos no adoraban a la serpiente ni al toro, en su realidad zoológica o animal sino su realidad numinosa.

El megalitismo cae, en su mayoría, dentro del neolítico, cuyo marco y líneas directrices es telúrico, estando entre sus rasgos principales los monumentos funerarios (la subsistencia tras la muerte), dando una apariencia de una civilización de muertos.

Las piedras de los dólmenes están perfectamente ajustadas de manera que el dolmen queda herméticamente cerrado excepto la apertura llamada orificio de las almas, interpretado como vano que posibilitaba la salida del alma. Esta hipótesis se afianza si se tienen en cuenta las dos epifanías y figuraciones más corrientes del alma en ese tiempo y en los milenios siguientes, la serpiente (religiosidad telúrica), y las aves o mariposas (predominantemente en las religiones celestes)<sup>59</sup>.

Dada la naturaleza y simbología de la piedra de la roca (permanencia, inmutabilidad, perennidad), los monumentos megalíticos guardan lo cambiante, corruptible, del hombre mortal y, a la vez, simbolizan de algún modo garantizan la perennidad del algo humano, de lo inmortal: el alma o espíritu.

Los hombres del megalítico ofrecen sus monumentos a las almas o como se quiera denominar lo corruptible del hombre, para garantizar su supervivencia pos mortal, tales como el agua, el color rojo o la sangre o las ofensas (hachas, viandas).

La piedra roca, por sí misma se relaciona con la tierra, de cuyas entrañas o son sale al mismo tiempo que simboliza la perennidad, la permanencia, frente a la precariedad, caducidad, de lo corporal, físico del hombre.

La piedra puede ser muy bien la epifanía lítica como la serpiente lo es zoológica. Si la tierra es creída numinosa, divina, la epifanía lítica o pétrea se transformará en su hierofanía y teofanía, tal es el caso de la epifanía y encarnación de la diosa Cibeles, o, en el origen neolítico, tal vez megalítico, de la <<Piedra de la Caaba>> venerada en la Meca desde tiempo inmemorial, ya antes de Mahoma.

---

<sup>59</sup> M. GUERRA, *Simbología del arte románico*, pp. 275-288, Cf. estas dos figuraciones del alma humana y su presencia incluso en el arte románico.,

Además la piedra participa también de otra dimensión de la tierra, a saber, la antropogónica u origen del hombre.

En la Edad de la metalurgia, lo telúrico queda oficialmente como sepultado, siguiendo en esa situación hasta unos siglos antes del nacimiento de Cristo, cuando rebrota en forma de los misterios o religiones místicas. En ese momento predomina lo solar, lo celeste, proliferando los emblemas solares dentro de los enterramientos durante la Edad del Bronce y constituyendo el ritual colectivo la forma de enterramiento en el Calcolítico, con sus raíces en el Neolítico, y prolongándose en el tiempo. Al final del Calcolítico, cuando tiene lugar el inicio del fenómeno campaniforme, se iniciaría la descomposición del ritual colectivo en beneficio del individual que será la característica dominante durante la Edad del Bronce<sup>60</sup>.

Al final de la Edad del Bronce se generaliza la incineración, el fuego solar, el fuego de las fraguas, el fuego del hogar, etc., aúnan su simbología y hasta sus dimensiones culturales, religiosas. La función del fuego, obra de los hombres, se vincula a la metalurgia, así como a la agricultura, etc., en doble vertiente: la profana y la religiosa.

La progresiva decadencia del sol, que parece va pereciendo desde el solsticio de verano hasta Navidad dominado por las tinieblas, y su resurgimiento también progresivo hasta la fiesta de S. Juan Bautista se prestó a reemplazar de algún modo las valencias simbólicas y religiosas de la también cíclica decadencia/muerte, y resurgimiento de la vegetación (alternancia del otoño/invierno y primavera/verano) de la religiosidad telúrica.

Durante la Edad del Bronce se acentuó el culto del agua<sup>61</sup> y una de sus manifestaciones, a saber, las ofrendas a las divinidades de los manantiales, lagos, etc. Este culto sobrevivió durante muchos siglos y milenios e incluso hasta nuestros días, si bien ya secularizada, folclorizada en unos casos, en otros cristianizada de alguna manera sin conseguirlo del todo.

Además del toro, el caballo asciende en esta época al puesto de honor en lo religioso y también en la agricultura. El caballo, el animal que hizo más rápidas las migraciones de los indoeuropeos y posible su invasión de los pueblos indomediterráneos hasta entonces de religiosidad telúrica, o sea, las regiones se extienden desde el Occidente europeo hasta la India.

---

<sup>60</sup> , J.F. Fabián GARCÍA, *El aspecto funerario durante el Calcolítico y los inicios de la Edad de Bronce en la Meseta Norte*, Universidad de Salamanca, 1995.

<sup>61</sup> Cf. M. GUERRA, *El agua y el aire, principios primordiales y primigenios del mundo y del hombre (Jn, 3, 1-9) al trasluz de una constante mítico-filosófica de la antigüedad*, Burguense 3, 1962, pp. 23-311.

## **1.2. Religiosidad celeste y étnico-político**

Respecto a las religiones celestes y étnico-políticas, en general entran en esta constante religiosa, las religiones de pueblos nómadas, pastores y de constitución patriarcal, al menos en su origen. Su paradigma son los llamados pueblos indoeuropeos y sus derivados.

La teoría clásica ubicaba su centro originario en la estepa rusa del Don y del Volga, desde la cual se habrían difundido hacia Asia y hacia Europa occidental. Estudios posteriores lo sitúan en Anatolia (Turquía) por el predominio de términos protoindoeuropeos significativos de plantas, especies agrarias, paisajes, utensilios, etc.,

De la fusión antropológica, cultural, entre otros, del ingrediente vencedor, indoeuropeo, con el vencido o indomediterráneo de religiosidad telúrica nacieron, en general, todos los pueblos y sus lenguas desde el área mediterránea hasta la India.

A la constante religiosa celeste y étnico-política pertenecen la religión olímpica de las distintas polis de Grecia, la oficial de Roma, la de los egipcios, sumerios, acadios, elemitas, etc.

No pocas características de esta constante religiosa se han conservado anacrónicamente en China hasta el año 1912, cuando cayó la última dinastía imperial y en Japón hasta el 1-1-1946, cuando cayó el emperador Hiro Hito, por indicación de los vencedores.

En la penumbra prehistórica de cada pueblo se pierde el origen de estas religiones, confundido con el de su respectivo clan, tribu, nación. Se identifican la historia civil y sagrada, cada nación posee su religión, como nosotros la nuestra, reconoce Cicerón con razón desde una perspectiva étnico-política.

Esta vinculación a un grupo étnico, político y religión es tan fuerte que estas religiones nacen, se desarrollan, pasan por un periodo de esplendor y de decadencia, mueren al compás del desenvolvimiento de sus respectivas nacionalidades.

En las religiones étnico-políticas se nace y se está como se nace español o griego, nunca estrictamente religiosas, ni mediante un rito de iniciación. Quienes carecen del derecho de ciudadanía, los esclavos, son oficialmente arreligiosos, por no decir ateos, aunque practiquen una religión misteriosa, etc. La vinculación con la divinidad era más política o cívica que individual.

Consecuencia de su origen étnico-político es el desconocimiento del fundador de estas religiones, pues su aparición se pierde en la penumbra nebulosa y, con frecuencia, mitificada del grupo étnico.

El fin de los ritos y prácticas de estas religiones no termina en la salvación individual tras la muerte sino que tienden a la conservación y prosperidad del grupo étnico, por su parte, sus pecados repercuten negativamente en el bienestar nacional mientras que la observancia, aunque fuera exclusivamente ritual y externa, atraía la bendición divina sobre el pueblo.

Estas religiones, por tanto se caracterizaban por su ineficacia salvífica respecto de los individuos, manteniendo su condición étnico-política más allá de la muerte en una mansión étnico-política sin juicio previo, ni premio ni castigo. Coincide la realidad de la supervivencia y del lugar difiriendo en su nombre (Hades, Orco, Kigala, Aralu, etc.), quedando con ello proclamada la igualdad básica de todas las religiones y la de su capacidad salvífica para los individuos de su respectivo grupo étnico-político<sup>62</sup>.

Además cada una de estas religiones reconoce la eficacia salvífica de índole étnico-política de las restantes religiones de esta constante religiosa, es decir, admite la existencia de los dioses, la legitimidad del culto, etc., de las otras religiones, pero únicamente dentro de su propio ámbito, o sea, para los miembros de su grupo étnico-político.

El incumplimiento de los deberes religiosos era una falta personal, pero sobre todo un delito contra la comunidad étnico-política, pues ponía en peligro la protección de los dioses, la pax deorum de los romanos.

Cada grupo étnico-político constituía una unidad administrativa, social, política y, sobre todo, religiosa. La religión es un deber y un derecho político, cívico. Esta consustancialización entre religión explica la realidad y el fundamento teocráticos del Estado y de la organización social, así como que la suprema jerarquía de la nación gozara de carácter divino, fuera divinizada y que estuviera investida de todos los poderes supremos.

La religión étnico-política está integrada por cuantos son ciudadanos, no pueden ser más ni tampoco menos, si bien algunas de estas religiones se abrieron en distinto grado a personas de otras procedencias, a los llamados precisamente prosélitos o advenedizos según la etimología griega.

Las señas de identidad celeste de sus deidades estaban representadas por la etimología de la designación genérica de dios en cuanto significa cielo, luz, por los atributos y las teofanías divinas, asociadas a fenómenos atmosféricos, celestes (rayos, relámpagos, truenos, etc.), de ahí su estructura de dios celeste, atmosférico; por su residencia, hallada en el cielo y en la cima de la montaña más alta de la región habitada por sus miembros.

---

<sup>62</sup> M. GUERRA, *Antropologías y teología (Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristiana)*, Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 370-389.

Los pertenecientes a las religiones celestes están dominados por el sentimiento reverencial de lo tremendum como rasgo definitorio de su sentimiento religioso, o sea, por el temor/temblor, respeto sagrado ante la divinidad altísima, trascendente celosa de guardar la distancia entre ella y los mortales.

Otro rasgo de las religiones étnico-políticas es su politeísmo, en el supuesto de que crean en un solo dios, su religión no suele merecer denominarse monoteísmo sino monolatría, pues aceptan un solo dios para cada pueblo, no para todos los pueblos ni para la humanidad entera.

Además las realidades no humanas en estas deidades venían a representarse en forma de hombre, es decir, bajo un antropomorfismo físico, psíquico, social, etc., antropomorfismo somático, si bien los dioses celestes se diferencian de los hombres por su inmortalidad y por su poder sobrehumano, aunque no son omnipotentes, no por su moralidad.

Otro rasgo de estas deidades es su antropomorfización ético-moral o su inmoralidad o, tal vez mejor, amoralidad. La asimilación de estas deidades al hombre llega hasta las últimas consecuencias.

### **1.3. Religiosidad mística**

La religiosidad mística, que significa oculto, se adhirió a la palabra misterio ya en las mismas religiones místicas. Los misterios nacían de los ritos iniciáticos que separaban al iniciando del resto de los no iniciados, de los profanos, y lo inscribían en un círculo más reducido para, juntos, tender a la unión con la divinidad. Esta segregación se prolongaba en algunos casos tras la muerte, pues tenían cementerios propios.

Los ritos místicos tenían la categoría de símbolo, que podía ser mal interpretado si alguien se fijaba sólo en su significante, elemento inmediato y más fácilmente visible, sin calar hasta su significado, su valor último e intencional, que era el único válido en el contexto místico. La única fuente adecuada de conocimiento era la vivencia, su celebración, dentro del ambiente íntimo de la experiencia sacral.

Por ello, casi todas las religiones místicas terminaron por prohibir la divulgación del contenido y de las prácticas de los misterios. Hablar de ellos o reproducir su ritual era profanarlos. De esta forma aunque los misterios no fueron inicialmente ocultaciones ni sociedades secretas, se impuso la ley del arcano, y fue abultándose el carácter oculto de lo realizado en las celebraciones místicas. Más aún la ley del arcano se impuso bajo la pena de muerte.

Si las raíces de las religiones étnico-políticas se esconden en el subsuelo históricamente lejano y nebuloso de sus respectivos clanes, tribus, etc., las de

los misterios se hunden en lo telúrico de vigencia prehistórica. Queda expuesto cómo las avalanchas de pueblos nómadas y pastores de religión celeste y étnico-políticas, erigidas por los vencedores en religión oficial, estatal, lograron eclipsar o mejor, enterrar la religiosidad telúrica durante el segundo milenio antes de Cristo por lo que respecta a la cuenca mediterránea hasta la India.

Con el paso del tiempo se debilitó el vigor de las religiones étnico-políticas o de los vencedores, rebrotando, entonces, las raíces telúricas, sobre todo en la mitad oriental del Mediterráneo, precisamente en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al nacimiento de Jesucristo en forma de misterios aunque la religiosidad mística no estuvo reclusa en la cuenca del Mediterráneo.

En las religiones étnico-políticas se nacía, en las místicas se entraba mediante un acto libre personal, rito de ingreso llamado iniciación. Los misterios despolitizan la religión.

Entre los rasgos definitorios de las religiones místicas se encuentran: la referencia a un arquetipo o modelo ejemplar ubicado en el *illo tempore* o inicio, orígenes de cada misterio y reflejado generalmente en su mito básico, la muerte simbólica iniciática y la regeneración o nuevo nacimiento, simbolizada y causada por los ritos iniciáticos.

Los misterios no pertenecen a las religiones dogmáticas y de libro sagrado, tenían libros pero eran rituales que además explicaban el mito o núcleo de las creencias. De los misterios se dice que salvan a cuantos se inician<sup>63</sup>.

En los misterios el concepto de la divinidad no es el monoteísmo, ni propiamente, tampoco el politeísmo, sino henoteísmo (gr. Hen=<<uno>>), pues la cúspide está ocupada siempre por la diosa madre Tierra, que no está ni actúa sola (monoteísmo), sino acompañada por el joven dios como en un plano inferior<sup>64</sup>. La divinidad mística, como la telúrica, está mucho más marcada por la inmanencia que por la trascendencia.

Los ritos místicos iban dirigidos al reducto afectivo del individuo más que, a su inteligencia. En el acto misterioso e íntimo de la iniciación, la unión con la divinidad se operaba en el corazón de cada iniciado en un clima de emoción y conmoción individualizada, aunque más o menos compartida por todos los participantes en el mismo rito.

Lo místico comportaba gozo y alegría para los iniciados ya en esta vida, pero sobre todo la felicidad inundaba la subsistencia de su alma tras la muerte. En los misterios era básica la creencia en la inmortalidad del alma; nunca mencionan la resurrección del cuerpo. Los iniciados en los misterios creían en

---

<sup>63</sup> Diodoro SÍCULO, *Biblioteca histórica* 13, 27, pp. 1-4 (s. I a. C.).

<sup>64</sup> ARISTIDES 2, 16; Píndaro, *Ístmicas* 7,5.



su eficacia salvífica de tal suerte que sólo ellos se salvaban, llegaban a la vida feliz tras la muerte.

Todas las creencias y prácticas, mitos y ritos de la religiosidad mística tienen impreso el sello salvífico del iniciado. Buscaban su salvación y felicidad plena, pero únicamente, del alma humana, que, de modo perfecto y definitivo, se alcanza sólo tras la muerte.

La religiosidad telúrico-mística llegó a una visión unitaria panteísta, en cierto modo, del universo, como así lo indica la deificación de la tierra y de la vegetación, así como lo telúrico en cuanto origen y destino, cuna y sepultura, del iniciado identificado con lo divino en su alma, superviviente tras la muerte. Parece lógico que la ecología profunda y la transpersonal, el neopaganismo teórico que pretende resacralizarlo todo, Nueva Era y varios Nuevos Movimientos religiosos hayan conectado con lo telúrico-místico y traten de restaurar su talante y hasta sus ritos.

#### **1.4. Religiosidad hinduista**

Respecto al hinduismo se puede decir que no es una religión sino una familia o mosaico de religiones que se han ido sucediendo en el sub-continente de la India, desde el neolítico (desde el 3000 a.C. hasta la actualidad), por eso no es fácil ofrecer una visión unitaria de sus presupuestos y experiencias básicas, aunque en su proceso pueden distinguirse, según Pikaza, tres momentos fundamentales.

El primero un trasfondo materno de tipo cósmico, acaecido antes de la invasión de los arios o indoeuropeos (en torno al 1500 a.C.), habitaban en la India pueblos de otras etnias, que desarrollaron diversas culturas que tuvieron una visión matriarcal de Dios y concibieron la religión como experiencia de inmersión del ser humano en los poderes vitales del cosmos.

El segundo momento, con los invasores arios, que introdujeron una visión más patriarcal de Dios (o de los dioses) con su cultura guerrera y crearon un sistema religioso y social de “castas” que ha permitido que grupos muy distintos hayan pervivido sin destruirse sobre un mismo territorio. Desarrollaron un esfuerzo especulativo, empeñándose en resolver la cuestión del karma o suerte del hombre sobre el mundo.

En esa perspectiva se destacan los diversos tipos de búsqueda interior, de carácter contemplativo (de unión panteísta con la totalidad), lo mismo que las grandes “herejías” entre las cuales se encuentra el budismo.

Y un tercer momento la situación actual, a partir del siglo I-II d.C, en el que una parte considerable de la tradición hindú más moderna, sin perder la fuerza especulativa del momento anterior, ha recuperado el trasfondo materno (culto a

la diosa) y ha expresado lo divino en formas personales (Vishnú o Shiva) o creado formas de simbiosis abiertas todavía.

Para los hindúes la pregunta de Dios resulta secundaria, pues ellos se han fijado de manera preferente en la condición humana que consideran sagrada. Más que la existencia o no existencia de Dios o unos dioses, el hinduismo valora el sufrimiento y esclavitud, la liberación y plenitud del ser humano, por eso se podría afirmar, según Pikaza<sup>65</sup>, que el hinduismo es un humanismo sagrado. En este sentido, para los hindúes el hombre es divino en cuanto forma parte de una realidad sagrada que lo engloba todo; es divino por hallarse inmerso en un gran proceso cósmico donde pueden distinguirse cuatro momentos que forman los artículos de fe o los presupuestos de toda su experiencia. Pero, en otro sentido, afirma Pikaza que el hombre hindú se siente totalmente humano porque lo humano y lo divino son inseparables.

Para el hindú su visión del hombre implica siempre cuatro principios, el samsara, un mundo de apariencia que gira sin cesar. El hombre se halla inmerso en el ciclo de existencias que giran, sin principio ni meta, sin solución posible. Los hindúes aceptan en un plano ese eterno incesante de violencia pero en otro quieren superarlo por la liberación final. Según ellos no se puede hablar de creación estrictamente pues no hay un Dios consciente y personal sobre el destino y sea como fuere la vida humana está hecha de muerte.

En el fondo el mayor y único pecado del hombre es haber nacido en este mundo aunque ese pecado al mismo tiempo le permite disponer de oportunidades para iniciar un camino de liberación de la muerte; el Karma, una ley de vinculación universal en el que las vidas no se mueven de manera caprichosa o arbitraria sino que existe una ley universal llamada Karma que todo lo vincula, una causalidad psicológica que explica y condiciona todos los procesos de la realidad profunda.

Por eso lo que ha de ser en el futuro está determinado por aquello que ahora somos y hacemos, no hay nada irracional, ni influjo de dioses o diablos externos, el ser humano es parte del proceso de la vida sagrada. Solo en ella uno puede y debe liberarse; el Dharma, conciencia o religión, en el que todo está inmerso en la ley del Kharma aunque el hombre lo sabe y lo conoce. Dharma es esta conciencia divina del hombre, su capacidad de saberse más allá del tiempo que todo lo destruye.

Esta es la primera norma de conducta, el principio de toda moral religiosa, aceptar lo que se es, sabiendo que uno no ha surgido de la nada ni tampoco del puro azar o de un destino carente de sentido, pues en cada hombre se expresan y concretan todos los procesos de existencia del pasado, conforme a la ley de las reencarnaciones; y por último el Moksa, camino y meta de

---

<sup>65</sup> PIKAZA, *Religión y globalización*, p. 113.



liberación. El hinduismo es dialéctico, por un lado afirma que el hombre se encuentra atado a la rueda del samsara (al karma de las reencarnaciones) y, por otro, añade que aceptando y realizando su dharma se puede superar la angustia del destino alcanzando así su liberación. Moksa, significa en el fondo, salir del samsara, romper la rueda de la ley cósmica.

Estos cuatro aspectos se condensan en el mito del alma desterrada, según el cual el hombre es más que una parte de este cosmos, más que un simple elemento de la totalidad sagrada de la naturaleza. Por una parte es cuerpo inmerso en el ritmo de vida y muerte de la Tierra y por otra, es alma desterrada en la cárcel de su cuerpo mundano. En este sentido y una vez que se afirma la grandeza superior del alma, la forma de existencia corporal empieza a interpretarse como cautiverio.

El humano es más que un simple ser de muerte, es divinidad caída, por eso sufre en el mundo, su cuerpo, un campo de desdicha, y el ciclo de reencarnaciones, un castigo. A través de un proceso de conocimiento, el ser humano intentará llegar a su principio, recordar su origen recobrar su divinidad, sólo por ese proceso de ascenso e iluminación, superando su cárcel del mundo alcanzará lo divino.

Este mito dualista, con la dicotomía de alma y cuerpo y la salvación interpretada como salida del mundo, se encuentra actualmente en crisis, tanto desde el materialismo moderno como desde la experiencia de unidad antropológica de las religiones bíblicas. Así se puede hablar de una “globalización espiritual” propia del alma que se eleva sobre el mundo y encuentra su verdad (salvación) en lo eterno<sup>66</sup>.

El humano, según la visión hinduista, constituye una entidad interior, perdida y desterrada en la cárcel material del mundo, pues cárcel es el mismo proceso de vida en el cosmos, con el alma condenada sin cesar a reencarnarse, hasta que pueda volver a lo divino, en liberación que solo podrá lograrse a través de una búsqueda interior de purificación y trascendencia.

El mundo es cárcel, visión negativa del mundo, por la ley fundante (Karma) el humano se halla inmerso en la gran red de la causalidad universal, sujeto al horror de una repetición en la que todo muere para renacer y morir nuevamente. Esa ley y repetición se experimentan como infernales, signo de condena perdurable para los humanos.

El hombre, un ser caído. Desde el momento en que este cosmos se interpreta como cárcel, la vida actual se muestra dislocada, salida de su sitio, desgajada de su centro, arrancada de su propia plenitud y de su esencia. Por su misma dualidad interna, descubriendo y aceptando su dharma (forma de vida actual),

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 115.

el hombre descubre y confiesa que su realidad interior es más que mundo, más que un trozo de naturaleza que rueda inexorablemente en círculo de muerte.

Liberación, quien reconoce su caída se encuentra ya dispuesto a superarla. En ese aspecto, la actitud hindú rompe con el plano de la tragedia y su finalidad catártica (que el hombre sufra sin más con dignidad). Por encima de la tragedia está el dharma, aceptar el destino para superarlo, asumir la propia suerte de las reencarnaciones para de esa forma trascenderla, encontrando y recorriendo el sendero de la liberación definitiva.

Este descubrimiento de la interioridad lleva a la superación de la cárcel cósmica y abre al hombre hacia un espacio de sacralidad eterna. La religión es el despliegue espiritual, interior, del mismo ser humano, la profundidad misteriosa de una vida que, superando la multiplicidad del mundo y sus reencarnaciones, se encuentra a sí misma en lo absoluto.

De esa manera el despliegue religioso es un cultivo de la inmanencia, un proceso de concentración del creyente que trasciende los estratos más externos de la vida, las impresiones pasajeras y los deseos egoístas, alcanzando de esta forma lo sagrado, integrando el Atmán (vida interior de cada uno) en lo Brahmán (vida interior universal, lo divino).

Consiguientemente, la religión se concibe como experiencia de libertad, un camino de conocimiento y trascendencia interna, siendo su finalidad siempre la misma, que el humano se libere o emancipe, desligando la hondura de su alma (Atmán), sacándola del mundo de opresión y dispersión en que se encuentra encadenada. Centrándose en sí mismo y superando sus condicionamientos mortales, el Atmán descubre su verdad divina, su identidad con lo Brahmán.

Existen tres tipos básicos de hinduismo, uno, clásico, que constituye el modelo más extendido dentro de la India, centrado en la vinculación ritual (sacral) del hombre con lo divino, en el que a través de una intensa transformación de la experiencia religiosa, ponen de relieve la unidad divina de la realidad.

En esa línea se acentúa el carácter monista de la realidad, en el que todo se identifica y se une en lo divino, pudiéndose hablar de una visión pan-hénica (todo en uno) y mística de la religión, entendida como integración del ser humano en el misterio superior de la totalidad sagrada. Al romper las barreras de su individualidad, el humano se descubre identificado con el todo (Brahmán), tanto en clave diacrónica (en su alma desemboca el alma y vida de miles de vidas anteriores) como sincrónica (el individuo forma parte de un Todo abarcador universal, divino).

La finalidad de la experiencia religiosa no consiste en esperar la revelación de una palabra que viene desde fuera, ni dialogar con un sujeto divino trascendente sino que ésta se dirige a liberar la vida interna del hombre

esclavizado, llevándola a un estado de trascendimiento donde el alma se ensimisma en lo absoluto, aunque el camino que toma esta mística pan-hénica es variada.

Un segundo tipo de hinduismo es el de interioridad sin dioses, del samkhya al budismo, en el que se pasa del concepto “todo es Dios” al de “nada en particular es Dios”, siendo varias las tendencias o caminos de interpretación religiosa que han avanzado en línea atea.

Y un tercer tipo se encuentra la tendencia personalizante, religiosidad bhakti. El hinduismo ha sido una religión de castas o grupos, pues la experiencia interior (dharma) sitúa a cada uno en su lugar social de modo que han podido coexistir modelos y niveles religiosos muy distintos dentro de un mismo espacio geográfico y cultural. Por una parte, la mística pan-hénica es más propia de una aristocracia espiritual de brahmanes no siendo fácil que se extienda entre el pueblo, sin embargo, se ha extendido en la India un tipo de religión universal y más personalista, abierta a todas las clases sociales, partiendo del afectivo con Dios.

Esta visión, según Pikaza<sup>67</sup>, lleva al culmen de la experiencia hindú emergiendo una figura personal de Dios que vincula a sus devotos, les ofrece su cariño y les pide una respuesta de entrega y confianza. Aunque el camino sigue abierto la profundización de esta línea, explorando el sentido de la personalidad de Dios y los momentos de su encuentro con los hombres los hindúes habrían desarrollado un tipo de religión más teológica y personalista.

Todos estos modelos de religiosidad hindú ofrecen caminos intensos de búsqueda interior a todos los seres humanos aunque presentan algunos peligros como que estas religiones tienden a reprimir o desvalorar la medicación cósmica de tal manera que a partir de ellas no se podría hablar de globalización (unificación humana) a partir del cosmos.

Desde el momento en que el mundo se entiende como malo, la experiencia sagrada seguirá el camino de la búsqueda interior.

La religión se identifica con el proceso de la vida interior y no con el esfuerzo de búsqueda histórico/social de los hombres, los grupos sociales, los pueblos, de ahí que en su forma clásica el hinduismo se haya vinculado al sistema de castas. La liberación humana no consiste en transformar el mundo ni en cambiar la historia (con sus castas sociales) sino en superarla.

Otro peligro consiste en que estas religiones cultivan una experiencia de sobrepasamiento interior, creen en un tipo de más allá, en el nirvana o aniquilación salvadora, en lo absoluto divino o unificación liberadora con el fondo sagrado de la realidad. De esa forma en su despliegue más profundo

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 119.

tienden a convertirse en una experiencia para minorías elitistas que deja a los restantes hombres y mujeres en manos de su propio destino en el mundo.

Y otro peligro estaría en la acentuación que estas religiones realizan respecto a la inhabitación universal de lo sagrado. El hombre religioso vive envuelto en un poder más alto, inhabitado o traspasado por la realidad suprema que habita dentro de su alma (Atmán). Por eso, aquello que mirado desde el punto de vista humano es producto de su propio esfuerzo, viene a desvelarse en otro plan como revelación o presencia superior del misterio. La pura acción viene a presentarse como pasividad pura.

El sistema de castas<sup>68</sup> tiene raíces y aspectos religiosos, sociales y políticos a las que se añaden desde el principio elementos de tipo económico (e incluso racial).

Los arios impusieron su soberanía sobre el conjunto social en un proceso de expansión y simbiosis aunque sin mezclarse del todo con el resto de la población de manera que han quedado aislados, permitiendo por su forma de entender la religión y las castas sociales, la supervivencia y convivencia pacífica con los demás grupos sociales que en otras circunstancias hubieran sido asimilados a la fuerza o destruidos.

De esta forma, la India ha interpretado y potenciado las diferencias sociales y sexuales desde una perspectiva religiosa, permitiendo que cada individuo y familia asuma el lugar y la forma de vida en la que ha nacido (su casta, su sexo y labor), dentro del conjunto orgánico donde los diversos miembros del cuerpo se necesitan, siendo distintos y cumpliendo cada uno una función determinada, lo que significa que el destino actual de los humanos, su sexo y forma de existencia, está determinado por su Karma. En este sentido y según este concepto de castas, cada cual nace en la casta que merecen sus vidas anteriores y sólo la fidelidad al propio dharma (a la propia condición o casta) permite a cada hombre o mujer renacer en una casta más alta hasta liberarse plenamente cuando acabe su forma de existencia humana.

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 121. Los **Brahmanes**, portadores de la sabiduría, magos y sacerdotes, son los encargados de realizar los ritos sagrados, manteniendo la cultura espiritual del conjunto de la población y representan la grandeza de la sabiduría originaria y, en algún sentido, aparecen como representantes del Dios supremo (Júpiter, Várana), tienden a ser gobernadores y guías del conjunto de la población, formando lo que suele llamarse el “primer estado”; los **Ksatriyas** o guerreros, son los portadores de la fuerza de Dios, forman el orden de la nobleza laica o la caballería y están encargados de mantener el orden político, formando “el segundo estado”, tiene su propio Dios (Marte, Indra); los **Vaysas** o trabajadores, están vinculados a la divinidad de la Tierra (agricultura y pastoreo) y a los negocios, constituyendo la mayoría de la población que vive del trabajo y que alimenta, con el excedente de su producción, a las dos castas anteriores, tienen su propio dios (Jano y luego Quirino) como representante del orden social más extenso, formando “el tercer estado”. Al lado de estas castas principales, hay otras castas que forman parte del gran grupo de los **Sudras**, sometidos, metecos o esclavos, el “cuarto estamento o estado”, constituido básicamente por habitantes de los grupos sometidos de la Tierra, que se convierten en servidores de los tres órdenes previos de arios (invasores indoeuropeos) que aparecen como los únicos nobles o libres.

El hinduismo es, por tanto, un organicismo sacral, abierto a liberación (salvación) escatológica y cualquier rechazo a su propia condición significa rebelarse contra el sagrado destino (karma), rechazando de esa forma el propio dharma, para recaer tras la muerte en estados inferiores de existencia. Solo hay una forma de alcanzar la libertad y es que cada uno acepte su propia condición y busque a partir de ella un nacimiento superior en el camino mismo de la vida.

Para el hinduismo, en general, los hombres y mujeres no son individuos (en sentido estricto) sino momentos de un proceso vital y espiritual, de ahí que nadie decide y define para siempre su destino en las fronteras de una historia limitada, pues todos se encuentran inmersos en una rueda inmensa.

El ser humano es resultado y parte de un proceso universal, por eso haga lo que se haga nunca es irremediable, ni se merece el infierno final a través de una sola vida pervertida, porque la vida continua y aquel que le suceda (que recoja su vida) en el proceso de las reencarnaciones podrá reparar sus errores.

Sudras y mujeres no pueden alcanzar su libertad final en cuanto tales pero pueden y deben mantenerse fieles a su propia condición femenina para reencarnarse tras la muerte en un varón o casta más elevada para acercarse así a la librad definitiva.

La hondura del ser humano (atmán) no es masculina o femenina, de una casta u otra sino que se identifica con lo brahmán, es decir, con el ser definitivo (el espíritu, lo divino, lo nirvana) pero lo masculino expresa un estadio superior en el proceso de liberación. Las mujeres por fidelidad religiosa a su destino, las mujeres han de comportarse como sometidas.

Los hindúes viven en dos mundos, en el exterior o fenoménico es preciso que el varón domine y la mujer esté subordinada pero en el más hondo o verdadero las mujeres son igual que los varones, participan de su mismo destino de liberación aunque se encuentran por ahora en estados inferiores.

El guerrero hindú no sacraliza la guerra, ni la toma como servicio de Dios sino como expresión de fatalidad cósmica, en un mundo y orden social que está de hecho dividido en castas, grupos, naciones y estados que combaten entre sí en guerra de hermanos.

En un nivel, todo lo que existe sobre el mundo es guerra, competencia, lucha, conforme al principio del samsara aunque las cosas, según Pikaza<sup>69</sup>, en su fondo divino nada es guerra, todo está envuelto y fundado en la paz que en moksa o liberación sagrada.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 125.

El hinduismo moderno se encuentra representado por la Bhagavad Gita, la canción del Bienaventurado que es una condensación y especie de condensación de diversas escuelas y tendencias anteriores.

La religión india siempre ha respaldado y sostenido la violencia estructural y marcial de la sociedad pero ya en el siglo VIII a.C. los renunciantes organizaron una crítica disciplinada y devastadora de esta agresión inherente, retirándose de la sociedad sedentaria para adoptar un estilo de vida independiente. La renuncia no era una mera renuncia de la vida, pues en la India el ascetismo casi siempre ha tenido una dimensión política y a menudo ha inspirado una reevaluación radical de la sociedad<sup>70</sup>.

La vida del hombre sobre el mundo es guerra, una fatalidad propia de su forma de ser, es una división. Esto significa que el guerrero, conforme a su casta y condición, puede y debe combatir, pero sin que el combate le venza o domine por dentro. Dios no quiere que el ser humano cambie externamente nada sobre el mundo sino que ha de dejar que la vida sea, descubriendo en cada cosa, la paz de lo divino, sin pasión alguna.

La Gita no pretende humanizar la guerra aunque sí la relega a un nivel inferior, por eso, el buen guerrero actúa como autómatas, no para introducir su religión en la guerra sino para centrar su mente en la religión mientras sigue en la guerra. La Gita ha tomado la guerra como un mal fáctico, de la parte inferior del hombre, mientras la superior habita en lo divino.

Los restos arqueológicos de las excavaciones realizadas desde el año 1920 en Mohenjo-Daro (valle del río Indo), Harappa II (Punjab), Chanchu-Daro II (Sind), etc. demuestran una religiosidad telúrica por las numerosas figuras femeninas de terracota o loza halladas, sus representaciones en sellos, su vinculación a la diosa madre Tierra con la fertilidad agraria junto a la que suele aparecer una figura humana masculina, itifálica, sentada en posición (de loto) de los yoguis indios (dios Rudra-Siva).

Puede decirse que el indio es el pueblo más espiritual de los existentes. La India es como una tierra sagrada, cuna del hinduismo, budismo, jainismo, sikhismo, etc.

El hinduismo no constituye una unidad monolítica, tal y como se ha mencionado anteriormente, sino que es más bien constituye un mosaico de religiones locales y supralocales, carentes de dogmas y de una jerarquía central y centralizadora y en donde caben ingredientes preindoeuropeos (religiosidad telúrica: la cultura de Moheo-Daroy Harappa, lo drávida, etc.), islámicos, creencias politeístas, henoteístas, panteístas y hasta ateas, etc. No

---

<sup>70</sup> Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, 2010, p.74.



hay un credo religioso sino incontable, tanto como grupos y, por descontado, ninguno enunciado con una formulación intelectual fija y definitiva.

Sin embargo, el indio es capaz de concebir su caleidoscopio como una unidad e incluso mantenerla a lo largo de los más de tres milenios de su religión debido esencialmente al eclecticismo del talante indio predispuesto a integrar elementos heterogéneos y hasta aparentemente contradictorios, fenómeno llamado inclusivismo<sup>71</sup> o tendencia a incluir. También es debido a que el hinduismo más que una doctrina es una realidad viva, un camino existencial y, por su tendencia a escoger como punto de apoyo representativo, un sistema filosófico-religioso, determinado y a ensamblar sincréticamente en el mismo los elementos extraños, convertidos de ordinario en símbolos.

A pesar de todo ello, su tolerancia, ya tópica, se resiente gravemente con más frecuencia de la debida, basta recordar las luchas religiosas de los hindúes contra los musulmanes, contra los sikhs, etc., así como los graves impedimentos que ponen contra el derecho de residencia a sacerdotes y religiosos cristianos o la opresión que vienen padeciendo millones de indios debido a la estructuración socio-religiosa en castas.

Como las demás religiones de la constante celeste y étnico-política, el hinduismo es politeísta, sólo en los 1028 himnos del Rigveda figuran 3339 dioses, suelen hablarse de unos 330 millones de deidades hindúes, pues hay un dios o una diosa para cada aspecto de los fenómenos atmosféricos, de la naturaleza, de las necesidades y actividades de los hombres, para las incontables localidades, montañas, ríos, etc., de la India.

La India era politeísta en sus orígenes y lo sigue siendo, ha tendido a considerar lo divino en virtud de la maternidad de ahí la existencia de tantas diosas, supervivientes de la religiosidad telúrica preindoeuropea aunque en los Vedas, obra de los indoeuropeos en la India, casi todas las deidades son masculinas.

Sin embargo, como en la religiosidad telúrico-mistérica, en cuanto creencia en muchas deidades pero subordinadas casi siempre a una principal, que es de hecho a la que interesa, ora, etc, un panteón politeísta pasa a convertirse en monoteísta en la creencia y praxis más o menos duradera del creyente. Es posible que el henoteísmo hindú sea una supervivencia del existente en la religiosidad telúrica, preindoeuropea, de la India o tal vez una creencia intermedia entre las más o menos monoteístas anteriores a las invasiones indoeuropeas y el politeísmo indoeuropeo.

En cuanto al monismo panteísta hindú, a veces, parece pasar del concepto impersonal de lo divino al teísmo o concepción personal de la divinidad.

---

<sup>71</sup> Tecnicismo promovido por Paul Hacker desde el año 1977, cf. G. Oberhammer (dir.), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Institut für Indologie, Viena, 1983.



El ateísmo puede ser considerado como una especie de constante en el hinduismo pues, el budismo es ateo y en parte también lo es el jinismo, aunque su ateísmo es de signo distinto al occidental en cuanto no aboca hacia el mundo y lo mundano, sino que aparta de ello.

El budismo inicialmente y siempre de modo prevalente, fue y es un monacato pero tanto el budismo como el jinismo son ramas desgajadas que se han desarrollado de forma autónoma.

El hinduismo es la forma más antigua y representativa de panteísmo, pues es todo un sistema religioso o filosófico que afirma la identificación de todo cuanto existe con lo Uno, o lo Absoluto, lo Todo, al mismo tiempo que diviniza eso Uno-Todo, a lo cual aplica los atributos del Dios personal.

El eclecticismo y sincretismo hindú se viene a expresar por la palabra sánscrita masculina Avatâra que significa descendido, bajado. La creencia hindú coincide en afirmar que una divinidad (Visnu, Krisna) desciende sobre algo o alguien cuando declina la justicia, o sea, se generaliza la corrupción e inmoralidad, de ordinario en cada Edad de Hierro o final de cada ciclo cósmico, y lo hace para influir benéficamente, sobre todo con su ejemplo, en la vida de los individuos y en la sociedad.

La creencia en los avatâras y en su reaparición periódica parece ser el resultado de la confluencia de dos creencias hindúes, la de los ciclos cósmicos y la de la reencarnación de las almas.

Parece bastante demostrada la condición básicamente tripartita tanto de la religión como de la sociedad indoeuropea<sup>72</sup>, manifestada en la India con bastante claridad, como así lo muestra la división de la sociedad en tres castas principales, la trifuncionalidad de sus deidades (soberanía mágico/religiosa, dioses guerreros y dioses de la fertilidad-fecundidad), los tres pecados de Indra, reflejo de las tres funciones (orden religioso, ideal guerrero y la fecundidad), etc. De ahí que el panteón hindú suela estar presidido por una tríada divina, Varuna, Indra y los dos Asvin en los orígenes.

En cuanto a esas deidades, Visnu es un dios bueno para el hombre, ayuda a Indra, el dios más popular en su lucha con el dragón, y es el conservador del universo, convirtiéndose desde el s. IV a.C. en el dios supremo universal (henoteísmo) e incluso en el dios único (monoteísmo) para varias sectas visnuista.

---

<sup>72</sup> Cf. G. DUZMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruselas, 1958; Id., *Los dioses de los indoeuropeos*, Seix Barral, Barcelona, 1970. Cf. en C. S. Littleton, *The New Comparative Mythologie; An anthropological Assesment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley, Los Ángeles 1966. La presentación cronológica de los estudios de Dumézil y el análisis de las críticas que se le han formulado, al menos varias ciertamente con fundamento. La mitología védica es demasiado compleja y libre como para adaptarse a un esquema tan rígido, sobre todo en todos sus detalles.

En contraposición a Visnu, se encuentra Rudra un dios demoniaco, transformador que deshace y rehace la vida mientras que Siva es presentado como un dios benévolo, de la gracia, del amor, etc, que está relacionado con la fertilidad/fecundidad y con la renuncia ascética.

Otro aspecto de la religiosidad hindú está el tantrismo cuyo punto de partida se encuentra de la complementariedad con dos principios considerados base y coordinadores de todas las manifestaciones cósmicas y mentales del mundo, el principio masculino o la conciencia cósmica y el femenino o la materia/energía, las fuerzas cósmicas.

El tantrismo trata de provocar vivencias de especial intensidad empleando como recursos los mantras, sometimiento a lo apariencial, sensorial, por medio del cual le permite estar en armonía perfecta consigo mismo, con los demás y con el universo, encontrándose su eficacia en la rectitud de intención y sobre todo de perfección de su recitación.

Otro recurso radica en el mándala, figuras generalmente geométricas en las cuales se insertan distintas categorías de budas, espíritus, etc., y se usan como soporte para la meditación y medios para sintonizar plenamente con uno mismo y con todos los seres. Otro recurso son las mudra usados por su mágica capacidad evocadora de determinados estados mentales.

El saktismo, marcado por el signo femenino, es la representación de la energía y potencia divina, de su poder creador y renovador de todo.

En nuestro tiempo la condición étnico-política del hinduismo va perdiendo algo de su vigor anterior como consecuencia de la legislación civil y de los mismos condicionamientos religiosos, por ejemplo, en Assam, región y estado autónomo al nordeste de la India, basta que un clan, tribu, etc., acepte algunas costumbres hindúes para que se convierta en una subcasta más y quede incorporado al hinduismo.

Algunos de los rasgos que reflejan la pertenencia del hinduismo a la constante de las religiones étnico-políticas están el desconocimiento de la fecha de nacimiento como religión, la consideración oficial de ateos a aquellos que no poseen la ciudadanía (los no integrados a las cuatro castas), el clasismo de la ética hindú, adaptada a la estructuración de castas, la ausencia de proselitismo formal, debido a su pertenencia por nacimiento, y la existencias de castas y subcastas (unas 5000).

La casta es un grupo corporativo cerrado, hereditario, con costumbres propias respecto a la alimentación, al matrimonio, que debe ser endogámico, con vestidos, ornamentos y señales distintivas de cada una de ellas a fin de evitar el trato indebido y el consiguiente contagio socio-religioso.

La identificación de color y castas es sin duda una designación de resonancia racial y también social, pues el color blanco, rojo, azul y negro es el distintivo tradicionalmente correspondiente a cada una de las cuatro castas.

En la India casta significa uno de los cuatro grupos en los que tradicionalmente están divididos los indios no marginados en lo social ni en lo religioso. Suele decirse que hay unas 5000 subcastas aunque con este número se alude a los jati, o sea, los incontables especies, clases de hombres o grupos sociales de índole profesional, asentados en sus respectivos territorios. Algunos de ellos no pertenecen a ninguna casta son aborígenes, pero son grupos cuasigremiales de estructura tan rígida que los occidentales pueden confundirlos con subcastas. La concentración urbana de nuestro tiempo está facilitando la mezcla y hasta el tocarse entre personas de castas distintas.

Los dâsya era la designación de los autóctonos, vencidos, de religiosidad telúrica, los de piel negra, evidentemente mucho más morena que la de los indoeuropeos, invasores, más o menos rubios, de religión celeste y étnico-política, los ârya de donde arios, que comprenden las tres castas superiores.

Los ârya vencedores se estructuraron en las tres primeras castas, los brâhmanas, o sacerdotes e intelectuales, encargados de la realización y transmisión de la doctrina religiosa y de los ritos tradicionales. Actualmente no suelen poseer poder político pero su influjo es enorme, tal vez mayor que antes, por la vigencia de sus creencias, sistema de vida (vegetarianismo, no violencia, respeto de la vaca, etc.).

Un brâhmana dedica unas tres horas diarias a la celebración de sus ritos particulares de reglas complicadas y minuciosas y, no obstante, puede declararse ateo.

La segunda casta, los Ksâtriyas, o los nobles y guerreros, detentores del poder temporal, de las funciones administrativas, judiciales y de gobierno. A esta casta pertenecieron los fundadores del budismo y del jinismo.

La tercera casta, los vais'yas, cuya función y competencia de casta abarca la agricultura, la ganadería y el comercio.

La cuarta casta, los s'ûdras o menestrales, servidores, encargados de los trabajos necesarios para asegurar lo puramente material de la colectividad y cuyo destino natural es servir a las tres castas superiores. Los sudras, convertidos al cristianismo (el 50% de los cristianos) se llaman dalits, palabra que de suyo significa <<oprimido>>. A veces basta que alguien de una casta superior vea a un dalit para que necesite purificarse.

La participación en la tradición hindú es plena únicamente para las tres castas superiores, solo ellos son propiamente ârya/arios, nobles y dwija o nacidos dos

veces, es decir, contando el nacimiento natural y el nacimiento espiritual, propio de todas las religiones con iniciación.

Los parias o sin casta, descastados, que carecen de derechos cívicos y oficialmente de religión, es un término tamul, nombre europeo de los llamados asprisya, intocables por los indios. Los de las castas superiores no pueden entrar en la casa de un paria, ni en un lugar donde esté un paria, ni comer en su presencia, ni recibir nada de sus manos, ni utilizar algo usado, etc. En algunas regiones de la India pueden salir de sus chozas y andar por las calles solo por de noche.

Esta discriminación sociopolítica recibió pronto su respaldo religioso, a través de la procedencia divina de cada casta y la creencia en lo <<karma (neutro)>> y su consecuencia.

En lo primero aparece ligada a las diferentes partes del cuerpo de Púrusa, el hombre universal, prototipo, el arquetipo: la cabeza/boca (brâhmanas), los brazos (Ksâtriyas), las piernas (vaisyas) y los pies o, mejor, la tierra pisada por los pies (sudras).

En lo segundo, según sea lo positivo o negativo lo karma, el alma se reencarna en una casta superior o inferior, e incluso en un animal. Lo Karma hace que el ser, situación, posición social, conocimientos/ignorancia, bondad/malicia, etc., de una persona estén condicionados por el comportamiento de su alma en sus existencias anteriores, así como que su conducta en la vida actual determinará las condiciones de su existencia próxima.

La aspiración de todo hindú es la fusión con Brahman a la que la mayoría llega a esa cima siguiendo los vericuetos de numerosas reencarnaciones, aunque el sâdhu o prácticamente de la renuncia a todo lo que no es divino prefiere llegar por un atajo mucho más recto, aunque más penoso.

El que practica la sannyâsa se llama sannyâsin (renunciante, asceta), también sâdhu, dos designaciones genéricas de la misma realidad, prácticamente sinónimas, si bien la segunda es mucho más conocida en Occidente.

El sâdhu socialmente se halla al margen de las castas y, en cierto modo, en contra de ellas, más aún se les enseña a ir más allá de la misma religión en cuanto sistema, a la identificación con Brahman por sí mismo, de ahí que fueran dos sâdhus los iniciadores de los dos principales ramas heterodoxas del hinduismo (el budismo y el jinismo).

El talante anárquico cuestiona teórica y prácticamente el sistema religioso constituido, tradicional, del cual son celosos guardianes los brâhmanas, quienes sujetos por el rígido refuerzo socio-religioso de las castas vienen actuando de contrapeso y apaciguador en momentos de tensión religiosa.

En el hinduismo, la vida moral está regulada no por la voluntad de un Ser superior, Dios, ni por la bondad o malicia objetiva de las cosas y acciones en sí mismas, sino por la ley del karma, que de algún modo es inercial, mecánica. Se trata de una religión étnico-política aunque no se limita a enseñar que cada grupo o cada pueblo tiene su dios o dioses, válidos para él y solo para él, y que cada religión posee eficacia salvífica para sus miembros.

El hinduismo ha dado un paso decisivo, pues cree en la igualdad de la divinidad suprema de todas las religiones existentes y posibles, así como en que todas las religiones son igualmente válidas y salvíficas.

El hinduismo extiende la conjunción de lo Uno que es continuamente cambiante, a la religión con su variedad de religiones equiparables. En este sentido entiende a las religiones como distintos caminos o senderos que convergen en la misma cima, lo divino. Se diversifican de acuerdo con el contexto sociocultural y la evolución mental, espiritual, de los diferentes pueblos, como la luz encerrada en un fanal poliédrico, cuyas caras están cubiertas de un vidrio de distinto color<sup>73</sup>.

Todas las religiones son verdaderas e igualmente válidas o eficaces en orden a conseguir la salvación, la inmersión en lo divino, la unión mística en el más acá y sobre todo la definitiva fusión con Brahman en el más allá de la muerte.

Dentro del hinduismo hay una corriente relativamente fuerte que afirma la igualdad de todas las religiones y de su eficacia salvífica, pero insiste en la dimensión étnico-política de la religión, es decir, los indios deben procurar ser hindúes porque el hinduismo, a pesar de sus limitaciones, es la religión tradicional de su pueblo y cultura.

La igualdad salvífica de las religiones se apoya también en la concepción hindú de la revelación divina. Los hindúes consideran los textos sagrados como exhalados por Brahman en forma de palabras que los videntes vieron o conocieron por visión directa y que, desde ellos como primer eslabón de una cadena de ecos, se fueron transmitiendo por audición u oralmente de generación en generación hasta que fueron escritos en época relativamente tardía.

El hinduismo clásico describe a los fundadores de las restantes religiones: Jesucristo, buda Mahoma, etc., como videntes de la misma realidad divina que la han expuesto desde otra perspectiva y en otros idiomas por la necesidad y a fin de adaptarla a otras circunstancias socioculturales y étnico-morales<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> *El evangelio de Ramakrishna* p.33.

<sup>74</sup> Cf. H. COWARD, *Pluralism. Challenge to World Religions*, Orbis Book, New York, 1985, pp. 64-65.

### **1.5. Religiosidad China**

En cuanto a la religiosidad de China cabe decir que sus fronteras son naturales y casi siempre no fácilmente franqueables. Los sistemas montañosos muy altos al sur, las extensas regiones desérticas del oeste y el mar del norte y del este hicieron prácticamente imposible o, al menos, muy dificultosa la circulación de personas, pueblos y de corrientes religiosas e ideológicas. A juzgar por los documentos conocidos, así permanecieron durante los tres milenios anteriores a Jesucristo, por eso China ha sido y, en gran medida, sigue siendo un mundo aparte, en el cual hombres y mujeres han elaborado un sistema de pensamiento, de creencias y de vida específico, propio, y, ajeno, exótico, para el occidental europeo.

En los primeros siglos cristianos, el budismo pasó desde la India a China, donde adquirió un influjo notable, sobre todo a partir del s. VI. d.C. con el emperador Wu, fundador de la dinastía Liang, confuciano convertido al budismo.

Algo más tarde (año 845 d.C.) ordenó la demolición de 4.600 grandes monasterios budistas y de unos 40.000 establecimientos menores, la manumisión de unos 150.000 siervos de los centros budistas, la secularización de unos 260.000 monjes budistas y la confiscación de enormes extensiones de tierras. Aunque pueden resultar cifras algo exageradas, no obstante, viene a indicar el grado de difusión del budismo en China a mediados del s. IX.

Cuando se leen escritos filosófico-religiosos chinos se encuentran dificultades para encajarlos en alguna categoría concreta, pues no se identifica con nitidez si estos pertenecen a una categoría religiosa o filosófica.

No obstante, en todos se descubre un denominador común que precisamente es lo definitorio suyo y que aparece y reaparece con distintas matizaciones en Confucio (s. VI a.C.) y en su afán por la felicidad humana, en Mo Zi (s. V a.C.) y su búsqueda de la paz y del orden; en Mencio (272-289) y su énfasis en la bondad de la naturaleza humana, en el misticismo taoísta de Lao Zi (s. VII a.C.) y en su explosión de irracionalismo religioso; en Hsun Zi (también Hsum Tse, s. III. a.C.) y su autoritarismo en orden a mejorar, por medios del esfuerzo y del estudio, la naturaleza intrínsecamente mala, en los autoritarios o legalistas (Sang Yang del s. IV a.C.; Han Fei Zi del s. III a.C., etc.) y su totalitarismo, en los eclécticos de la dinastía Han (s. III a.C.), en el neoconfucianismo de la dinastía Song (s. X-XIII d.C.), en el despotismo pragmático de la reacción contra el neoconfucianismo (s. XVII ss).

Su denominador común, en gran medida exótico, para el pensamiento filosófico y religioso occidental resulta de dos ingredientes, por un lado, el utilitarismo hasta el punto de que a la pregunta: Tu doctrina del amor universal quizá sea buena, pero ¿de qué sirve?, el moísmo responde de boca de su fundador Mo



Zi, Si no fuera útil, yo mismo la desaprobaba. Pero ¿cómo puede haber nada que sea bueno sin ser útil?

Este pragmatismo explica que las doctrinas filosóficas-religiosas chinas sean todas de índole ética, reguladoras del comportamiento humano, en el ámbito sociopolítico (confucianismo, etc.) e incluso mágico (búsqueda del elixir de la inmortalidad en la tierra, sin morir: taoísmo, etc.). Además la motivación ética no se apoya en un imperativo categórico de alcance metafísico ni en creencias religiosas, como la gloria en la divinidad o la bienaventuranza tras la muerte sino en razones pragmáticas en cuanto que de otro modo no se consigue la felicidad individual, ni la armonía familiar, ni la paz, el bienestar social en esta vida.

Por otro lado, y a diferencia de lo que sucede en occidente, la estrecha unión e interdependencia de la política y la ética filosófico-religiosa que en China han caminado de la mano.

La plataforma socio-religiosa tradicional en China consta de algunos elementos básicos sobre y desde la que se levantan los dos sistemas ético-religiosos de origen chino: el confucianismo y el taoísmo.

Respecto al confucianismo cabe señalar que es la única tradición religiosa que hoy carece de templos, de clero, de voz institucional que la represente.

Confucio, su fundador se sabe hombre y sometido a las deficiencias humanas, aunque es el sabio chino cuyo pensamiento ha influido más profunda y duraderamente tanto en la cultura e ideas de su pueblo como en la idea de los chinos.

Confucio instituyó un sistema ético-político, no una religión, pues con sus enseñanzas pretendía no la salvación de los individuos tras la muerte sino el esplendor del Estado y de la sociedad mediante la renovación de sus miembros, la transformación de cada individuo en hombre superior, noble, caballero, a través de la educación total, es decir, una cierta disciplina, la bondad, el valor, la práctica correcta de los ritos de eficacia mágico-religiosa.

De esta manera cualquiera, al margen de su condición social, puede llegar a ser perfecto como hombre y como chino.

Confucio aceptó los valores o virtudes idealizadas anteriormente, pero las transformó en una ética de autonomía y responsabilidad personales con repercusión e irradiaciones directas en la misma familia y en la sociedad.

Dada su condición ético-política, el confucianismo asimiló de buen grado, tratando de vigorizar los cinco deberes o cinco relaciones incrustados en la estructuración quintuple enunciada y vigente de una forma u otra en China desde la dinastía Xia (2140-1711 a.C.), a saber, la relación de justicia entre el



príncipe o el gobernante y sus súbditos; la relación de mutuo respeto entre padres e hijos; las relaciones de respeto y veneración basadas en la edad o entre ancianos-jóvenes; la relación de lealtad entre los amigos.

Confucio cimienta y hace girar este sistema de relaciones, tradicional en China, sobre dos pivotes, la piedad, especialmente en su dimensión básica, y la ley o principio ético de la reciprocidad. Él no fue fundador de una nueva religión sino que acepta los cinco elementos constitutivos del pensamiento tradicional chino aunque no le llegaron a interesar las disquisiciones religiosas acerca de la divinidad y de los espíritus, incluso los censuraba.

Se preocupa del hombre, afirma la igualdad esencial de todos y trata de satisfacer el ansia de felicidad pero en cada instante de esta vida, de ahí que defina un buen gobierno como aquel que consigue hacer feliz al pueblo (Analectas 13,16).

Además de motivación ética en Confucio y en sus discípulos no se apoya en creencias religiosas sino en razones pragmáticas, en cuanto de otro modo no se consigue la felicidad individual, ni la armonía familiar, ni la paz social en esta vida, degenerándose en la zozobra, anarquía, guerra civil, etc.

Con el paso del tiempo, el confucianismo se convirtió de algún modo en una religión de Estado, se insertó en la religión nacional china. Las enseñanzas y el pensamiento de Confucio conformaron la mentalidad china, entre otras razones porque la dinastía Han (206 a.C. – 220 d.C.) encomendó la administración del Imperio a los confucianos y desde el emperador Wu (140-87 a.C.) hasta el año 1905 los funcionarios chinos eran nombrados de acuerdo con los resultados obtenidos en un examen no de las materias relacionadas con la competencia en el cargo sino sobre los Libros clásicos, considerados confucianos.

El confucianismo sigue siendo la ideología oficial o del Estado en Taiwán y, en nuestros días los confucianos tienen un altar en su vivienda, practican el ritual, conservan el ritual tradicional relativo a los muertos, tributan el culto doméstico al dios del hogar que, entre otras funciones, lleva la contabilidad de las acciones buenas y malas de los miembros de cada familia.

Tanto el confucionismo como el taoísmo pertenecen a las religiones de la interioridad pero al mismo tiempo mantienen un fuerte influjo de la experiencia cósmica, pues en ambas el hombre sigue internamente vinculado al despliegue cósmico, en una línea que quiere ser universal.

La cultura y la religión de China se encuentran por un lado muy centradas en su propia experiencia nacional, en su identidad de Imperio del centro de la Tierra pero que al mismo tiempo puede expandirse y ofrece una visión global de la existencia que puede aplicarse a todos los hombres en forma orgánica o jerárquica.

El confucianismo es una moral de equilibrio cósmico e integración social jerarquizada, según la cual, el hombre está inmerso en una totalidad sagrada cuyo signo es el cielo inmutable, paterno (lo divino) y cuya manifestación más importante son los antepasados. La esencia de la religión/moral confuciana consiste en mantener el orden originario, expresado en la constitución de la familia y en los valores eternos del gran cosmos celeste.

Los antepasados están representados como cielo y la vida social (y religiosa) se define por la relación entre los diversos miembros del conjunto social, estructurados de una forma jerárquica y polar. El confucianismo viene a presentarse como una religión del orden, las relaciones sociales, el mismo estado, se conciben en forma de familia con una estructura jerárquica de subordinación relacional donde los individuos se encuentran orgánicamente vinculados entre sí.

Por eso la veneración de los antepasados, relacionados con el cielo, está al servicio del orden establecido, de manera que en ella se funda un tipo de experiencia religiosa de tipo conservador, cuyos portadores son los miembros de las buenas familias, identificadas como aquellas que conocen y veneran a sus antepasados-padres a quienes conciben como mediadores básicos de sacralidad.

China se ha tomado como Imperio del Centro, representante de una Tierra que permanece inmutable y retorna al equilibrio después de cada invasión o cambio. El confucianismo se ha extendido como religión oficial de equilibrio cósmico y político, laboral y familiar, constituyendo, más bien, una experiencia de vinculación orgánica/sagrada con el todo cósmico y con los otros hombres, una visión sagrada del conjunto cósmico y social, de manera que parece moverse todavía en una perspectiva cercana a las religiones de la naturaleza que divinizan de manera radical el mismo cosmos donde el hombre se encuentra incluido. En esa línea, la religión confuciana viene a presentarse como una experiencia de globalización cósmico-familiar, donde el orden del Cielo (total originante) se expresa en una visión jerárquica del Estado y la familia.

El mismo ser divino, representado como Tian (Soberano, Cielo), se encuentra vinculado a los antepasados, garantes de la vida humana. Ellos, los que siguen viviendo tras la muerte, son fuente permanente de existencia, por eso reciben el encargo de vigilar y conducir a sus descendientes, ofreciéndoles su bendición si lo merecen<sup>75</sup>.

Hay que destacar las relaciones entre varones y mujeres que forman la raíz de la familia, expresan la unión primitiva de los contrarios y son un momento

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 139.

fundamental de la gran armonía cósmica, pero no son iguales, son necesarios pero no idénticos.

Confucio concebía a la mujer como el elemento irracional (vital) del ser humano, en el sentido complementario de la palabra, representando el polo receptivo (acogedor y fecundado) de la vida; por eso se halla subordinado al polo racional o masculino (fecundante) que, por su parte, sólo adquiere su sentido en relación a la mujer. Ella aparece como un ser terreno, oscuro, nebuloso, necesario para los trabajos de la casa y para el equilibrio de la vida y del amor entre los hombres, de ahí que sea necesaria y deba unirse de un modo polar al varón, que aparece como cielo, claridad diurna, vida social. Uno y otro, en su unidad inseparable, forman lo humano.

Varón y mujer son distintos de un modo polar y jerárquico, de manera que no puede darse el uno sin la otra y viceversa. Ambos son necesarios y forman un tipo de estructura que podría denominarse jerarquía de amor.

La mujer es signo del aspecto materno (material, terreno, oscuro) de la vida. Es necesaria para que el varón pueda desarrollar sus notas paternas (espirituales, celestes, luminosas).

De esa forma, el mismo ser divino, que es unión de cielo y tierra, armonía de contrarios, se expresa en la complementariedad amorosa entre varón y mujer, padres e hijos, etc. En este sentido, el ser perfecto es “un hombre de jen”, es decir, alguien que es agradecido con los antepasados, sumiso ante sus padres, respetuoso en su vida privada, honesto en sus negocios, fiel a sus amigos (o asociados). Jen es la experiencia y cultivo de la solidaridad familiar y cósmica que vincula a los humanos y a todos los seres en un mismo conjunto divino.

El confucianismo no conoce un Dios personal, el amor confuciano es un equilibrio que asume y expresa el sentido de las dualidades cósmicas, sociales y familiares.

El confucianismo tenía un carácter oficial y podía convertirse en esquema de administración y política. El taoísmo, en cambio, es una experiencia mística de inmersión cósmica que no puede interpretarse como razón de estado, pues supera el nivel de las razones estatales; lo que importa no es hacer y organizar el mundo con dureza o equilibrio desde fuera sino dejar que la vida sea, que seamos en ella, sin violencias ni imposiciones.

En esa línea el taoísmo ha podido pactar con el budismo, pues tiene una visión parecida sobre el carácter negativo de las acciones humanas, aunque los budistas tienden a ver este mundo como apariencia, eterno retorno de muerte, mientras que los taoístas lo entienden como armonía de vida. En esta línea se podría hablar de la globalización del Tao, principio y camino donde todo se condensa y vincula.

El mundo está hecho de polaridades y la primera es la que forman Cielo y Tierra, y al fondo de ellas como oscuridad primigenia, aparece el Tao, entendido como abismo, un caos en el todo se sustenta. Ese Tao-Caos se encuentra más allá de todas las armonías y así puede fundarlas a todas. Es Vacío, Silencioso, Solitario, como el Dios de algunas tradiciones, por encima del ser y del no ser, de todas las palabras. El Tao no es una cosa junto a otras sino la unidad de todas y así aparece como principio de vinculación de cuanto existe, por encima de todas las diferencias. De esta forma, por un lado, el Tao es distinto de todo pero, al mismo tiempo, se expresa e integra en una sucesión polar y jerárquica, que llega por el Cielo y la Tierra hasta el Hombre (monarca).

Este es el equilibrio universal que está más allá (antes) de todas las divisiones pero que expresa en forma de oposición, pues todo lo que existe en concreto es Yang (cielo, masculino) y Yin (tierra, femenina). Yang y Ying no son dioses ni cosas sino momentos polares de la única realidad, es decir, del Uno-Todo que se vuelve dualidad, alternancia de elementos. De esa manera al ser una expresión y experiencia del Tao, los hombres y mujeres se vinculan en forma global, todos ellos.

El Tao desborda las palabras, está más allá de la vida y de la luz, siendo vida y luz e todo lo que existe, conforme a un equilibrio que puede compararse al Logos o palabra esencial de los estoicos griegos.

El confucianismo quería ser y ha sido una ética política, un manual de sabiduría para gobernantes; por eso era realista y buscaba el amor (yen) o la armonía entre todos los vivientes. El taoísmo, en cambio, es una mística más que una política, una guía de vida para hombres y mujeres capaces de elevarse sobre el mundo de deseos que les amenaza (como el budismo).

El confucianismo nunca estuvo orientado hacia el individuo, siempre tuvo una inclinación política que pretendió nada menos que una reforma global de la vida pública. Su objetivo, sencillamente, era traer la paz al mundo<sup>76</sup>.

Los chinos creían que al principio de los tiempos los seres humanos eran indistinguibles de los animales. Los seres humanos evolucionaron de otro modo no por su estructura biológica sino porque cinco reyes que habían discernido el orden del universo y enseñado a hombres y mujeres a vivir de acuerdo con él se hicieron cargo de ellos. Crearon herramientas y la tecnología necesarias para una sociedad organizada e instruyeron a su pueblo en un código de valores que los armonizó con las fuerzas cósmicas.

Así, pues, para los chinos la humanidad no era ni un hecho fortuito ni un producto de la evolución natural, fue modelada y fraguada por gobernantes. Por lo tanto quienes no vivían en la sociedad china civilizada, no eran

---

<sup>76</sup> SCHWARTZ, *The world of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass, Londres, pp. 155, 157-158.

realmente humanos y si los chinos sucumbían al desorden social, podían recaer en la barbarie bestial<sup>77</sup>.

Los chinos estaban mucho más interesados en santificar el mundo en que vivían que en buscar una entidad trascendente más allá de él. La guerra era legítima sólo si se restauraba el camino del cielo repeliendo la invasión bárbara o sofocando una revuelta.

Ningún gobierno, insistía Confucio, podía realmente tener éxito a menos que se basara en una adecuada concepción de lo que significaba ser un ser humano realizado. El confucionismo nunca estuvo orientado hacia el individualismo sino que siempre tuvo una inclinación política y pretendió nada menos que una reforma global de la vida pública. Su objetivo era traer la paz al mundo<sup>78</sup>.

Confucio subrayaba la importancia de la flexibilidad, en lugar de imponerse de forma beligerante y luchar por el poder, los hijos deberían ceder ante sus padres, los guerreros ante sus enemigos. En lugar de concebir la familia como un impedimento para la iluminación, como los renunciantes de la India, Confucio la consideraba la escuela de la búsqueda espiritual porque enseñaba a cada uno de sus miembros a vivir para los demás.

Confucio era demasiado realista para imaginar que los seres humanos podrían abandonar la guerra alguna vez; deploraba el gasto de vidas y recursos pero comprendía que ningún Estado podría sobrevivir sin sus ejércitos.

Todo es sufrimiento, la violencia del hombre no empieza con la guerra o la tortura que divide y distingue a unos de otros sino que brota de la misma vida porque es violento nacer y morir, enfermarse y envejecer.

El sufrimiento es deseo, lo que destruye al hombre no son nunca los demás sino sus propios deseos que le atan a una vida de muerte, por eso lo que importa no es luchar contra los deseos de los otros sino contra los propios que les esclavizan.

El Tao no actúa con armas, ni se impone por la fuerza sobre la naturaleza y, sin embargo, actúa sin cesar, como muestran las dos mitades del círculo sacral del Tao, que parecen cambiar y sin embargo se mantienen siempre iguales. Este es el antagonismo pacífico de la vida, armonía eterna de contrarios, círculo en giro de dos semicírculos ondulados, en movimiento sin fin, que nos reintroducen en el nivel de las religiones cósmicas.

El Tao emerge como religión de la armonía natural del wu-wei, no-obrar que lo hace todo, mística de la inmersión originaria y final en la naturaleza, aunque ese equilibrio del Tao constituye una armonía sin amor personal. El orden del

---

<sup>77</sup> Liezi jishi, Mark Edward LEWIS, *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, NY, 1990, p. 200.

<sup>78</sup> SCHWARTZ, *The world of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass, Londres, pp. 155, 157-158.

Tao está hecho de renunciaciones exteriores más que de encuentro de amores activos y de gozo apasionado por la naturaleza y por los otros hombres.

Al modelo del Tao, según Pikaza<sup>79</sup>, le falta libertad creadora, por eso el taoísmo puede presentar un contrapeso de equilibrio cósmico, pero resulta insuficiente para crear la paz en un mundo de tensiones múltiples que sólo se superan a partir del amor más alto que vincula a las personas en medio de esas tensiones. Parece que el Tao no toma en serio la violencia concreta de la humanidad, ni ofrece los remedios para superarla. Por eso, su propuesta puede acabar siendo puramente testimonial, separada del conflicto real de los hombres, siendo así incapaz de trazar un camino de liberación como el que lleva al Nirvana o al Reino de Dios.

Para el Tao no hay futuro de liberación sino armonía constante de opuestos. Existe lo que ya existía desde siempre y para siempre. Los dos polos de la realidad se mantienen constantes como juego de contrarios.

El Tao ignora el valor de la individualidad de las personas, pues el varón y la mujer son formas relativas y polares de un conjunto, mitades de un todo. El ser humano sería como un círculo donde se incluye lo masculino y femenino. No existe verdadero “yo” (individuo personal) sino que todos están condenados a tirar de la rueda de una especie de noria dual a la que se está amarrado.

El Tao es jerárquico y es la expresión de una naturaleza dual donde ni varón ni mujer son independientes sino que son mitades o polos de un conjunto armónico más grande que les determina, por eso, no se tienen que hacer están ya hechos.

El Tao no tiene historia y por eso no admite un camino de futuro que lleva a la reconciliación superior (o de igualdad) entre todas las personas.

Respecto al taoísmo, si Confucio y sus seguidores tienen una orientación intramundana y tratan de robustecer el Estado, el gobierno, así como de mejorar el bienestar terreno y temporal de sus súbditos, el taoísmo vuelve la espalda a la actividad política para caminar hacia el puro ser, el Tao, aunque vive con la obsesión de ser inmortal en la tierra, sin morir.

El Taoísmo, religión personal, no étnico-política como las así denominadas celestes, ni de Estado como el confucianismo, personaliza los problemas del hombre; es una religión personal, individual, no de solos los ciudadanos ni para lo cívico social, estatal.

Los autores chinos suelen diferenciar entre el taoísmo filosófico y el taoísmo como religión, en el primer caso, recogería la herencia de los llamados analistas, conocedores de la tradición e historia chinas, así como de su saber y

---

<sup>79</sup> PIKAZA, *Religión y Globalización*, p. 149.



sabiduría, mientras que en el segundo caso, se está preocupado por la consecución de los estados alterados de la conciencia, de lo místico y de la inmortalidad física. Sería la dimensión que siguió la línea de la magia y de chamanismo, enraizados en China, aunque venidos de las zonas nórdicas, siberianas.

Lao Zi, toma el término Tao del pensamiento tradicional chino pero lo erige en centro de su sistema religioso y lo moldea conforme a sus profundas reflexiones metafísicas.

Su concepto de Tao es muy elevado, aunque fluctuante entre el Ser personal e impersonal, de orientación monista e incluso monoteísta, pero con fuertes ingredientes de panteísmo humano-cósmico.

Es el principio hacedor de todo, principio primigenio y primordial del cielo y de la tierra, del universo y presenta dos estados, el trascendente, solitario, en el cual carece de nombre, o sea, es inaprensible, inmutable, infinito, etc.; y la segunda etapa o periodo se inicia cuando hace tanto al dios Cielo como a la diosa Tierra de las creencias tradicionales chinas, empezando a ser inmanente a los seres dimanados de él, obra de su virtualidad.

Además el Tao, es el principio ético-moral, es decir, además de la potencia y causa natural de las cosas, del universo es también moral, espiritual, dotado de propiedades éticas, como la Bondad suprema, la ausencia de deseos, la moderación, sin codicia alguna, el amor altruista, etc. Es la norma de todo sin ser nombrado por nada ni por nadie, pues la norma del Tao es el mismo Tao.

Del mismo modo, el Tao es el modelo de los hombres, la norma del comportamiento humano, tanto del individual como del familiar, social y político.

El taoísmo configura un panteón politeísta, poblado de dioses, diosas e inmortales.

La aplicación del taoísmo con el tiempo a la vida de las personas y a veces también al gobierno de los pueblos, degeneró en irracionalismo religioso, degeneración provocada, en parte por una doble reacción, una al transformarse el confucianismo en religión oficial del imperio chino (s. II. a.C.), el taoísmo se desentendió totalmente de la vida pública e insistió todavía más en su ideal del sabio escondido, sencillo alejado del poder, en contraste con el sabio confuciano.

Y segundo, por el impacto del budismo y su implantación en China (s. I. d.C.), de ahí la vida eremítica, solitaria, de los monjes taoístas se convierte en cenobítica.

Entre las principales manifestaciones del irracionalismo taoísta se encuentran la inmortalidad física, la adivinación, lo chamánico, lo alquímico y el quietismo.



## **1.6. Religiosidad Budista**

Respecto al budismo cabe decir que en él hay un sistema de verdades que hay que creer, un conjunto de normas ético-morales que hay que cumplir y una serie de ritos que hay que celebrar. Además el budismo acepta una cierta trascendencia (Dharma, Nirvana) y la supervivencia de algo humano tras tantas muertes como renacimientos.

Como el hinduismo, tampoco en el budismo hay una palabra que exprese lo que se entiende por religión, es decir, la religación subjetiva, personal, con la divinidad, así como sus manifestaciones individuales y sociales. En su lugar se usa dharmavinaya, compuesta de la palabra más afín: dharma considerada en parte como sinónima de religión ya por los hindúes, y el vinaya que quiere decir, conducta, disciplina monástica, educación. Esta palabra refleja la realidad inicial del budismo, pues, en sus orígenes, fue predominantemente un monacato masculino, una disciplina destinada a los ascetas, renunciantes, bonzos.

Dharma acentúa la realidad objetiva de lo religioso en su doble vertiente teórica y práctica, mientras margina la subjetiva, más presente en religión en cuanto religación con la divinidad, que se manifiesta en determinadas creencias, ritos y prácticas.

En el budismo, Dharma es como el soporte fundamental, un dogma básico, que consiste en la aceptación de un orden cósmico, universal. Se manifiesta en las innumerables fuerzas, llamadas también dharma (con minúscula) condicionantes de la existencia, en el karma y en las reencarnaciones. Con mayúscula, Dharma designa la ley cósmica o el dinamismo de todas las cosas y seres, el Nirvana, llamado el supremo Dharma y sobre todo la doctrina búdica, traducida o resumida en las Cuatro Nobles Verdades, descubiertas por Buda en su iluminación. Su estructuración no es original de Buda.

El budismo se apoya en cuatro verdades, la existencia y universalidad del sufrimiento/contingencia<sup>80</sup> (duhkha), la sed/el deseo como origen y causa del dukkha<sup>81</sup>, la supresión de la sed/deseo como el término/fin del dukkha<sup>82</sup> y los recursos para conseguirlo<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Se trata de un sufrimiento persistente durante toda la vida terrena, del conjunto de todas las tensiones existenciales, en una palabra, de la insuficiencia sentida, de la angustia vital, de la contingencia óptica y existencial.

<sup>81</sup> La causa originaria del dukkha es el deseo de lo apariencial, sensorial, es decir, de los placeres o de los objetos agradables, de las ideas e imágenes placenteras, de una existencia perpetua que lleva al miedo de la muerte, de la autoaniquilación, etc.

<sup>82</sup> El término nirvana significa <<aniquilación, extinción>> no de la persona sino del deseo de lo apariencial, de lo dukkhiano. Es la cesación de la sed/deseo, la neutralización de los actos (karma) y el final de las reencarnaciones. Solo tras la muerte y la purificación total puede alcanzarse el nirvana definitivo, el Nirvana (con mayúscula).

<sup>83</sup> *Solo imitando a Buda, siguiendo su camino, puede conseguirse el nirvana. El medio más eficaz consiste en impedir el nacimiento de la sed de lo sensorial, de lo dukkhiano o, una vez aparecido, todo lo que favorezca*

El budismo no pretende cambiar el mundo mediante la técnica y la política como Occidente sino cambiarse cada uno mental e interiormente a sí mismo. Al menos según el budismo vajranáyico del Dalai Lama, los hombres ordinarios se reencarnan por necesidad, por obra del peso inercial de su karma.

En cambio, los que han alcanzado la iluminación antes o después de su muerte anterior, carentes de karma negativo, se reencarnan conscientemente convertidos en bodhisattvas o seres plenos de compasión y maestros, cuyo destino es dedicarse a ayudar a los demás.

La creencia en la reencarnación en otros cuerpos humanos y también de animales explica la insistencia budista en el respeto de toda clase de vida, su rechazo total al suicidio, de la eutanasia, de la pena de muerte, la prohibición de toda caza y pesca en la nación budista Bután, etc.

Según el budismo, pueden reducirse a seis los estratos o destinos de la próxima reencarnación, a saber, el de los cielos, residencia de los dioses, de los âsuras o titanes/demonios, empeñados en combatir con los dioses; el de los humanos (en un cuerpo de hombre/mujer); el de los pretas o fantasmas insaciablemente hambrientos y sedientos en suma frustración; y el del infierno (8 infiernos calientes, 8 fríos, 8 aplastantes, 8 cortantes).

En teoría el budismo es agnóstico, aunque en la práctica la realidad vital de cada budista no admite una respuesta tan sencilla y categórica. Ciertamente, en el budismo, el centro está ocupado siempre por el hombre y por el esfuerzo personal, no por la divinidad ni por un dios determinado, pero los dioses también tienen su importancia, si bien en el plano material.

Además, al menos para los bien formados, hay realidades (Dharma Nirvâna) que de algún modo pueden compararse con lo Absoluto hindú y, en menor grado, con los que las religiones monoteístas llaman Dios, si bien vaciado de los rasgos antropomórficos o humanos. Aunque no cree en Dios, el budismo cree en dioses y alguna de sus ramas deifica a Buda.

Como el budismo no acepta la existencia del alma, ni de la persona, ni del yo, la naturaleza búdica lo reemplaza y se convierte en el sujeto de la iluminación, de la reencarnación y del Nirvâna<sup>84</sup>.

Según el budismo, las propias vivencias, sobre todo en la medida de su sintonía con las de Buda, son para cada uno el criterio supremo tanto ético, práctico,

---

*su <<aniquilación>> o reducción a nada. Los recursos son: **El camino de las ocho ramas**: correcta visión, correcta intención/pensamiento, correcta palabra, correcta acción, correcto modo de vida, correcto esfuerzo, correcta memoria y correcta meditación; **La moralidad**; **El renacimiento o reencarnación budista**: No se trata de un alma que vuelve a informar otro cuerpo/carne sino de la <<naturaleza búdica>> que nace a o en una nueva vida, solo después de innumerables esfuerzos purificaciones y reencarnaciones consigue una purificación plena.*

<sup>84</sup> A. MASARO, *La naturaleza de Buda (Shobogenzo)*, Obelisco, Barcelona, 1989; con introducción y traducción del *Sutra de Estrado*.

como doctrinal o de la verdad. La experiencia personal se halla por encima de la autoridad de posibles revelaciones divinas, de la fe, de los maestros espirituales, del conocimiento racional, mucho más del simplemente especulativo, y de los sentidos.

Por su condición de desacralización secularizadora del hinduismo y por su marginación de lo divino, el budismo cae en una especie de autismo religioso en cuanto cada budista se concentra en sí mismo en orden a conseguir el vacío mental y un cierto disfrute interior que alcanza su grado máximo en la iluminación, coronada por la vida nirvánica. Y, lógicamente, el yo vivencial de cada individuo queda erigido en punto de referencia y en termómetro valorativo de todo.

Si el criterio y punto de referencia es la experiencia personal, la fuerza para lograr el objetivo queda también reducida a la propia persona, sin necesidad de un Redentor divino y sin la acción de la gracias de Dios.

El budismo es como llevar al extremo el pelagianismo occidental, una valoración absoluta del esfuerzo humano en orden a su salvación o liberación de lo apariencial, del dukkha, con la particularidad de que el <<yo>> inexistente ha sido sustituido por la naturaleza búdica.

Al no admitir la existencia de la divinidad, para el budismo todas las religiones, en cuanto religiones, son salvíficamente ineficaces. El lugar de Dios lo ocupa el hombre, el subjetivismo más absoluto, que alcanza el Nirvâna por sí mismo.

Según el budismo, los sistemas de creencias o las religiones no son sino obstrucciones de la conciencia y, por lo mismo, incapaces de dar la felicidad en esta vida ni tras la serie de reencarnaciones.

Buda insiste en que no se debe uno guiar por la tradición religiosa ni por los maestros espirituales, ya que el criterio discernidor entre lo bueno y lo malo es la experiencia personal de cada uno y en que los preceptos budistas no vienen de lo alto.

Por principio, lo religioso entra dentro de lo apariencial y causa dukkha, pues la religión, como las ideologías, las riquezas, el progreso, las fronteras, etc. carecen de realidad verdadera, son únicamente imaginarias, transitorias, dukkhanas.

El budismo es una herejía hindú que se ha independizado y extendido fuera de la India, abriendo un camino de globalización interna que se funda en la liberación del deseo y en un tipo de compasión universal. Es una reforma radical del hinduismo y está marcado por el rechazo de los libros sagrados (vedas), la negación de los dioses y la superación del sistema de castas.

Todos los hombres y mujeres se encuentran igualmente llamados a superar las divisiones sociales pero no a través de un rechazo militar o de una guerra sino por una revolución interior, a través de una salida de este mundo.

El budismo no implica ningún dogma, ninguna división social, sino sólo un proceso y camino de superación de los deseos, en este mismo mundo, a través de una experiencia consecuente de rectitud interna y externa.

De un modo normal, es difícil que el budismo consecuente se extienda sobre todos los hombres y mujeres y se imponga como religión de masas, es una religión de minorías, aunque a pesar de ello el budismo es una religión universal, abierta a todos los hombres y mujeres, superando la división de castas, pues desde su perspectiva no hay brahmanes ni sudras, ni tampoco hombres ni mujeres.

El budismo es pues un movimiento religioso a dos niveles, uno supone un desprendimiento radical de los monjes, que ofrecen dar testimonio de su liberación completa y dos, implica el compromiso de simpatizantes seculares que comparten de algún modo el camino de los monjes.

El budismo estricto rompe, en principio, los rasgos religiosos y sociales, no es una religión dogmática sino un camino abierto a todos, la iluminación superior no es un privilegio de algunos sino un don, una luz o invitación que se ofrece a todos.

El ser budista no implica tener ventaja alguna sobre nadie, ni algún tipo de poder en el mundo, sino que en una experiencia de libertad y una actitud de radical desprendimiento.

Según buda, todo es sufrimiento sobre el mundo, porque todo proviene de un deseo que nos ata a este tipo de vida que es lucha sin fin y que es muerte. La solución está en superar todo deseo para superar de esa forma el sufrimiento. No es una ética de acción sino de perfección interior. La importancia de Buda consiste en que se propuso espiritualizar la negación del mundo y de la vida y hacerla ética.

La iluminación de Buda se basaba en el principio de que vivir moralmente era vivir para los otros. A diferencia de los otros renunciantes, que se retiraban de la sociedad humana, a los monjes budistas se les pedía volver al mundo para ayudar a otros a liberarse del dolor. Buda resumió esta enseñanza en las cuatro nobles verdades: que la existencia es dukkha; que es la causa de nuestro dolor es el egoísmo y la codicia; que el nibbana nos libera del sufrimiento; y que se puede alcanzar este estado mediante un programa de meditación, ética y determinación llamado el “noble sendero”, concebido para producir una aristocracia alternativa.

El budismo viene a presentarse como un proyecto radical de globalización humana de tipo religioso pero que no se logra a través de algún tipo de iglesia o asociación de poder sino superando toda dinámica de poder y dejando así que los hombres y mujeres sea en verdad lo que son, seres llamados a la luz unidos por la misma verdad fundante de la iluminación en gesto de libertad que les permita vincularse de manera positiva con todos los demás seres humanos.

Del mismo modo que el budismo, el jainismo reacciona contra el ritualismo brahmánico, así como contra la atribución de un origen y significado religioso a las castas, y no admite la existencia de una divinidad suprema, omnisciente, espiritual, trascendente al universo y al hombre. Todo queda recluido en el ámbito de universo, que es increado, eterno, aunque sometido a distintas fases ascendentes y descendentes, ciclos, etc. Fuera del cosmos no hay sino un espacio totalmente vacío.

El universo se estructura en tres mundos, a saber, el mundo inferior integrado por 7 niveles en los cuales hay 8.400.000 infiernos o lugares de oscuridad, sufrimiento y terror durante un tiempo limitado. El mundo intermedio, sometido a la ley del karma, se corresponde con la tierra habitada por los seres vivos, también por deidades locales con su cortejo de dioses distribuidores de riqueza, fama, suerte, salud, etc. El superior, estratificado en 14 niveles, es el que está encima de la bóveda celeste. Es la morada de incontables dioses.

El jainismo es la única religión universal animista, pues concede un alma a todas las manifestaciones de la naturaleza.

La ética jainista está marcada por el deseo y necesidad de liberar al alma de la contaminación kármica y del encadenamiento a las reencarnaciones a fin de ser perfecta, o sea, de lograr la perfección para poder ascender, tras la muerte, a la mansión, empírea de las almas.

Efecto de la creencia en la virulenta acción contaminante del karma es la importancia primordial que la ascesis, el ayuno y las mortificaciones tienen en el jainismo para conseguir la liberación mediante el propio esfuerzo.

El jainismo es radicalmente individualista, busca la perfección y salvación de cada individuo sin prestar especial atención a lo social hasta el extremo de recomendar el control de la natalidad.

Los jainistas enseñaban a sus discípulos a reconocer su comunidad con todos los demás y a renunciar a la preocupación por el nosotros y el ellos, lo que hacía imposible el enfrentamiento y la operación estructural porque un verdadero conquistador no infligía daño de ningún tipo. La meditación jainista consistía en una rigurosa eliminación de todos los pensamientos hostiles y un esfuerzo consciente por inundar la mente de benevolencia hacia todas las criaturas.

La doble creencia de los jainistas en la existencia del alma en todas las cosas y en la reencarnación del alma humana los condujo a dar más importancia que nadie a la no violencia.

La degradación de lo divino, de la Luz y su oposición a las Tinieblas admite distintas modalidades que pueden reducirse a tres:

El emanacionismo hindú	La materia es sólo la última y también la ínfima emanación de la Divinidad-Luz pero a la cual se ha llegado por un proceso progresivamente degenerador, sin ruptura ontológica del cosmos.
El gnosticismo	El mal está presente ya potencialmente y luego también de hecho en la periferia del mundo divino (pléroma), cuya última emanación suele ser un Eón o realidad intermedia (Sophía/Sabiduría), que causa una ruptura de la armonía del pléroma y su caída fuera del mismo, de la cual procede el kenoma (=«vacío») o mundo material.
La doctrina de algunos seguidores del Zurvaniya de Shahrastani, etc.	El mal estaría y actuaría implícito desde el principio en el corazón mismo de lo divino, que termina por explicitarlo y expulsarlo, originando así su enfrentamiento posterior.

Budistas y jainistas influyeron poderosamente en la sociedad de su tiempo porque eran sensibles a las dificultades del cambio social en la nueva sociedad urbanizada del norte de la India.

### **1.7. Religiosidad dualista**

El zoroastrismo ha sido catalogado tradicionalmente como el representante más genuino e incluso prototípico del dualismo teológico y debe su denominación a Zoroastro.

El zoroastrismo convierte el mundo y la existencia terrena en una lucha encarnizada de los seguidores de la Verdad (ashavan contra Ahriman), su cortejo y secuaces. La perfección consiste en la imitación y seguimiento del modelo divino, Ahura Mazda. La lucha, marcada por la máxima vigilancia, tiene lugar en el campo ético y en el ritual.

Los zoroástricos deben esmerarse en la triple virtud de los buenos pensamientos, buenas palabras y buenas acciones.

Como virtudes insisten en la disciplina, la entereza, la laboriosidad, el ahorro, la alegría, la pureza del corazón, etc. No conceden valor ético, ni religioso al sufrimiento. Su culto está centrado en torno del fuego sagrado, símbolo de la justicia y de la pureza del corazón.

Dentro de este dualismo teológico también se encuentra la religión de los magos. A partir de los aqueménidas (s VI a.C. y ss.), es decir, después de Zoroastro, son una casta hereditaria de sacerdotes al estilo de los brahmanes hindúes y de los levitas israelitas e integran el grupo sacerdotal por



antonomasia. Sus funciones sacerdotales eran la interpretación de los sueños, la adivinación y el culto divino. Adoraban al sol, simbolizado por un disco alado, su concepción de la divinidad, del cosmos y del hombre era dualista.

En cuanto al mandeísmo, otra concepción dualista, apareció en el s. I o II d.C. y se trata de una religión marcada por el dualismo gnóstico. Contraponen el mundo de la Luz y el de las Tinieblas, al frente del primero se halla un dios, llamado Vida, Rey de la Luz, etc. Está rodeado de un número incontable de seres luminosos, pobladores del mundo de la Luz.

Al frente del mundo de las Tinieblas y enfrentando al de la Luz está originariamente el Caos o agua tenebrosa, con su cortejo de demonios, dragones, los Siete (planetas), los Doce (signos del zodiaco), etc. El alma humana es una especie de partida luminosa cuyo destino es liberarse de las tinieblas materiales: el cuerpo con la ayuda del espíritu para retornar al mundo de la Luz.

Para ello debe observar los ritos prescritos, las normas éticas dejándose guiar por la Gnosis de la Vida que es un hijo de la Vida, la imagen y personificación de manda, la gnosis/conocimiento liberador.

En cuanto al gnosticismo, desde el punto de vista ético-moral, aparecen dos talentos contrapuestos, por un lado, el ascético, el predominante. Si la materia del mundo, el cuerpo son malos, si el espíritu está como aprisionado en la materia corporal, al cual desprecia y del cual debe desligarse del todo, parece obvio que su aspiración máxima y constante ha de ser lograr romper su encadenamiento a lo corporal.

Y, por otro el libertino, el licencioso, según el cual, el espíritu de los pneumáticos tienen garantizado su retorno al mundo superior, de donde provienen, y esto no por gracia, ni por sus obras buenas y méritos, sino por su misma naturaleza espiritual y por la gnosis.

El gnosticismo como sistema y como talante se hace presente de dos modos, uno, sistematizado o como sistema, es toda religión, secta o grupo cuyas doctrinas y creencias se estructuran en torno a los puntos reseñados; y, segundo, no sistematizado o como talante y orientación, son los que recurren a una gnosis o conocimiento peculiar y a otros aspectos gnósticos en orden al desarrollo de las potencialidades personales, a veces de las fuerzas ocultas de la mente y a fin de generar un Nuevo Orden, Nueva Era, etc. colectivos.

En cuanto al maniqueísmo, religión que es como una modalidad y prolongación del gnosticismo, fundada por Mani, sostiene el dualismo teologal o divino (oposición frontal entre lo divino espiritual y lo material), antropológico (el hombre compuesto del yo demoniaco=cuerpo-alma y del yo/luz o divino, es



decir, el espíritu) y ético-moral (la materia, el cuerpo, causa de todos los males físicos y morales).

### **1.8. Religiosidad islámica**

Pertenece a las llamadas religiones de libro, pues su libro sagrado es el Corán que rige la vida privada y pública de los musulmanes en todas sus vertientes.

Se completa con la sunna (camino transitable, tradición). Muerto el Profeta, se recopilaron todas sus palabras, anécdotas, etc. una vez recibida su relación oral o escrita de cuantos habían visto u oído a Mahoma. Surgió así la sunna transmitida de padres a hijos, iniciada pocas décadas después de la muerte de Mahoma.

La tradición responde a la pregunta ¿Qué y cómo habría actuado o hablado el Profeta en este caso concreto, no regulado en el Corán?, y se conserva por medio del hadith, hadiz<sup>85</sup> en español o narración oral o escrita de los dichos y hechos de Mahoma. Cada Hadiz consta del contenido de tradición y los nombres de los que lo transmiten. Por eso, cada hadiz está encabezado por una serie de nombres, comenzando por los más antiguos.

La designación de islam fue usada por Mahoma para nombrar a esta religión (Corán 5,5) y es característico de una actitud piadosa que radica en el sometimiento voluntario a la voluntad de Alah. Precisamente, sometimiento, aceptación significa la palabra árabe islam y sometido es el significado de sus derivados muslim, musulmán.

El islam aunque pueda parecer una realidad monolítica, si se atiende a su extensión geográfica y a las diversas lenguas<sup>86</sup> y culturas de sus miembros se descubre la existencia de varios polos o ámbitos, el árabe (desde Irak a Mauritania), iranio (desde Irán/Persia hasta la India/Pakistán, China, etc.), turco (Turquía, los Balcanes), malayo (desde Malasia e Indonesia hasta el sur de Filipinas) y el negro/africano (África subsahariana que ha recibido el islam de fuentes árabes y bereberes).

Además, debajo de estos factores externos de diversificación hay que descubrir los internos, concretamente, las diferencias existentes entre los suníes, chiíes, ismaelíes, alawíes<sup>87</sup>, sufíes, etc.

---

<sup>85</sup> S. NOJA-V. VACCA-M. VALLARO, *Detti e fatti del profeta dell'islam raccolti da Al-Bukhàri*, U.T.E.T, Turín, 1982; voluminosa antología de los hadices compilados por Al-Bukhàri.

<sup>86</sup> Manuel GUERRA, *Historia de las religiones*, Sapientia Fidei; <<El árabe, el persa, el urdu (lengua oficial de Pakistán con sus 114 millones de musulmanes, el 97% de su población), el swahili (lengua del África oriental, síntesis del bantú autóctono, del árabe y del persa), etc.>>.

<sup>87</sup> Historia de las Religiones, El islam: <<La secta de los alawíes (también alawitas/alidas, nusairos) considera a Alí una manifestación de Alah. Cree en la reencarnación de las almas, niega que las mujeres

## Tesis doctoral: "El hecho religioso factor de paz o de conflicto"

Es necesario resaltar algunos datos biográficos del profeta Mahoma para poder entender a esta religión llamada religión de libro, siendo éstos los más relevantes:

Nació entre los años 567-572 d.C. en la Meca en una de las ramas de la tribu (los quraysíes) más importante e influyente en La Meca.
A través de los viajes que realizó desde la Meca hasta Siria, al frente de caravanas de su patrona y luego de su esposa Jadicha, conoció el judaísmo y el cristianismo, si bien éste a través de herejes huidos del Imperio Bizantino, no el cristianismo ortodoxo.
En torno a sus 40 años, atraviesa una crisis religiosa, cuando hastiado de la vida comercial y del mundo, siente profundamente el temor del juicio divino, realidad de la que habría oído predicar a algún monje cristiano. Además un primo de su esposa Hadicha era cristiano.
Se retira a una cueva de las cercanías rocosas de La Meca (monte Hira) donde pasa mucho tiempo en soledad y meditación.
Durante casi tres años sólo manifestó a un grupo muy reducido sus vivencias religiosas extraordinarias, fenómenos que la psicología religiosa encuadra en un determinado tipo parapsicológico: visiones del arcángel San Gabriel (llamado también <<espíritu santo, santo espíritu>> en el Corán), revelaciones auditivas tres o más años (En una de ellas se le manda divulgar las revelaciones recibidas, obedece convirtiéndose en el <<Apóstol (Enviado) de Alah>>, fórmula usada sobre todo por los chífes, naciendo así el islam; trance probablemente de tipo chamánico (para creerle, no pocos le exigen que, como Moisés, Mani, la tradición mandea, etc., reciba de Alah <<un libro sagrado>>). Entre los años 617-619 realiza su ascensión celeste, montado en una asna alada, contempla el paraíso y el infierno, termina ante el trono de Alah y en el frontal de su estrado ve escrita la Escritura agrada (Madre del Libro), a la que el arcángel San Gabriel se la lee y se la hace inteligible.
Muertos su esposa y su tío sus fieles con él recorren en pequeños grupo, los más de 300 km de distancia entre la Meca y Yatrib, llamada entonces Madinat an-Nabi (<<la ciudad del Profeta>> o, más brevemente, <<Medina>> en castellano. Esta hégira o <<emigración/huida>> (año 622 d.C.) señala el inicio de la era islámica.
En Medina completó la estructura teológica del islam, especificando <<los cinco pilares>>, proclamando la sustitución de la vinculación tribal de la hermandad de todos los musulmanes en una soledad teocrática y demostrando sus indiscutidas dotes socio-políticas.
Tras varios enfrentamientos con los habitantes de La Meca, Mahoma se adueña de su ciudad natal e inicia las primaras empresas de la guerra santa contra los politeístas de las fronteras vecinas.
Muere el 8-6-632, tras haber realizado en ese mismo año la llamada <<peregrinación de despedida>> a La Meca. Las ceremonias, hechas entonces por Mahoma, se han convertido en normas rituales para todas las peregrinaciones musulmanas a La Meca.
Mahoma se presenta como un caudillo político y religioso de indiscutible personalidad, grandeza e importancia. Tuvo sus defectos, el mismo se reconoció pecador, nunca ha sido deificado, pues iría contra el dogma fundamental del islamismo: el monoteísmo estricto y su divinización supondría la transformación del <<islamismo>> en <<mahometismo>>.

Meca (Mekka) significa santuario, o lugar de culto de origen probablemente neolítico a juzgar por la Caaba=cubo, la famosa piedra negra cúbica (considerada la casa de Alah), incrustada en una de las paredes del edificio sin techo.

En el tiempo preislámico sobre ella se derramaba la sangre de los animales sacrificados y de los árboles de su entorno pendían las ofrendas. Junto a la Caaba estaba la imagen del dios Hubal, considerado el padre de los dioses, de ahí que fuera llamado Allah=el Dios, Dios por excelencia desde los inicios del islam, también el poco tiempo en el que Mahoma admitió a las otras tres deidades.

Con el tiempo se convirtió en santuario también toda la aldea, ciudad, y últimamente se ha extendido esa categoría a toda la nación (Arabia Saudí) y en

---

*tengan alma, celebra las fiestas cristianas (Navidad, Pascua, Pentecostés, Sta. Bárbara, Sta. Catalina, S. Juan Crisóstomo, etc.). Sus adeptos (unos 300.000, costa septentrional de Siria) suelen llevar nombre cristiano>>.*

esto se apoyan sus gobernantes para prohibir cualquier manifestación religiosa no islámica.

El núcleo dogmático, común a todas las escuelas ortodoxas, está resumido en el pasaje del Corán (4, 135): ¡Creyentes! Creed en Alah, en su Profeta, en el Libro que él envió, y en las escrituras reveladas antes de su venida, porque quien no cree en Alah, en sus ángeles, en sus escrituras, en sus mensajeros ni en el día final (Juicio) camina descarriado”.

La clave del arco de las creencias islámicas, sustentador de su teología y moral, es su monoteísmo No hay más Alah (Dios) que Alah y Mahoma es su Profeta.

Allah se había convertido desde hacía tiempo, ya antes de Mahoma, en un deus otiosus, dios inactivo, sin apenas culto ni influjo en la vida de sus creyentes. Eran más importantes las diosas Manat=el Destino, Allat (femenino de Alah) y Al-Uzza=la Poderosa, consideradas hijas de Alah. En La Meca había al menos 360 betilos (piedras, casas de Dios). Mahoma los destruyó todos, menos la Caaba.

Al comienzo de su predicación Mahoma las considera intermediarias entre Alah y sus creyentes, luego las desechó, eliminando cualquier huella politeísta. La unicidad de Dios palpita incluso en su nombre, pues Allah (usado 980 veces en el Corán) carece de plural y el número 100, El sin nombre, alude a la incapacidad humana para conocer la esencia de Dios.

Por influjo de la teología cristiana se atribuyen a Alah operaciones en su interior (amor, ira, etc.) y hacia fuera de sí mismo, que se resumen en la creación y en la providencia.

Las criaturas de Alah se dividen en espirituales (ángeles, demonios, genios) y materiales (todas las restantes).

Respecto al hombre, parece como si éste careciera de libertad y estuviera sometido al fatalismo conforme a la predestinación de Alah, aunque Mahoma insiste en la necesidad de las buenas obras que propician la misericordia de Alah, si bien por sí mismas carecen de fuerza salvífica, ya que el predestinado por Alah al infierno puede ser condenado, a pesar de que se haya arrepentido de veras y hecho la correspondiente penitencia.

Mahoma enseña la igualdad de todos los hombres ante Alah aunque mire con especial amor a los profetas, si bien, ninguna mujer puede recibir el don y carisma de profeta, aunque puede ser santa (wali).

La palabra Corán se deriva de Quran (>qeryana), la misma con la que las iglesias cristianas de Siria designaban la relación salmódica, es decir, pública y semitonada, de la Biblia. Se divide en 114 capítulos (llamados sura, en

castellano azora) de extensión muy variada, que va desde muy pocas líneas a varias páginas.

Las azoras están ordenadas precisamente por su extensión de mayor a menor y consta cada una de párrafos más o menos largo denominados haya en español, aleya. La primera azora se llama alfatiha=bridora o introductoria; es una verdadera oración.

El autor del Corán es Alah, no Mahoma, es sagrado, tanto en su continente como en su contenido, fue transmitido por Mahoma y no puede ser vendido a un no musulmán. Actualmente se viene a aceptar un literalismo moderado, admitiendo la interpretación alegórica o figurada y pudiéndose afirmar que la verdadera apertura del islamismo a la libertad y a la tolerancia religiosa depende de una tarea hermenéutica, es decir, de que se difunda su interpretación no literalista del Corán en todas las ramas islámicas. Así se deducen los préstamos tomados del Antiguo y del Nuevo Testamento<sup>88</sup>.

Sólo las almas de los mártires, los matados en la guerra santa van directamente al paraíso.

El Pentateuco y los Salmos del Antiguo Testamento, los Evangelios del Nuevo Testamento, etc., son las escrituras que, junto con el Corán eterno celestial, forman la Madre del Libro, escrito en el estrado de Alah.

La escatología islámica coincide esencialmente con la cristiana siendo las creencias escatológicas de los musulmanes el juicio particular, el día final o juicio universal y la resurrección de los muertos.

Mahoma no pretendió elaborar una teología dogmática y moral completas. La elementariedad de su doctrina y la sencillez de las obligaciones religioso-morales conllevaron a un empobrecimiento desde el punto de vista de la historia de las ideas, pero fue un factor decisivo en cuanto a la eficacia propagadora del islam y fuerza cohesiva de los clanes y tribus beduinos, con frecuencia rivales entre sí.

---

<sup>88</sup> Manuel GUERRA, *Historia de las Religiones*, Sapientia Fidei: <<Algunos textos coránicos adulteran la doctrina cristiana, a veces tal vez de modo más o menos consciente, por ejemplo, cuando en 61,6, pone en boca de Jesucristo: <<Yo soy el Enviado que Dios os ha mandado para confirmar el Pentateuco, que me precedió, y albriciar un Enviado que vendrá después de mí. Su nombre será Ahmad>>. Usa aquí uno de los dos nombre de Mahoma: Muhammad y Ahmad, ambos derivados del verbo árabe que significa <<alabar>>, Ahmad en grado superlativo: <<muy alabado>>. Lo anunciaría el evangelio (Jn14,16 ss.): <<Rogaré al Padre y os dará otro Consolador...>>, Paráklitos en griego (paráklitos por el itacismo, de donde <<Paráclito>>). Según el Corán sería una falsificación en lugar de perklitós = <<muy nombrado/ilustre, muy alabado>>. De ordinario, las adulteraciones fueron debidas a que Mahoma las tomó de fuentes heréticas no de la Iglesia, por ejemplo: su interpretación de la Trinidad divina como Padre, Hijo y María (E. Santo), creer que la Eucaristía fue instituida haciendo bajar del cielo una mesa preparada, la confusión de <<María>, la madre de Jesús, con la homónima, hermana de Moisés, la muerte aparente de Cristo en la Cruz, etc.>>.

El que no observa los pilares islámicos no compromete directamente la salvación, aunque comete una falta, de la cual debe purificarse. Las obligaciones de los musulmanes se reducen a cinco: la profesión de fe (shahada)<sup>89</sup>, la recitación de la oración canónica/ritual (salat)<sup>90</sup>, la limosna<sup>91</sup>, el ayuno (el Ramadán)<sup>92</sup> y la peregrinación a La Meca<sup>93</sup>.

Un sexto pilar, vigente de modo habitual entre los chiíes, es la yihad o guerra santa, que incumbe más a la comunidad que a los individuos. Se recurre a ella, al menos siempre que corren peligro la paz, la seguridad y la existencia de la comunidad islámica. Los chiíes hacen de ella la piedra angular del edificio islámico. La dividen en gran Yihad o guerra santa contra el enemigo interior, las cobardías del alma, las malas costumbres, y la pequeña Yihad o guerra contra los enemigos exteriores, los infieles.

La ortodoxia islámica se reduce a un núcleo de creencias y de prácticas contenidas en el Corán y en la tradición, formuladas desde el s. IX, en puntos concretos por las cuatro escuelas de jurisprudencia, conocidas como ortodoxas, la maliki (vigente en la España islámica), la hanafita (la más amplia y tolerante, base de la jurisprudencia turca), la chafiíta (vigente en Egipto, de tendencia armonizadora entre la interpretación general, desde los principios, y su aplicación a las circunstancias y casos concretos) y la hanbali (la más rigorista, vigente actualmente en Arabia Saudí).

Dada la unidad de lo religioso con lo político, su integración irá provocando la aparición de grupos heterodoxos o desgajados de la ortodoxia, llamados sectas, siendo las principales las siguientes:

<b>Los Kharajíes o &lt;&lt;secesionistas&gt;&gt;</b>	Son los que se apartaron de Alí, califa tras el asesinato de Otmán (año 656, tercer sucesor de Mahoma). Defraudados por la ineficacia de Alí
--	--

<sup>89</sup> Manuel GUERRA, *Historia de las Religiones*, Sapientia Fidei. <<Yo atestiguo: No hay más Alah (Dios) que Alah y Mahoma es el Enviado (su profeta). En el islam esta fórmula <<sacramental>> goza de un valor equivalente al bautismo en el cristianismo. Es necesaria y basta para que uno sea contado entre los musulmanes. Es lo primero que debe oír un musulmán apenas nacido y lo último antes de su muerte>>.

<sup>90</sup> *Historia de las Religiones Sapientia Fidei*,. <<El musulmán con uso de razón y mayor de edad, está obligado a hacerla cinco veces al día, desde la madrugada (salida del sol) hasta la noche (entre el crepúsculo y la media noche)>>.

<sup>91</sup> *Historia de las Religiones, Sapientia Fidei*, Manuel GUERRA. <<Es una especie de impuesto sobre los productos del campo, los frutos, el ganado, el oro y la plata, las mercaderías. Se destina a los pobres y necesitados, la guerra santa, etc. Se llama limosna prescrita (zakat) y se hace una vez al año, una vez cada cosecha. Además hay la privada o voluntaria (sadaqa) en la cual cada uno da según sus recursos y su corazón>>.

<sup>92</sup> Manuel GUERRA, *Historia de las Religiones, Sapientia Fidei*. <<Una vez al año, todo musulmán, sano corporal y psíquicamente, desde la pubertad hasta los 40 años, debe abstenerse de toda clase de alimentos y bebidas, de fumar, de perfumes y de relaciones sexuales durante el mes del Ramadán (en él recibió Mahoma la primera revelación) desde que se puede diferenciar un hilo blanco de uno negro y hasta que no sea posible diferenciarlo. Se hace una comida tras la puesta de sol y puede hacerse otra inmediatamente antes del amanecer>>.

<sup>93</sup> Manuel GUERRA, *Historia de las Religiones, Sapientia Fidei*. <<Debe hacerse una vez en la vida, aunque, de hecho, la mayoría de los musulmanes muere sin haber visitado una vez La Meca. La visita a La Meca debe hacerse vestido de una indumentaria arcaica, señal de su <<sacralización>> (ihram)>>.

	insisten en que, para nombrar al califa, deben tenerse en cuenta las cualidades éticas y de gobierno, no los orígenes o la condición de descendiente del Profeta. Su teología consideraba a los demás musulmanes casi como infieles. Han tenido un gran influjo en las discusiones teológicas, aunque ahora quedan sólo grupos reducidos en el norte de África.
<b>Los chiíes (chiitas) o el chiismo</b>	Su denominación se deriva del árabe chia=<<partido>> (de Alí primo de Mahoma). Son una de las ramas minoritarias del islam (10% del total), presentes sobre todo en Irán (97%) e Irak (60%). A lo que creen la mayoría de los musulmanes, los sunníes =<<tradicionalistas>> o que recorren la Sunna, se apoyan en que Mahoma fue delegando varias de sus funciones en algunos de los que le habían acompañado desde el comienzo y que habían demostrado su capacidad de gobierno. los chiíes añaden el imanato o creencia en que Alah escoge al imán. Son los descendientes de los musulmanes que consideraban el imanato como institución divina y transmitido por generación, o sea, pertenecería en exclusiva a los vinculados con Mahoma por la sangre y, en concreto, a los descendientes de Alí. Además creían que uno quedaba fuera del islamismo por la apostasía formal y también por un crimen de sangre. A esta creencia llegaron tras la batalla de Siffin (cerca del Eufrates) con la muerte de Ali en el 661, asesinado mientras oraba en la mezquita. Los chiíes creen que la dinastía Omeya era ilegal, ya que gobernaron sin traba alguna desde que Alí fue asesinado. La división provenía desde la muerte misma de Mahoma cuando Alí fue excluido del califato por los manejos de Aisha (una de las nueve esposas de Mahoma, su predilecta). Lo recibieron Abu Bakr (padre de Aisha) y Otán, considerados califas usurpadores e ilegítimos por los chiíes.
<b>Los imaelíes (ismaelitas)</b>	Según el chiísmo, el jefe religioso supremo es el imán, un descendiente directo de Alí. Tras la muerte del sexto imán, le sucedió su hijo Ismail, que al morir prematuramente, una parte de los chiíes siguió a su hijo Muhammad Ismail, al que proclamaron <<séptimo imán>>. Son los ismaelíes o chiíes septimanos. También los drusos, rama desgajada de los ismaelíes, esperan el retorno del califa al-Hakim, desaparecido misteriosamente en el año 1021 d.C., probablemente por asesinato.
<b>Muryía</b>	<<los que se abstienen>> de juzgar porque es imposible conocer el interior de las personas ni saber si es o no pecador y apóstata.
<b>Mutazila</b>	Según la cual los pecados, por muy graves que sean no excluyen a nadie del paraíso para siempre, a no ser el de apostasía. Se caracterizan por su racionalismo, es decir, por someter los estudios coránicos al dominio de la razón y por defender la interpretación alegórica del Corán. Son los fundadores de la filosofía islámica con la razón como guía y de su teología que trata de organizar racionalmente los datos de la revelación coránica.
<b>Gabaríes o yabristas</b>	Enseñan el determinismo de todas las creaturas, también del hombre, sometido al <<dominio absoluto, despótico>> de Alah.
<b>Qadaríes (de qadar = &lt;&lt;decreto&gt;&gt; divino)</b>	Tratan de armonizar con la libertad humana el decreto divino absoluto, predeterminante de los acontecimientos y de los seres, que llega a todas las creaturas, exceptuando al hombre, si bien su libertad queda limitada en no pocos aspectos, etc.

Junto a la ortodoxia oficial, basada en las azoras/capítulos promulgados en Medina, ha coexistido la heterodoxia vivencial que refleja el espíritu de las azoras coránicas escritas en La Meca (62% del Corán) antes de su huida a Medina y comienzo de la lucha armada y de la expansión político-religiosa. Los sufíes, al parecer, uno de los influjos de los monjes cristianos que tanto impresionaron a Mahoma, tratan de llegar a la identificación de Alah, aunque su preocupación consiste en acertar con el camino o método que lleve a esa cima.



A la pregunta qué debo hacer para salvarme contestan: realizar un aniquilamiento del propio yo o la abstención de cuanto impide o dificulta el acercamiento a Alah y promover lo que lo facilita, por ejemplo, el arrepentimiento, la guerra santa mayor o lucha ascética, la soledad, el temor reverencial de Alah, etc.; el aislamiento o el estar a solas en y con Alah, estado místico que no se consigue sin la intervención de Alah. El sufismo cree que el conocimiento auténtico de Dios se logra no mediante la razón sino sólo por medio de la experiencia personal, que suele llevar a la unión plena aunque transitoria con Alah.

Los sufíes creen que el hombre, con la gracia divina, es capaz de purificarse de tal modo que se convierte en uno o varios atributos divinos (según su capacidad).

En el sufismo hay una relación muy especial entre el discípulo y su maestro/guía espiritual (shaykh), dotado de baraka o poder misterioso que él comunica mediante la iniciación. Cada guía es un eslabón en la larga cadena radiante de los guías/maestros espirituales, que aúnan en sí la apariencia externa de Alah. Muchos de ellos han sido venerados y convertidos en wali, término inadecuadamente traducido por santo.

Las confraternidades (tarika en plural) sufíes están gobernadas por el director local nombrado por el shaykh asesorado por sus asistentes y con sus visitantes.

Actualmente hay más de 30 de estas confraternidades sufíes en todos los continentes sobre todo en África. En el islamismo, ha habido siempre incompreensión, a veces manifiesta hostilidad, hacia el sufismo.

Los derviches son miembros de las confraternidades sufíes, atraídos por el espíritu del sufismo, aunque imposibilitados para retirarse al desierto, de ahí que vivan en el mundo, educan a sus hijos y ejercen sus profesiones, si bien aceptan una regla que les obliga a la obediencia prestada al jeque o fundador y a sus sucesores, a la ley del arcano u obligación de guardar secreto y a la ayuda mutua.

El islamismo es una religión totalizadora, pues abarca todos los hombres y a todo el hombre. Tal vez por influjo mazdeo, el islamismo atribuye una importancia única a un hecho transhistórico, acaecido antes de la historia y de la aparición de los hombres en la tierra. Según un hadiz o tradición entroncada con Mahoma todo hombre nace musulmán. Son sus padres los que lo hacen judío o cristiano.

Precisamente en el significado de islam parece hallarse la clave que permite descifrar el alcance del pacto de Alah con los hombres. La religión ante Dios consiste en el islam (Corán 3, 17/19). Islam expresa el sentido genérico de

religión, o sea, la religación del hombre con Dios, que es connatural al hombre y al mismo tiempo alude a lo específico del islamismo, una religión determinada, pero universal, común a todos los hombres, se llamen o no musulmanes. Según el Corán, religión e islam son sinónimos; el hombre religioso es islámico, musulmán, se llame así o no.

El que no se llama musulmán, ni cree serlo, sino judío, cristiano, politeísta/pagano, etc, ha caído en la apostasía con todas sus consecuencias. Por eso, son verdaderos musulmanes Noé, Abrahán y sus descendientes, los Apóstoles de Jesús, etc.

La humanidad entera, originariamente musulmana, volverá a serlo cuando retorne Jesucristo a la tierra para vencer a Dayyal/el Maligno (correspondiente en gran medida al Anticristo) con la ayuda del Mahdi. Entonces Cristo practicará el islam en sintonía con Mahoma durante 40 años. Y toda la humanidad se le unirá en las creencias y prácticas islámicas. También los cristianos, al reconocerlo y escuchar su predicación de la doctrina islámica, se harán musulmanes.

Los que no se reconocen ni se llaman musulmanes han cometido el pecado de apostasía. En principio el apóstata está condenado a la muerte civil (disolución de su matrimonio, nulidad de su testamento, incautación de sus propiedades por el fisco, etc.), y de ordinario también la biológica, condena aplicada irremisiblemente a los ya formalmente musulmanes que se convierten al cristianismo o a otra religión.

Los que no adoran a un solo Dios sino que le asocian a otros dioses, o sea, los politeístas e idólatras, deben escoger entre la conversión al islamismo o la muerte, y en este último supuesto, el infierno tras la muerte. Las gentes del Libro: los judíos, los cristianos, los mandeos y los zoroástricos tienen tres opciones: la conversión, abonar un impuesto pecuniario (jizya o capitación, pues, se abonaba por cabeza) o la muerte (Corán 9,29). Con el tiempo, la convivencia en países de mayoría no islámica los han ido haciendo más tolerantes.

No obstante, el fundamentalismo moderno tiende a volver al rigorismo inicial. Sayyid Qutb (ahorcado en 1966), el ideólogo de los Hermanos musulmanes, enseña que, si triunfan, en la sociedad islámica ideal los musulmanes convivirán con los judíos y con los cristianos, pero éstos y, en general, los no musulmanes deberán abonar el impuesto religioso en señal de sumisión<sup>94</sup>.

La fe islámica es algo privado, personal, pero no termina en el individuo ni en la familia sino que se inserta necesariamente en el entramado público, político-cultural. Esta realidad, que envuelve y protege a los individuos, junto con la

---

<sup>94</sup> *F`Zilâl al-qurân = (A la sombra del Corán)* p. 287, 1633ss (6 volúmenes de 5 fascículos cada uno en su 8ª edición, 1978).

pena de muerte que pesa sobre los apóstatas, explica que no haya habido deserciones masivas en la historia del islamismo.

El islamismo no diferencia entre lo de Dios y lo del César, lo confunde e identifica pero subordinando lo profano a lo religioso, también en sus manifestaciones específicamente profanas, no culturales ni ético-morales. Lo somete todo a la regulación exclusiva del Corán y de la Sunna/Tradición islámica.

La sharia, palabra árabe, que desde su valor etimológico camino ancho, frecuentado, pasó a significar tanto la ley canónica del islam, según presentan las cuatro escuelas ortodoxas como el conjunto de los mandatos de Alah, reguladores de las acciones humanas (Corán 4, 61/59).

La sharia no es ni puede ser territorial, pues afecta a cuantos han hecho la profesión de fe islámica; obliga al musulmán dondequiera se halle. Esta es la ley única islámica, válida para todos los ámbitos de la actividad humana. No hay cabida para la distinción entre la ley del creyente y la ley del ciudadano, entre la organización de la comunidad religiosa y la de la sociedad civil.

La evolución histórica de los musulmanes encuadrados en la tradición suní (la gran mayoría: entre el 85% y el 90%) explica la progresiva diferenciación de dos secciones, a saber, una (las verdades de fe, las prácticas de culto, las normas morales, la familia) en la que la ley coránica debe aplicarse con todo rigor y otra (la organización político-administrativa y judicial, la actividad comercial, etc.) en la que la aplicación de la ley coránica se ha ido progresivamente suavizando o secularizando.

El islamismo propiamente todavía no se ha planteado las exigencias de la libertad religiosa. Más aún, en general, catalogan como signo inequívoco de debilidad y falta de convicción la libertad religiosa y la tolerancia de otras religiones en plano de igualdad con la mayoritaria en un país concreto.

La consustancialización de la religión y de la nación/estado es, para ellos, una exigencia revelada e impuesta por Alah. La palabra umma, a través de su raíz umm=madre, connota la noción y realidad de una comunidad matriz o integrada por todos los concebidos en la misma matriz y nacidos de la misma madre que, en este caso, es la religión islámica. Pues todos los creyentes en Alah forman una familia: los creyentes son hermanos (Corán 49, 10; 9, 11).

El monoteísmo estricto repercutió en todos los planos e impulsó a los musulmanes hacia la unicidad: un solo Dios (Alah), un solo Profeta (Mahoma), un solo libro sagrado (el Corán), un solo señor en la tierra (califa, imán), una sola persona (Adán) origen de todos y una sola umma regida por una sola ley, la ley coránica o voluntad de Alah (sharia).

Desde el punto de vista doctrinal o de la fe islámica, el islamismo se manifiesta como religión verdadera (Corán 61,9) sobre todo el monoteísmo estricto, que elimina el politeísmo de los ídólatras, la monolatría (creencia en un solo Dios para cada tribu, pueblo, no para toda la humanidad, como Alah) de los hanif y el monoteísmo trinitario.

La manera más rápida y segura de alcanzar la salvación, el paraíso, es la muerte en el acto máximo de proselitismo, la guerra santa.

El proselitismo es esencial en el islam, pues la tarea básica del musulmán consiste en dar testimonio de Alah, de su grandeza en cuanto creador y de su fidelidad para los que viven el islam o sometimiento a su voluntad y ley.

Para el islamismo, no dar testimonio de Dios es estar muerto, no alcanzar la salvación, y se da testimonio de Alah cumpliendo los llamados <<pilares del islam>>, también mediante la guerra santa, y aplicando la sharia, así como extendiendo la umma a toda la humanidad.

Por eso el proselitismo obliga a todo musulmán a impedir y, si es gobernante, a prohibir el proselitismo que pudieran realizar los miembros de otras religiones con los musulmanes. Es así aunque el Corán (29, 45/46) recomienda no discutir con las gentes del Libro a no ser con amabilidad, excepto con los que, entre ellos, son injustos porque nuestro y vuestro Dios es uno.

No siempre es fácil guardar el equilibrio entre la fidelidad al mensaje religioso y su necesaria adaptación a cada circunstancia o entorno socio-religioso. De continuo se corre el riesgo de caer en el historicismo en su doble modalidad, en un extremo el fundamentalismo e integrista, es decir, anclado en la circunstancia socio-política y cultural de épocas pretéritas, especie de fosilización, y en el otro extremo, la idolatría de lo sociocultural vigente, es decir, una desmedida adaptación a las circunstancias históricas del momento.

Dentro del islam, ha podido correr este riesgo los que han pretendido occidentalizarlo y cuya actitud resultante ha sido de signo dispar y hasta contrario.

Un primer signo ha sido el laicismo político, en busca de modernizar y occidentalizar el islam. En este sentido se trata de eliminar la sharia como factor político rechazando que lo sociopolítico se regule por la Sunna y ni siquiera por el Corán, partiendo de la separación de la religión y de la política. Este es el caso de la República de Turquía, modelo kemalismo, proyecto laicista de Mustafá Kemal Atatürk quien abolió el califato, considerado clave de bóveda histórica de la umma entre los suníes, impone la monogamia y reduce la religión islámica al ámbito privado.

Un segundo signo ha sido el reformismo o modernizar el islam sin occidentalizarlo. Esta línea está dispuesta a restaurar la salafiyya, el pasado,

para revigorar el islam, para lo que es necesario eliminar lo occidental, lo extranjero, en cuanto tal, a no ser que concuerde con la fisonomía islámica.

Los reformistas aceptan el Corán y su vigencia en las distintas vertientes de la vida humana pero no la de los hadices, de la Sunna, pues, no conectan directamente con Mahoma sino que fueron elaborados al menos 100 años después de su muerte. Al mismo tiempo propone modernizar el islam, purificándolo de las supersticiones atávicas, las leyes pseudo-religiosas y pseudo-morales que se habrían ido adhiriendo al islamismo hasta el punto de recubrir su realidad profunda. Por ello, sostiene la rehabilitación de la mujer, se opone a la poligamia, rechaza el shador o velo, se opone al divorcio, a la poligamia y a la esclavitud.

Como culminación de este proceso aspiran a la reunificación del mundo árabe, ya en una sola nación o imperio bajo la dirección de un jefe supremo político-religioso, representante del profeta (califa). Apoyan la sharia, en teoría, pero tan reformada que resulte irreconocible.

Un tercer signo, islamizar la modernidad e incluso reislamizar a los gobernantes desislamizados. Es la meta y aspiración de los fundamentalistas actuales en casi todas sus manifestaciones. Estos suelen entender la yihad como guerra santa no solo contra los infieles desconocedores del islam, sino también contra la mayoría sociológicamente musulmana y sobre todo contra los gobernantes.

Creen que el pueblo islámico, especialmente los gobernantes que no imponen la sharia yacen postrados en la ignorancia, barbarie similar a la de La Meca antes de Mahoma. Por eso los catalogan entre los idólatras, a los que Allah aplica el mandato del Corán (9,5): Matad a los asociadores (idólatras, politeístas) donde los encontréis. La ejecución de esta sentencia corresponde a la minoría creyente, a los fundamentalistas, que tratan de implantar la sharia en todo su rigor.

En este sentido se dan dos modelos de reislamización, una impuesta desde arriba, desde el poder, con una finalidad no de modernizar el islam sino de islamizar la modernidad para convertir a la humanidad en umma-nidad. Y otro modelo, los que pretenden la reislamización desde abajo, desde el vértice de la pirámide social, o sea, haciéndose con el poder.

### **1.9. Religiosidad Sikhista**

El Sikhismo se cataloga como un sincretismo o mezcla de hinduismo y de islamismo aunque se ha opuesto siempre a ambas religiones.

Su concepto monoteísta de la divinidad es islámico si bien su insistencia en la immanencia divina y sus rasgos parecen un eco lejano del panteísmo hindú.

Del hinduismo ha heredado la creencia en la maya, en la reencarnación de las almas, etc. El medio más eficaz de evitarla es la eliminación del egoísmo, que es el mal y el pecado mayor y más universal y tratan sobre todo de lograr la unión con Dios por medio de la oración personal y del servicio a la comunidad sikh. El común de los hombres no puede llegar a Dios sino a través de un intermediario, a saber, su nombre, no repetido mecánicamente como en los mantras sino alabado.

Tienen prohibido el alcohol, el tabaco, la comida de la carne de animales desangrados o degollados al modo musulmán, etc.

La primera devoción diaria de los sikhes es la recitación de la conocida plegara matutina (Jappi) compuesta por Nanak, pagan el diezmo de sus ingresos, procuran dedicar bastantes horas de su tiempo libre a la comunidad sikh y aspiran a conseguir la independencia plena de su región, Punjab (=cinco ríos).

### **1.10. Religiosidad hebrea**

En la Biblia se llama hebreo a Abrahán porque uno de sus antepasados se llamaba Heber, según la genealogía de Gén 11, 10-32. Después de la muerte de Salomón (c. 992 a.C.) su reino se dividió en dos, el del norte: Israel, nombre impuesto a Jacob por un ángel (Gén 32,29), y el del sur: Judea, con capital en Jerusalén. Los israelitas, o habitantes del reino de Israel, fueron deportados por los asirios (año 722 a.C.), perdiendo su entidad y unidad étnico-política para siempre a no ser para los adeptos de las sectas actuales integradoras del Movimiento de Identidad, que ven sus sucesores en los anglosajones.

Tras la constitución del Estado de Israel el 14-5-1948, los hebreos o judíos se llaman israelitas, si poseen el documento de identidad que les acredita como ciudadano del Estado de Israel.

Sionismo, término derivado de Sión, designación de la prominencia, fortaleza, sur de Jerusalén, se refiere al movimiento puesto en marcha en 1895 con la publicación del libro *Der Judenstaat*, *El Estado Judío*, de Theodor Herzl (1860-1904). Sionista, antes de 1948, era el que aspiraba a fundar el Estado hebreo/judío de Israel en la tierra prometida por Dios a Abrahán y a sus descendientes (Gén 15,13ss). Después de su constitución en dicho año y conforme a la ley del retorno, sionista es todo el que reconoce que al Estado de Israel pertenecen sus ciudadanos y todo el pueblo hebreo.

Frente a un Estado y una sociedad dominados por el laicismo, aspiran a la rejudaización de Israel mediante la imposición de un sistema sociopolítico basado en la Halakhá, que quiere decir, camino a seguir o Ley sagrada judía, que reorganice toda la existencia de los judíos desde las más elementales funciones corporales cotidianas hasta la vida profesional, social, etc., a partir de



las 613 prescripciones (de ellas 248 preceptos y 365 prohibiciones), extractada de la Ley judía, revelada directa o indirectamente por Dios (Torá, Misná, Talmud).

Sin embargo a diferencia de las religiones celestes en donde la característica y tendencia de los dioses celestes (Urano, cielo en griego, Saturno entre los romanos) era retirarse al cielo y a convertirse en un deus otiosus, dios inactivo, una vez concluida su obra cosmogónica y hacedora del mundo, Yahvé está siempre presente entre su pueblo y sigue actuando en el mundo. La historia de Israel es la historia salutis con el sentido pleno de este término, es decir, la historia de la salvación en esta vida y en la eterna.

Los rasgos étnico-políticos de esta religión son, principalmente, los siguientes:

<b>Confusión de los orígenes así como de la historia sagrada y la civil</b>	La aparición de la religión judía no se pierde en la nebulosa de los orígenes de la tribu o pueblo como el de las restantes religiones étnico-políticas, pero coinciden en la misma persona: Abrahán el origen tanto vital-humano por descendencia genésica como el cultural-religioso por medio del establecimiento de la alianza con Yahvé.
<b>El pragmatismo religioso</b>	Del pacto entre Yahvé y su pueblo fluye una serie de derechos y obligaciones recíprocas. En todos sus libros sagrados resalta el pragmatismo que implica el convencimiento absoluto de que, si se mantienen fieles a Yahvé, el éxito coronará su quehacer político-militar, mientras que su infidelidad les supondrá castigo y desgracia.
<b>Tendencia a la conservación-prosperidad de la comunidad étnico-política</b>	Lo civil y lo religioso son aguas del mismo manantial. Precisamente la interpretación étnico-política del Mesías provocó en gran medida la incompreensión de Jesucristo, por parte de todos, especialmente, de los dirigentes e intelectuales del judaísmo de su tiempo.
<b>Carácter teocrático de Estado israelí</b>	Lo sagrado se sale del cauce específicamente religioso para desbordarse, inundando las vertientes del quehacer profano o civil. El monoteísmo yahvista impidió la divinización de los reyes y gobernantes de Israel. Todavía, actualmente, se da que, siendo <<teocrático ateo>> o, quizás <<agnóstico>> en cuanto agnósticos son la mayoría de sus gobernantes, obligan a mantener no pocas normas de la ley religiosa.
<b>La falta de proselitismo</b>	Los judíos han practicado el proselitismo sobre todo desde el s. II a.C. al II d.C. Actualmente no lo hacen a no ser con los judíos de sangre, carencia de proselitismo que fluye espontánea y necesariamente de la identificación entre religión y grupo étnico-político. El número de miembros de la religión étnico-política está condicionado al de nacidos en la respectiva tribu o nación.

Las huellas telúricas, impresas en la historia sagrada de Israel se deben siempre al contagio de la religiosidad de los pueblos convecinos y limítrofes.

La serpiente, como en la lucha que tuvo lugar en el paraíso, Yahvé vence siempre a la serpiente, animal telúrico por excelencia.

El toro, tras la subida de Moisés al Sinaí, como se demoraba su regreso, su hermano Aarón hizo un becerro de oro como imagen o representación icónica de Yahvé. (Éx 32,1ss).

Baal, un joven dios, vinculado a su hermana y esposa Anat, diosa madre telúrica de la fertilidad agraria y de la fecundidad humana. Su culto será otra contaminación telúrica, endémica en el reino de Israel por contagio de los pueblos cananeos circundantes.

El monoteísmo israelita es un misterio ya que se esconde en su realidad única a lo largo de su historia milenaria, a diferencia de los restantes pueblos convecinos y limítrofes (semitas e indoeuropeos) que eran politeístas.

El monoteísmo israelita era una isla que, a veces, recibió influencias de las creencias politeístas idolatrías aunque nunca llegaron a ser completas. El Dios de los antepasados Abrahán, Isaac etc., que subraya la condición étnico-política de la religión israelita y que insinúa su nivel monolátrico, se identifica con Yahvé, El que es: Yo soy el que soy, el Dios cósmico y ético del Sinaí (Ex. 3,6 y 14).

No obstante, ya para la época más antigua, la patriarcal, un indiscutido especialista, R. de Vaux, concluye: Estos rasgos sobrepasan la simple monolatría<sup>95</sup>.

Mientras que el politeísmo de las religiones celestes y étnico-políticas está reñido con la condición ética y moralmente buena, con la santidad de sus dioses y diosas, Yahvé, al contrario, es una divinidad esencial y eminentemente ética en el sentido pleno de su término.

Su santidad no se queda en sí mismo sino que debe reflejarse en sus adoradores, de ahí que la santidad, no sea sólo ritual sino también sobre todo ético-moral, una exigencia para los israelitas y para todos: Sed santos porque yo, Yahvé, soy santo<sup>96</sup>.

La ética judía recoge la ley natural, reflejada en los Diez Mandamientos (Éx 20, 1-17), menos la observancia del sábado, que es de derecho positivo. Incluye también el amar al prójimo (al israelita) como a uno mismo (Lev 19,18), la ley del Talión (ojo por ojo, diente por diente) (Éx 21,14; Lev 24,20; Dt 19,21), es decir, la reciprocidad material y total en la venganza de la injusticia u ofensa recibida, que tiene vigencia también en el judaísmo moderno.

---

<sup>95</sup> En *La religión de l'Ancien Testament*, en *Initiation biblique*, Paris, 1949, p. 889. Sobre esta cuestión cf. J. M<sup>o</sup> MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona, 1992, pp. 56ss, 105-189; M. GARCIA CORDERO, *Teología de la Biblia*, I. A. Testamento, BAC, Madrid, 1970, pp. 66-372.

<sup>96</sup> Lev. 19,2. Cf. también Lev 11, 14; 20, 8.26; 21, 8, etc.

Propio de las religiones celestes y étnico-políticas es el desconocimiento de su fundador. Sus orígenes se pierden en la nebulosa prehistórica de cada pueblo. Israel es la excepción de esa ley general, pues el origen del yahvismo: Abrahán (s. XIX-XVIII a.C.) y del de su principal conformador e impulsor: Moisés (s. XIII a.C.).

Además no se trata de una revelación por emanación de índole panteísta (hinduismo), ni resultado de una experiencia de tipo chamánico (caso de Mahoma, probablemente también de Zoroastro), ni es sólo fruto de una vivencia profunda de signo específicamente religioso o no (Buda, Jina, Mani). De hecho se trata del conocimiento experiencial de una relación especialísima con Alguien, El que es (Yahvé), que se aparece a Moisés en el Sinaí y le revela el núcleo doctrinal y moral de la religión yahvista.

El pueblo judío está marcado por la esperanza de algo o alguien, de un Mesías personal o colectivo. El pueblo judío no aceptó una religión ya existente sino que pueblo y religión se fueron formando al mismo tiempo.

Según la religión judía, el hombre bíblico más que naturaleza pura y que interioridad es historia, iniciando así un proceso de unificación religiosa y social que abarcará (por medio de Israel) a todos los pueblos de la Tierra.

Al entender su historia como lugar de manifestación de Dios, Israel ha reinterpretado su misma realidad como pueblo, dando un sentido especial (religioso, escatológico) a su nacimiento, despliegue y futuro sobre el mundo. Los acontecimientos que han desembocado en su nacimiento (elección patriarcal, éxodo, conquista de la Tierra), las vicisitudes de su configuración social (instauración de la monarquía, divisiones interiores), sus fracasos y rupturas (exilio), aparecen así como Palabra religiosa abierta a la esperanza mesiánica de la unificación de todos los pueblos.

Por medio de esa lectura religiosa de su historia, Israel ha iniciado un nuevo camino religioso, superando una visión puramente cósmica de la vida (religiones de la naturaleza), sin tener que buscar refugio en la interioridad mística (religiones orientales), descubriendo así a Dios como principio de unificación y salvación para todos los pueblos, a través de la mediación de su propia historia.

Los israelitas han descubierto así que, al hacerles responsables y dialogar con ellos, Dios les pone en manos de su propia decisión, eligiéndoles para romper la fatalidad del eterno retorno del cosmos, actuando así como portadores de un germen de unificación universal.

Israel ha ofrecido a la cultura universal el descubrimiento de la unidad de la historia humana, el hallazgo de la responsabilidad y destino de Israel en la marcha de esa historia y en la unificación de todos los pueblos. Esta

experiencia, fundada y expresada en motivos religiosos ha venido a ser un patrimonio universal de la cultura.

Al superar la religiosidad cósmica en clave de creatividad humana, Israel ha desarrollado una hermenéutica teísta de la historia. El centro de gravedad de la experiencia humana se ha mudado, siguen importando los viejos signos religiosos pero los ojos del profeta han buscado en otro plano, han escrutado las señales de la historia, han intentado descubrir la mano del Dios que lo dirige todo, suscitando para el ser humano un lugar de realización, un camino de respuesta.

Sólo el camino de la historia aparece como signo y presencia de un Dios que colabora con los hombres. Israel ha experimentado a Dios en la novedad de su camino histórico.

El judaísmo es, al mismo tiempo, un pueblo particular y una religión universal abierta a la globalización salvadora, es decir, a la unión pacífica de los pueblos dispersos y enfrentados. Una vez que ha descubierto la trascendencia de Dios y ha entrevisto el valor de su acción en la historia, Israel no ha tenido posibilidad de retornar al mito de la naturaleza o de refugiarse en una interioridad segura sino que ha debido asumir su tarea de abrir un duro y gozoso camino que lleva a la reconciliación universal. Ésta ha sido su identidad, como pueblo elegido, guiado por el Dios del mundo y de la historia, Israel se ha sentido llamado a realizar una tarea universal de reconciliación.

A partir de las guerras romanas, los judíos se han dispersado, extendiéndose a lo largo de la Edad Media y Moderna como nación religiosa, sin estado propio bajo el poder de reinos y de imperios. Como pueblo exiliado y peregrino en medio de otros pueblos, como grupo de identidad religioso/nacional, han pervivido a lo largo de los siglos, tanto en el sur (España, Francia, Italia) como en el norte de Europa (Alemania, Polonia, Rusia), el norte de África u Oriente Medio.

Desde 1946, parte de la comunidad judía se ha restablecido políticamente en Palestina, formando el estado de Israel en donde los judíos reinterpretan la herencia de Abraham y Moisés en plano nacional, el monoteísmo en línea trascendente y nacional, han aplicado la Ley de una forma nacional, cultivan un mesianismo nacional y desde aquí debe entenderse su misión testimonial.

En ese contexto ha de entenderse la aportación y el problema del judaísmo en la causa de la globalización religiosa y política de la humanidad en el comienzo del siglo XXI.

Los sionistas han apelado a la ayuda de un sistema imperialista violento (USA). Por el lugar donde han planteado su conflicto y por la forma en que lo han

desarrollado, forman uno de los nudos más fuertes e insolubles de contradicción religiosa y política, económica y militar.

### **1.11. Religiosidad cristiana**

Durante el primer milenio de su existencia fue operándose y se realizó la consolidación del cristianismo en el mundo greco-romano conocido por entonces por los occidentales, si bien desde sus orígenes tuvo que luchar defensa de su catolicidad o universalidad contra el judeo-cristianismo, un nacionalismo, empeñado en reducirlo a una rama más del judaísmo sin identidad, ni esencia, ni destinos específicos, exclusivos.

Superada la presión exterior, tras el edicto del emperador Constantino por el que se extendió la libertad religiosa al cristianismo, equiparándose a las demás religiones implantadas en el Imperio, a saber las celestes/étnico-políticas, las místicas y el judaísmo, se desencadenó un proceso de efervescencia interna, que fue cristalizando en el monacato en su vertiente positiva.

La fe cristiana consiguió la conversión generalizada de los paganos mediante un proceso que va de ordinario de abajo hacia arriba, desde la plebe hasta las supremas autoridades político-militares.

Tras la invasión de los bárbaros (s. V, mediados del milenio), la conversión de los reyes repercutió en la de sus súbditos, lográndose entonces la unidad nacional (Francia, España, etc.), la unificación político-religiosa de los descendientes de los bárbaros vencedores y de los vencidos o el reconocimiento del cristianismo como religión oficial del pueblo y del Estado.

En el segundo milenio se produjo la fragmentación del cristianismo en gran parte también de acuerdo con un distribución geográfica: el catolicismo en la Europa meridional, los ortodoxos en la oriental y el protestantismo en la septentrional.

En el comienzo del segundo milenio (mediados del s. IX, año 1054) se produce la ruptura definitiva de los orientales. La iglesia ortodoxa inicial o iglesia oriental bizantina se fragmentó desde entonces en iglesias autónomas, que conservan la unidad doctrinal y la de culto, pero su vinculación al Estado (Imperio Bizantino, Constantinopla) hizo que perdiera la unidad de jurisdicción, surgiendo tantas iglesias autocéfalas como unidades nacionales: iglesia ortodoxa griega, rusa, rumana, etc.

A mediados el segundo milenio (s. XVI) surgió la escisión de los protestantes, designación aplicada a los seguidores de Lutero (Alemania, 1520), poco después también los Zwinglio (1522, Suiza) y Calvino (1536, Ginebra/Suiza), hasta que alcanzó la amplitud actual.

El protestantismo se ha fragmentado cada vez más como por su misma naturaleza, por la eficacia disgregadora del libre examen siendo las principales ramas el pietismo (s. XVII-XVIII), los baptistas (s. XVI-XVII), el evangelismo o evangelicalismo (s. XIX), el pentecostalismo (s. XIX), el neopentecostalismo o los carismáticos protestantes, el fundamentalismo protestante, la iglesia electrónica (s. XX), entre otros.

El anglicanismo surgió del Cisma provocado por Enrique VIII, promulgando en 1534 una serie de leyes que colocaron la autoridad real en lugar del Papa como última fuente e instancia en asuntos eclesiásticos de Inglaterra. Según su propia creencia, el anglicanismo no es una iglesia distinta sino una porción de la Iglesia católica, su fe la de los primeros concilios y de los SS. Padres de la Iglesia.

El metodismo (de John Wesley) intentó renovar el anglicanismo en el s. XVIII, si bien y aunque bajo la apariencia externa de la vida parroquial anglicana, desde hace unos años, las celebraciones litúrgicas pueden estar presididas por una sacerdotisa.

Por su parte, la virtud y talante caracterizador del cristianismo es la caridad, no en su degradación caridades sino en su sentido originario, profundo, es decir, el amor humano y sobrenatural y de Dios y, por Dios, de los hijos, todos los hombres, también de los enemigos.

Respecto al tipo de amor al que se tienen los cristianos, Diogneto, un pagano del s. II comenta que el punto de referencia, el modelo y la plenitud del amor verdadero, de la caridad, es Dios mismo que es Amor (1 Jn 4, 8, 16).

Sin embargo, como en todas las religiones, también en el cristianismo la realidad práctica se muestra claramente diferente respecto a la realidad ideal. Las presiones históricas o del entorno sociocultural explican, aunque no justifican el contagio padecido por sectores más o menos amplios y cualificados de cristianos, que los llevó a las guerras de religión, a la tortura procesal (Inquisición), a la aceptación de la esclavitud, etc. precisamente en la medida en que no pensaron ni vivieron como cristianos.

La moral cristiana se estructura como en dos estratos o planos, por un lado el natural, racional, exigida por la condición y dignidad de la persona humana, es decir, el estilo de vida demandado al hombre por lo que él es: naturaleza humana, persona.

El logos o razón humana origina la moral racional que, en muchos aspectos, es moral natural o inherente a la naturaleza común a todos los hombres y consiguientemente obligatoria para todas. Y, por otro lado, el evangélico, en donde el Logos divino encarnado en Jesucristo, origina la moral específicamente evangélica, cristiana.



A partir de la antropología cristiana, mediante la cual el hombre participa de la vida divina y tiene un nuevo ser en Cristo, la moral cristiana propone al creyente un nuevo tipo de existencia determinado por la imitación de Jesucristo.

El cristianismo, en cambio, cree que por Jesús puede darse ya la unidad entre todos los hombres. En ese sentido, el verdadero cristianismo debe superar un modelo anterior de “cristiandad”, entendida como “sistema” que puede objetivarse e imponerse sobre los creyentes. Por eso, estrictamente hablando, el cristianismo no puede identificarse con una nación o un Estado particular sino que ha de presentarse como germen de comunicación universal entre los pueblos.

Ésta es la intención fundamental, pero a través de una contaminación imperial que resulta lógica, la Iglesia cristiana ha tomado tras la paz de Constantino unos rasgos imperiales, identificándose con el poder establecido, en formas distintas pero convergentes, tanto en oriente como en occidente.

De esa forma, ha nacido un nacional-cristianismo de tipo occidental que ha tenido valores históricos y culturales pero que no responde a la inspiración original del evangelio. Ese es el cristianismo, según Pikaza, que ha triunfado, aunque ahora se encuentra en profunda crisis. En este contexto se puede hablar de una paradoja cristiana, vinculada a la presencia y acción de la Iglesia cristiana en los países del occidente europeo y a los Estados Unidos de América.

La iglesia asumió las formas de organización política del imperio romano y convirtió a los representantes del evangelio en “jerarquía”, asumiendo modelos de autoridad sagrada propios del Templo de Jerusalén y del mundo Greco-Romano que Jesús había superado.

Eso hizo posible que empezara a utilizar su autoridad social y militar para imponerse y defenderse contra disidentes interiores y paganos exteriores apelando a un tipo de honor y de doctrina que Jesús había rechazado. La Iglesia apeló al poder del brazo secular e incluso a un terrorismo de las conciencias a través de los diversos tipos de inquisición.

Esta postura se mantuvo con las lógicas variantes en las diversas formas que la cristiandad ha ido tomando, entre los ortodoxos de tradición más griega y los católicos romanos, lo mismo que en las iglesias y confesiones protestantes muy vinculadas a los estados modernos del norte de Europa.

De esa forma, un tipo de cristianismo se ha vuelto violento, no sólo en sus manifestaciones más deplorables (cruzadas e inquisiciones) sino por su unión con los estados nacionales, lo que ha permitido vincular la cruz con la espada en la evangelización de gran parte del mundo.

En ese fondo se sitúa la paradoja cristiana de la modernidad, superando grandes crisis y desarrollando de manera consecuente un proceso de secularización, que parece derivar del evangelio, los estados europeos han desplegado esquemas de democracia formal que, al menos teóricamente, ofrecen a todos unos mismos derechos y deberes, en igualdad garantizada por la ley.

Fundándose en palabras de igualdad, libertad y fraternidad, que algunos relacionan con el cristianismo, esos estados han impuesto sobre el mundo un duro régimen colonial para seguir dominando después sobre los antiguos pueblos colonizados y sobre una gran parte del mundo por medio de una nueva dictadura económica de tipo capitalista<sup>97</sup>.

De esa forma, el mismo cristianismo que debía presentarse como liberador parece haber influido en el surgimiento de un sistema político de imposición económica y militar.

El cristianismo ha nacido de las tradiciones israelitas, a la luz de la vida, muerte y pascua de Jesús.

A diferencia del judaísmo, que espera la globalización para el futuro, el cristianismo afirma que ha llegado ya el tiempo de la unificación de todos los hombres y mujeres a partir del Cristo. En esa línea, según Pikaza<sup>98</sup>, el cristianismo implica una profunda desacralización, que supera todas las religiones particulares y puede presentarse como experiencia religiosa universal, global.

La sacralidad antigua solía estructurarse como violencia nacional o social, en gestos sacrificiales de imposición. En contra de eso, los seguidores de Jesús no tienen sacrificios ni buscan una tierra sagrada, tampoco necesitan un pueblo especial, ni una dinastía de sacerdotes, ni un aparato de poder ni un estado propio dentro del estado.

Los cristianos son hombres mesiánicos, en la línea de Jesús, cuyo mensaje y seguimiento suscita un tipo de comunicación gratificante, supraestatal, en plano de fe y experiencia compartida.

El cristianismo no es una doctrina objetiva, valiosa en sí misma, que después se expande y predica, sino que se identifica con una forma de comunicación, de manera que el dogma cristiano (ortodoxia) se identifica con la misma comunicación humana, en un nivel de conocimiento y afecto (ortopraxia).

En esa línea, se puede afirmar, que es esencialmente “comunicación” abierta de un modo universal, no es un dogma objetivo que pueda imponerse, ni un

---

<sup>97</sup> PIKAZA, *Religión y Globalización*, p. 166.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 164.

sistema social y sagrado que pueda separarse y elevarse como algo valioso en sí mismo sino un proceso comunicativo, un camino concreto y factible de comunicación entre todos los hombres y mujeres, diferencia ésta esencial respecto al judaísmo.

El judaísmo no cree que la unificación pueda darse todavía, pues el mundo no está preparado, la humanidad no está dispuesta, por eso el pueblo judío debe mantenerse separado, anunciando y preparando de algún modo la globalización mesiánica que vendrá más tarde, cuando cambien, por obra de Dios, las circunstancias actuales de la humanidad. Por eso, la tarea del judaísmo es la resistencia y el testimonio, aguantar en medio de la prueba del mundo y anunciar un futuro distinto de unidad mundial.

### **1.12. Religiosidad basada en los Nuevos Movimientos Religiosos**

Ni el secularismo, ni la crisis institucional, ni el laicismo, ni la increencia, ni el neopaganismo más o menos generalizados han logrado asfixiar el sentido religioso, pues, así lo demuestra la proliferación de las sectas, indicio de la connaturalidad de lo religioso en el hombre.

La palabra secta procede de la latina secta, participio pasivo del verbo seco, secar, cortar, por tanto, secta es como la rama desgajada o cortada de un árbol.

Las sectas no son una realidad sociológica, psicológica, médica, etc., aunque repercutan o puedan repercutir en la psicología y en la salud tanto corporal como psíquica de las personas, en la sociedad, etc.

Las sectas son un fenómeno religioso, de ahí que su causa sea básica y principalmente de índole religiosa, es decir, la búsqueda religiosa.

Como consecuencia de la sequía ambiental (neopaganismo, secularismo, laicismo, etc.) o porque las religiones tradicionales no satisfacen la sed religiosa con causa razonable o sin ella, el hombre se convierte en buscador de lo divino y de la felicidad en oasis inexistentes.

El clima dominante en el mundo occidental u occidentalizado es consumista, neopagano y laicista, por ello, intencionadamente o al menos de hecho, margina a Dios y asfixia lo religioso a no ser que, por reacción, haga como saltar la alarma del riesgo inminente provocando la huida hacia el aire libre (afán de santidad y de apostolado) si bien para algunos es el círculo cerrado de una secta.

El hombre tiene necesidad de lo religioso, que le es connatural, pues además de tener religión, el hombre es o consiste en religión, religación respecto de

Dios (Zubiri). Por eso, si una sociedad se empeña en echar lo religioso, éste se infiltrará, generalmente, por las rendijas del suelo.

Como las sectas son un fenómeno religioso y sus causas básicas son también religiosas, los remedios eficaces serán también de signo religioso.

En cuanto a las tipologías existentes de sectas, conforme a un criterio de su sentido religioso, se tienen las siguientes:

<b>Sectas religiosas</b>	Ahmadismo, bahaísmo, jehovismo, mormonismo, etc.
<b>Sectas mágicas</b>	Las que gravitan en torno del hombre y de sus problemas, marginan la trascendencia por culpa de su obsesión por las preocupaciones e intereses inmediatos e intramundanos, tratan de manipular a su antojo lo divino al servicio de sus deseos naturales (salud, poderío, dinero, placer, etc.)
<b>Sectas ideológicas</b>	Presentan una visión del mundo que aúna el ser en síntesis no compleja de los acontecimientos de la humanidad, la condición de respuesta a las cuestiones capitales de la existencia humana, una serie de normas ético-morales reguladoras del comportamiento humano desde el relativismo y el proporcionar un remedio a los males de la humanidad. De ahí que las sectas ideológicas no son propiamente religiosas ni religión en sentido estricto pero hacen las veces de religiones alternativas a las propiamente tales y tradicionales en una región determinada para personas que han desterrado a Dios del centro de sus vidas y en su lugar, han entronizado un ídolo.

### 1.13. Evolución religiosa de la humanidad

El evolucionismo, algo más que una hipótesis en el ámbito de la antropología<sup>99</sup>, ha sido trasladado al de lo religioso, el cual no pasa de hipótesis u opinión.

Según esta teoría, las religiones se habrían gestado, nacidas y desarrolladas como los seres y organismos vivos, o sea, evolucionando desde lo amorfo e imperfecto a lo más diferenciado y perfecto.

Se trata, pues, de un evolucionismo religioso progresivo, que se apoya, según sus defensores en dos principios básicos: el progreso continuo y el de la evolución uniforme, lineal. Atendiendo a esta teoría la humanidad habría recorrido en lo religioso un camino cuyas dos últimas etapas de ordinario coinciden, a saber, el politeísmo y el monoteísmo, por este orden.

Queda indicado que el politeísmo es un estadio necesariamente anterior al del monoteísmo según los defensores del evolucionismo progresivo siendo los factores determinantes de ese politeísmo:

<b>La deificación de diversas fuerzas naturales, dependientes de la divinidad suprema</b>	En la medida en que el dios supremo se convirtió en un deus otiosus, <<dios inactivo>> sin apenas influjo en la vida diaria individual ni en la historia de la tribu o pueblo, sus adoradores corrieron el riesgo de divinizar a los seres inferiores pero superiores de algún modo a los hombres. El mismo proceso de deificación pudieron experimentar y de hecho experimentaron en las religiones celestes las fuerzas sobrehumanas, cósmicas, vinculadas a la divinidad suprema (el viento, la lluvia, el rayo, los astros, etc.) las cuales terminaron por independizarse en vez de ser consideradas manifestaciones del dios supremo.
<b>Individualización</b>	

---

<sup>99</sup> M. GUERRA, *El enigma del hombre*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 261-300.

<b>divinizada de las diferentes denominaciones de la misma divinidad</b>	Max Müller (s. XIX) se adelanta cuando enuncia el adagio nomina numina, o sea, la pluralidad de nombres de la divinidad originó la de los <<seres numinosos>> o deidades.
<b>Personificación y divinización de los atributos de una divinidad</b>	Esta evolución hacia el politeísmo por medio de la individualidad de los diferentes epítetos tiene una raíz más profunda. Se enraíza en la tendencia humana a parcelar y contemplar desde distintos ángulos lo que, por su grandeza, desborda el alcance de su mirada, de los sentidos y de la razón. DE ahí que en no pocas religiones los distintos atributos de la divinidad se convirtieron en deidades con existencia, atribuciones y culto propios, autónomos. La religión romana ofrece una surtida colección de cualidades abstractas divinizadas, sobre todo en su periodo de decadencia.
<b>Influencias del localismo cultural</b>	En cada uno de los cultos locales la misma divinidad era designada y diferenciada por epítetos distintos. A veces un culto local adquiere tal categoría que logra la autonomía cultural erigiéndose en un dios o diosa distinta. El ámbito de su acción e influjo divinos y a la vez su existencia en cuanto creída se vincula a un lugar o instante determinados. Un riesgo y proceso similar puede operarse en la religiosidad popular de las religiones monoteístas respecto de las distintas advocaciones.
<b>La deificación de los &lt;&lt;antepasados&gt;&gt; más ilustres</b>	En el proceso evolutivo a partir de un concepto monoteísta o hacia una multiplicidad más prolífica de dioses y diosas, cuando se opera en religiones ya politeístas hay otro camino no menos expedito, a saber, el de la <<apoteosis>> en el sentido etimológico de este término, es decir, la <<deificación>> de los más ilustres <<antepasados>>. La deificación de los gobernantes fue aceptada en Roma, donde fueron divinizados sus emperadores, al principio después de la muerte (Octavio Augusto, etc.) y poco más tarde antes de ella.

Otra corriente diferente a la tesis mantenida por un evolucionismo regresivo, establece la existencia de la creencia en la divinidad en todos los pueblos, tanto en los civilizados como en los denominados primitivos o sin escritura, ya que los estudios de etnología ha abandonado el término primitivo.

La creencia en la divinidad monoteísta no extraña la uniformidad en los rasgos definitorios del Ser supremo y único, así, por ejemplo, aunque coincidan en lo esencial, difieren del concepto e imagen que de Dios tiene un místico, un teólogo o un cristiano vulgar sin especial formación ni vivencias profundas religiosas.

Lang (1844-1912), ardiente defensor del animismo de Taylor como estadio primero de lo religioso, incluso el monoteísta, como principio fundamental de la religión y como forma religiosa originaria, considera descarta la figura del dios supremo, ético-moral y causa del cosmos, y éste sea determinante de la vida y destino del hombre, sino que se debe a un prolongado proceso evolutivo progresivo.

Los defensores del evolucionismo religioso regresivo, en general, invierten el orden del proceso de la religiosidad de la humanidad estatuido por el progresivo. En lugar de la progresiva elevación y perfeccionamiento, ponen una gradual degradación. Las formas religiosas más rudimentarias (fetichismo,

animismo, magia, etc.) serían degeneraciones del buen vino religioso o su avinagramiento<sup>100</sup>.

En contraposición con las teorías sobre el origen de la religión o del sentido religioso, de impronta marcadamente evolucionista en cualquiera de su doble dirección, la progresiva y regresiva, los estudios más recientes acerca de los temas de la historia de las religiones insisten en que lo religioso es un hecho histórico inherente a la condición misma del hombre en virtud de la contingencia de su existir y de la racionalidad de su ser.

En contra de la orientación y del supuesto básico del evolucionismo religioso, es necesario reconocer que resulta imposible establecer un orden cronológico y una especie de carrera por etapas de las distintas formas religiosas. Es muy aventurado, por no decir imposible, graduar la naturaleza de la religiosidad de un hombre, pues radica en su interior, aunque trascienda al exterior de diversos modos.

No obstante, más que etapas de un recorrido, las degeneraciones religiosas parecen encubrir el rescoldo religioso, deísta y personal, que, por un proceso de irradiación, va iluminando y calentando su entorno.

La naturaleza humana, en sus constitutivos esenciales, es idéntico desde que el hombre es hombre, o sea, racional y religioso, pues, desde el instante en que hubo un ser racional, pudo ascender al conocimiento de lo divino por medio de la razón.

En el hombre, como en el universo, hay cosas que cambian y otras que permanecen, pero el hombre mismo en su constitución radical, básica, sigue siendo esencialmente el mismo.

El hombre moderno no es más inteligente que los artistas paleolíticos de las cuevas de Altamira, Lascaux, Castillo, Ojo Guareña (Sotoscueva), etc., ni que los contemporáneos de Homero, Sócrates o Eudias, la diferencia radica en que, en la era atómica, se disponen de recursos técnicos que aquellos no disponían.

Esto mismo puede aplicarse al sentido religioso del hombre contemporáneo respecto al del paleolítico, pues conviene valorar dos realidades que convergen en la creencia en la divinidad personal como originaria: la experiencia cotidiana, junto con la psicología y la pedagogía y por otro, la divinidad, es una persona nunca un simple concepto a no ser, a veces, en las especulaciones que la convierten en objeto de estudio sin apenas vinculación personal.

La divinidad, lo divino, no es una idea universal, abstracta y como difuminada, sino una realidad concreta mucho más durante la infancia de los individuos y

---

<sup>100</sup> F. M<sup>a</sup> PACE, *Per una storia delle religioni*, Terziaria, Milano, 1998, pp. 11-47, 62-70, 105-111.



de las tribus o de los pueblos; no es la divinidad sino un dios supremo, personal, representado con rasgos determinados de hombre o mujer.

## **2. La religión y la actitud religiosa del hombre ante el Misterio**

El hombre religioso se ha dado a lo largo de la historia infinidad de representaciones de esa manifestación religiosa, que va desde la más abigarrada multiplicación de símbolos naturales hasta el silencio absoluto y la total ausencia de normas, nombres y figuras como forma de representación y de expresión de su trascendencia inefable.

La vinculación del hombre con lo divino no es algo accesorio, sino formalmente constitutivo del ser y existir humanos. El hombre no tiene religión, sino que, *velis volis* (quiera o no), consiste en religación o religión<sup>101</sup>, porque el hombre no tiene, es religión o religación de lo divino.

El sujeto de lo religioso es el hombre y todo el hombre, o sea, la vinculación del hombre con lo divino afecta a todas sus vertientes.

La religión consiste precisamente en el reconocimiento de esa relación y su religación objetiva con la divinidad por parte del hombre. El hombre es un ser dialogal por su misma naturaleza, aunque no siempre dialogante. Cada hombre puede decir tú y es entonces yo<sup>102</sup>.

El problema del acceso a lo absoluto consiste en la entrega personal a ese absoluto que subyace en el fondo de toda realidad, que constituye la fe, que es manifestativa de algo y, por tanto, experiencial de lo que supone el poder de la realidad absoluta y personal de Dios y además tiene un carácter optativo, es decir en cuanto a afirmación o negación de esa experiencia. Pero esta experiencia ha de ser necesariamente una experiencia individual contextualizada por todos aquellos condicionantes social, histórica e ideológica concreta que conforma la propia realidad del hombre.

Por tanto, en este contexto de creencia optativa del hombre es necesario distinguir por un lado, lo que constituye el cuerpo de la religión como institución humana y, por otro, lo que supone en el hombre la vida religiosa como experiencia personal propia e inalienable.

En cuanto al primero de los sentidos, Hegel propuso su idea de la religión como espíritu objetivo, que no se identifica ni con el espíritu de cada uno ni con la conciencia de todos los individuos sino más bien con una estructura en la que

---

<sup>101</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1978, p. 373. Juan Pablo II, *La fe y la razón*. Carta Encíclica *Fides et Ratio*, sobre las relaciones entre la fe y la razón, n 16-35, etc. (14-09-1998).

<sup>102</sup> M. Buber, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid, 1993, p. 65.

nace inmerso cada uno de los individuos y por la que se encuentra afectado por el mero hecho de convivir y coincidir con los demás dentro de dicha estructura.

Por tanto, la religión aparece así como la plasmación de la religación en espíritu objetivo, porque define y circunscribe objetivamente el ámbito de la vida religiosa.

La religión se presenta como un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia.

De esta forma la religión es, en primer lugar, un hecho humano, sin embargo no es simplemente ideología, teoría sobre la realidad o sobre el hombre, sino que es un hecho humano que como tal, comprende todos esos elementos sin reducirse a ninguno de ellos.

La religión es una forma de ejercicio de la existencia humana que implica la intervención de todas sus dimensiones y de todos los niveles, pero, además, es un hecho humano específico, es decir, dotado como tal hecho de unas características peculiares que lo distinguen de otras posibles formas de ejercicio de la existencia y lo convierten en un hecho irreductible a cualquiera de ellas.

La religión tiene lugar cuando la religación objetiva del hombre respecto a Dios, en cuanto criatura y en cuanto ser abierto a Dios, es reconocida de modo subjetivo (religación subjetiva). Entonces se inicia la religión en cuanto recta ordenación, en cuanto relación personal con Dios.

La religión no es una actitud irracional sino una respuesta de toda la persona a Dios que no es una idea con la que se pueda jugar intelectualmente sino un ser vivo y operante, ante el que es imprescindible adoptar actitudes vitales.

La religión, según C. J. Bleeker<sup>103</sup>, no es un secreto subjetivo incontrolable del alma, sino una entidad objetivada, constituida por leyes estrictamente espirituales, con una estructura propia enteramente lógica.

Dada la constitución psicosomática y social del hombre, la religión requiere pluralidad de sujetos, así como la exteriorización del sentido religioso subjetivo, tanto de modo personal como social.

La religión es una relación personal con el Absoluto personal, con Dios, fuente última de la existencia y fin último del hombre, relación que es real porque tiene

---

<sup>103</sup> C. J. BLEECKER, *Manual Religionum: Manual de Historia de las Religiones, Vol. II, Religiones del presente*, dirigido por C. J. Bleecker and Geo Widengren, Ediciones Cristiandad, Huesca, Madrid, 1973, pp. 30-32.

un fundamento real en la estructura de la persona humana y porque se refiere a un ser personal realmente existente; relación que es interpersonal porque se realiza entre dos seres que son personales, conscientes y libres; relación que es moral, porque la persona humana es un ser moral sólo en cuanto la persona humana puede ser un ser religioso; relación que es dinámica, dinamismo que no sólo corresponde al hombre sino también a Dios al que le corresponde una parte activa en esta relación; y una relación que perfecciona al ser humano, relación religiosa necesaria para la plena actualización de la persona humana en cuanto ser espiritual-material.

La religión no es un estadio de la evolución humana sino que pertenece a la estructura misma del ser racional. El sentido religioso, latente en la naturaleza humana, se pone como en marcha al recibir el impulso desde la realidad cósmica, cósmica y desde el corazón humano. El hombre es un ser de creencias, también de las religiosas. Las creencias es una cualidad típicamente humana, no compartida por los animales irracionales, etc.<sup>104</sup>

Para llegar a lo divino no hay que trascender las cosas y personas como si fueran malas sino trascender en las cosas, llegar a la realidad fundante de las mismas no quedarse en las apariencias<sup>105</sup>.

Como lo divino no coincide con lo humano a no ser en el ser el hombre da un salto de gigante apoyándose en la analogía.

Los diferentes pueblos lo han hecho desde su sistema de vida y desde su constitución familiar, por ello, hay como dos grandes constantes respecto del modo de conceptuar y de figurar o representar la divinidad en la antigüedad, que sobreviven todavía en nuestro tiempo.

Por un lado, la celeste, masculina, padre (dios padre del cielo) trascendente antropomórfica (humana), teofánica, politeísta, etc., presente en las religiones celestes étnico-políticas, propias de los pueblos (al menos en sus orígenes) nómadas, pastores, de constitución patriarcal, indoeuropeos, semitas, incas, aztecas, etc.

Y, por otro lado, se encuentra la constante telúrica, femenina, madre, inmanente (diosa madre Tierra), teriomórfica (animal), encarnacional, henoteísta, etc., vigente en la religiosidad telúrica y en las religiones místicas,

---

<sup>104</sup> J. M<sup>a</sup> Rodríguez Delgado, *Mi cerebro y yo. Cómo descubrir y utilizar los secretos de la mente*, Temas hoy, Madrid, 1994, p. 232ss; llega a afirmar: <<Es posible que la falta de uso de las neuronas cerebrales relacionadas con la adquisición de creencias lleve a una atrofia neuronal y a una dificultad funcional de zonas específicas. El dilema es, por tanto, inculcar creencias, lo que favorece el desarrollo armónico del cerebro...>>; p. 236 <<La necesidad de creer en algo tiene bases neurobiológicas, ya que si no hay creencias se pueden determinar atrofias anatómicas y funcionales con la existencia de agujeros negros mentales. La inculcación cultural moldea el desarrollo neuronal influyendo sobre la interpretación de las percepciones sensoriales y sobre la ideología y la conducta futura de cada individuo>>, p. 238.

<sup>105</sup> X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

propias de pueblos sedentarios, agrarios-agrícolas, de constitución matriarcal, presente también en América, etc.

La pluralidad de religiones es un hecho, sin embargo, para que haya un pluralismo religioso, propiamente dicho, se requieren dos condiciones, una la coexistencia de grupos de signo diferenciados por su raza, cultura, religión, etc., y, segundo, que los distintos grupos también los minoritarios, tengan y se reconozcan los mismos derechos básicos, al menos en teoría y que, además, traten de convivir en paz.

El pluralismo religioso o multiplicidad de religiones a veces ha sido considerado como un fenómeno circunstancial y transitorio, aunque este hecho no es así, pues, hunde sus raíces, por una parte, en la naturaleza misma del hombre, en las limitaciones de la mente humana, que le incapacitan para conocer lo divino a no ser mediante la analogía; y, por otra, en la infinitud divina.

El pluralismo religioso plantea tres cuestiones básicas, el diálogo interreligioso, el valor de las religiones en sí mismas o su capacidad salvífica y su verdad o su condición de religión verdadera.

El diálogo interreligioso supone una base común y al mismo tiempo unos elementos diferenciales, a veces se insiste tanto en lo diferencial, en lo específico de cada religión, que queda anulado el diálogo interreligioso e incluso su posibilidad. Es el caso del integrista, del fundamentalismo religioso, de la mayoría de las sectas, etc.; otras veces, se acentúa, por el contrario, lo común que queda difuminado cualquier rasgo diferencial, tal es el caso, del confucionismo, del sincretismo, del relativismo religioso, etc.

El diálogo interreligioso trata de lograr un diálogo fluido, sin salidas de tono, sin violencia ni intolerancia, entre las diversas religiones.

El diálogo interreligioso no es un fin en sí mismo, no se dialoga por dialogar, pues uno se relaciona o dialoga con otros de otra religión porque se busca la verdad y para hallarla. La verdad es la que importa. Cuidaos poco de Sócrates y mucho de la verdad, dijo Sócrates poco antes de beber la cicuta<sup>106</sup>.

Verdad sin caridad es verdad y también caridad, al menos en su raíz o núcleo, aunque falle la suavidad y chirría, mientras que caridad sin verdad no es verdad ni verdadera; no suele ser ni caridad, sino falsa, hipocresía, cálculo, táctica e interés, de los cuales no brota el diálogo, la verdadera relación interreligiosa<sup>107</sup>.

Además debe conducir al testimonio recíproco de la propia visión religiosa, a un conocimiento más profundo de las respectivas creencias o convicciones, a un

---

<sup>106</sup> Platón, *Fedón* 91c.

<sup>107</sup> Pablo VI, *Ecclesiam suam*: AAS 56, 1964, pp. 644ss; Juan Pablo II, *Redemptoris misio*, n 57ss: AAS 83, 1991, pp. 249-340.

mejor entendimiento sobre algunos valores fundamentales y a una convivencia pacífica, tolerante y a un encuentro de salvación, que no olvida la integración del diálogo interreligioso en el anuncio, es decir, en la misión evangelizadora.

El diálogo interreligioso busca la verdad para hallarla en el plan religioso, o sea, al Dios verdadero que es la Verdad y todo lo verdadero.

La diversidad de religiones refleja la incapacidad del hombre para llegar al conocimiento claro y perfecto de Dios por medio del conocimiento racional, sin la Revelación divina.

La esencia del fenómeno religioso está en el objeto de la relación. La diversidad de religiones proviene de la diversidad del objeto. “El elemento fundamental, subraya Zubiri, que hace verdadera o no verdadera una religión es precisamente la divinidad, Dios o los dioses.

Y, por consiguiente, la diversidad de religiones es una diversidad que, en última instancia, debe apoyarse en una diversa concepción de los dioses”.<sup>108</sup>

El conocimiento racional de Dios es siempre analógico no es unívoco o perfectamente equivalente con la realidad conocida. De acuerdo con los términos de los que preferentemente se parta para establecer las analogías, la divinidad será representada de una u otra forma, e incluso podrán llegar a variar las formas y actos de culto y otras manifestaciones del hecho religioso.

Así, por ejemplo, los pueblos nómadas, pastores y de constitución patriarcal suelen concebir a la divinidad como un dios padre celeste; los sedentarios, agrícolas y de constitución matriarcal como diosa, madre tierra.

No se trata de inventar la divinidad ni de proyectar, objetivando fuera de nosotros, las aspiraciones de acuerdo con el sistema de vida y de organización familiar, lo que ocurre es que las huellas, impresas por Dios, por su omnipotencia e infinitud, en el cosmos y en el corazón del hombre, son descifradas de modo distinto.

Este elemento racional de la religión es causa también no sólo de diferenciación sino también de errores y deformaciones. El hombre puede no haber alcanzado un conocimiento adecuado de Dios cayendo en errores panteístas o politeístas, formándose una imagen de Dios en la que los elementos impersonales casi ahogan los personales, deformando sus atributos, concibiéndolo como un ser de algún modo cruel o arbitrario.

La realidad histórica, por tanto ofrece no una religión sino muchas religiones encontrándose entre las causas de esta multiplicidad de religiones, la infinitud de la divinidad y la finitud del hombre con el corto alcance de su inteligencia,

---

<sup>108</sup> X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993, p. 124.

incapaz de conocer lo divino sino por analogía; el conocimiento de lo divino y las creencias religiosas pueden ser alterados y deformados por la voluntad y el mal uso de la libertad, así como por la incoherencia práctica.

El hombre es él, su inteligencia, voluntad, etc., y su circunstancialidad, el influjo del localismo cultural o de culto tributado a la misma divinidad en diferentes lugares y regiones, y la imposibilidad o dificultad de silenciar la voz, las enseñanzas y la personalidad de los fundadores de las religiones.

La constitución del orden religioso está determinada por la aparición de la realidad totalmente otra, absolutamente suprema siendo la realidad una realidad religiosa en la medida en que decía relación con ella.

La actitud religiosa es la que tiene por objeto la realidad absolutamente suprema, cuyos actos son considerados verdaderamente religiosos cuando éstos se dirigen a esta realidad, fin último y definitivo, para el hombre.

La descripción de la actitud religiosa demuestra la complejidad del fenómeno que rodea al hecho religioso. La presencia en él de elementos psicológicos, sociológicos y culturales de todo tipo hace posible un estudio sociológico, psicológico y cultural del mismo.

La verdad suscita la razón del hombre y despierta en él la necesidad de saber y la pregunta. El bien reclama la libertad del hombre y despierta en él el sentido de la obligación y la rectitud. La belleza arranca del hombre los innumerables armónicos de la emoción y despierta la actitud de anonadamiento.

Todos estos modos diferenciados de respuesta del hombre son disposiciones fundamentales que influyen posteriormente en el ejercicio de los innumerables actos concretos en que se realiza esta condición humana polivalente pero, a pesar de su fundamental radicalidad, ninguna se identifica con la condición humana como totalidad y ninguno de ellos la agota.

En realidad, esta condición humana está condenada a la realización a través de la pluralidad de aspectos, en donde el absoluto mismo se difracta.

Todos los hombres son razón, decisión moral y emoción estética, pero hay en cada hombre un sujeto que con ellas realiza su descubrimiento de la verdad, su ideal ético y su medida de belleza, y así se realiza como persona, siendo, pues, la persona, el centro que las realiza y las integra todas.

La actitud religiosa es, por tanto, la manifestación constitutiva de este centro personal de cada hombre con este horizonte inabarcable en el que está enraizado, que es el Absoluto, el Infinito. Esta actitud es la respuesta a la aparición de lo divino, del Misterio, la primera manifestación al hombre del Absoluto antes de pasar por la difracción que le impone el contacto con las dimensiones múltiples de la condición humana.



La actitud religiosa no es una actitud que pueda superponerse a las demás actitudes sino que de la misma forma que las distintas dimensiones del hombre deben ser asumidas por el sujeto e integradas por él en la realización de la unidad personal, así en la relación de respuesta personal del Absoluto que se le hace Tú en la divinidad, en el Misterio, el hombre religioso unifica e integra todas las dimensiones de su condición y les confiere un sentido verdaderamente definitivo y último.

Sin embargo, esa integración de todas las actitudes humanas en la actitud religiosa como medio de realización última de la persona no se realiza sino a través de unas expresiones tomadas siempre de los diferentes niveles de la condición humana.

La presencia del Misterio se expresará inmediatamente en unos actos específicamente surgidos de la actitud religiosa pero además la presencia de ese Misterio hará surgir en el hombre un esfuerzo de reflexión por asimilarla racionalmente, una conducta recta que la encarna en el nivel de la acción ética, etc.

Esta expresión puede entrar en colisión con el ejercicio de la razón y la libertad humana surgido de otras intenciones, como la filosófica o la puramente ética. De colisiones de este tipo ofrecen ejemplos todas las tradiciones culturales y religiosas originadas generalmente por interferencias indebidas de las expresiones de la actitud religiosa en campos que no son el suyo específico o la tendencia de determinadas actividades humanas a convertirse en centro de orientación definitiva de la persona.

La experiencia religiosa es el acto humano más integral y unificador en el que la subjetividad humana, al relacionarse con Dios, no sólo no pierde su individualidad sino que, como Kierkegaard destacó, la descubre y fundamenta.

Partiendo de la infinitud de Dios y de la finitud del hombre, la religión, como todo lo humano, conoce las vicisitudes de la historicidad, y con ella la falibilidad propia del hombre, por ello ha estado históricamente sometida a deformaciones que esencialmente, proviene de dos fuentes principales, la inteligencia humana, como deficiencia en el conocimiento de Dios, y la voluntad humana, como deficiencia en el reconocimiento de Dios.

El núcleo esencial de este hecho humano lo constituye la actitud de reconocimiento de una realidad suprema, denominada Misterio y representada bajo formas muy diversas, tales como un poder o un conjunto de poderes concebidos como sobrenaturales, una figura personal o un conjunto de realidades personales o incluso bajo la forma de un estado al cual el sujeto aspira.

Este reconocimiento, esencia de la actitud religiosa, no es el simple reconocimiento de una realidad más o menos elevada frente al hombre, ni la aspiración o el deseo de un bien más o menos digno, que el hombre posea primero bajo la forma de la idea.

Reconocimiento significa la aceptación de una realidad cuya presencia se impone no reduciéndose a una simple afirmación sino consistiendo en un sometimiento o una entrega del sujeto que reconoce a la realidad reconocida impregnándose de una connotación de gratitud que tiende a expresarse en la invocación y la alabanza.

La realidad del Misterio se ha mostrado suprema en relación con el conjunto de realidades mundanas, pero también y sobre todo en relación con el hombre.

Ante esa realidad el hombre no puede situarse como ante el conjunto de las realidades mundanas, poniéndola frente a sí, objetivándola. Para que la realidad suprema aparezca sin perder su condición de suprema, el hombre debe renunciar a hacer de ella un objeto de ninguno de sus actos y debe establecer una relación en la que admita que el centro de la misma no es él sino esa realidad suprema.

Para ello el hombre debe literalmente descentrarse, salir de sí, inaugurar una actitud extática de reconocimiento de la superior dignidad, de la absoluta supremacía del Misterio. En esta relación el sujeto religioso debe trascender no sólo el conjunto de realidades del mundo, sino a sí mismo, para que en este acto de trascendimiento aparezca lo que es absolutamente superior a él.

Una consecuencia inmediata de esta primera cualidad, actitud extática o de reconocimiento, de la actitud religiosa, derivada de la condición de trascendente, es la evidencia con que se impone al hombre la realidad de esa Trascendencia que sólo en el acto religioso se le manifiesta.

Max Scheler expresaba estas características en los siguientes términos: Que el hombre, cualquiera que sea el grado de evolución religiosa en que se encuentre, se dirige desde el primer momento a un ámbito de ser y de valor fundamentalmente distinto del resto del mundo de la experiencia, ámbito que no se descubre en ese mundo de la experiencia ni se adquiere por idealización a partir del mismo y que, además, sólo es accesible por el acto religioso,...<sup>109</sup>.

Por tanto, la condición de supremo del Misterio ilumina la estructura de la actitud con la que el hombre reconoce su presencia. El Misterio es trascendente no porque esté más allá del resto de las realidades del mundo sino porque el esquema que opera en el concepto de trascendencia es más bien dinámico, existencial y significa el hecho de que la realidad trascendente

---

<sup>109</sup> Vom Ewigen im Menschen, Berna, 1054.

sólo puede hacerse presente al término de un acto de total trascendimiento del sujeto al que esa presencia va dirigida.

Pero este trascendimiento es, al mismo tiempo, un acto salvífico, pues, el hombre religioso, en su relación con lo divino, busca salvarse.

G. van der Leeuw define la salvación como la potencia vivida como Bien, es decir, la salvación es el objeto o el término de la actitud religiosa en cuanto de él se espera y se obtiene la plena perfección que se resume en el concepto de Bien.

En este sentido, la salvación es el Misterio vivido como bien por el hombre, la realidad trascendente constituida en su fin. La salvación será pues, la plena realización de la relación que la aparición del Misterio ha creado con el hombre.

Si el trascendimiento propio de la actitud religiosa es el eco en ella del carácter del Misterio, su dimensión salvífica es el resultado de la relación que su presencia suscita en el hombre. En efecto si el Misterio constituye la realidad suprema en el orden del ser y en el orden del valor y de la dignidad, su presencia ante el hombre tendrá como consecuencia inmediata la aparición para éste de un nuevo orden de posibilidades de felicidad.

De acuerdo con las diferentes formas de representarse el Misterio y las diferentes formas de realizar la relación con él, la salvación revestirá en las distintas religiones formas diferentes. Pero el rasgo común a todas ellas será vivir la relación con esa realidad suprema como valor definitivo y total, como posibilidad y fin último de la existencia.

Por tanto, la salvación religiosa consiste en una realización y una felicidad no connumerables con aquellas que procuran los bienes y valores humanos. En la actitud religiosa el hombre busca una realización total, última y definitiva que le procura una felicidad absolutamente perfecta<sup>110</sup>.

La aparición del Bien supremo hace descubrir que ninguno de los bienes mundanos, ni siquiera el hombre, constituye el bien definitivo. Con el Bien supremo aparece el valor que vale por sí mismo y que con su valor confiere sentido y valor definitivo a la existencia humana.

La salvación religiosa es la consecución de este Bien sumo y la actitud religiosa es actitud salvífica porque lo descubre para el hombre y pone a éste en camino hacia él.

---

<sup>110</sup> La experiencia religiosa vivida, escribe en este sentido van der Leeuw, dando a este término u sentido más amplio que el psicológico, es aquella cuya significación se refiere al conjunto, al todo..., su sentido es un sentido último, relativo a las <<cosas últimas>> (op. Cit., 452). Dos buenas colecciones de estudios comparativos sobre la idea de salvación son *The Saviour God*, Manchester, 1963 y *Types of Redemption* Leiden, 1972.

La relación observada entre la salvación religiosa y la consecución de los diferentes bienes mundanos es una muestra más de la ruptura de nivel que existe entre el ámbito de lo sagrado y los otros ámbitos de la existencia.

Son muchas las formas religiosas en las que el hombre sentirá la necesidad de expresar la diferencia entre esos dos órdenes de realidad, renunciando al primero como única forma de acceso al segundo.

Así sucede, por ejemplo, en las religiones místicas como el budismo y el hinduismo, en las que el sujeto debe pasar por el reconocimiento de la inanidad de las cosas pasajeras, y la consiguiente renuncia a las mismas, para obtener la identificación con el Absoluto. En este sentido, el budismo llega a las últimas consecuencias cuando propone como único camino para la superación del sufrimiento la renuncia del deseo como fuente del mismo.

De ahí que la vida santa, la que conduce a la plena iluminación, que es la vida del monje, tenga como exigencia fundamental no la de, tú debes vivir en este mundo y transformarlo en un mundo en el que valga la pena vivir, sino esta otra tú debes desligarte del mundo<sup>111</sup>.

En las religiones del mundo primitivo, en las religiones politeístas y en las monoteístas de orientación profética, la salvación no se presenta como liberación del mundo, más aún la vida religiosa tiene como consecuencia el fortalecimiento de la relación del hombre con la vida y la naturaleza<sup>112</sup>.

En las religiones proféticas falta todo lo que sea enemistad hacia el mundo o la cultura. En ninguna se ha expresado tan claramente como en la de Zarathustra la necesidad de colaborar en la extensión del Bien sobre la tierra si se quiere ser fiel adorador de Ahura Mazda, el origen de todo bien.

La misma tendencia a la realización de la unión con Dios, a través de la vida en el mundo, se ha observado en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Pero en ninguna de estas religiones se deja por eso de medir la distancia entre ese Dios y el mundo del hombre.

En resumen, todas las religiones, cualquiera que sea la forma en que expliquen su relación con este mundo, presentan la salvación a la que aspiran como unión con Dios, es decir, con la realidad totalmente otra en relación con las realidades mundanas, o como el paso a una nueva forma de ser o de vida diferente e inconmensurable con la vida en la tierra.

La creencia en una continuación de la vida del hombre después de la muerte parece ser tan antigua como el hombre, como lo demuestra la forma particular

---

<sup>111</sup> H. OLDENBERG, *Buddha*, op. Cit., p. 268.

<sup>112</sup> M. ELIADE, *Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft: <<Antaios>>*, IX, 1968, pp. 10-20.

de enterrar a los muertos, de la que se tiene numerosos testimonios incluso prehistóricos<sup>113</sup>.

De hecho, en las religiones de salvación la idea de inmortalidad no se reduce a una continuación de la vida terrena del hombre después de su muerte sino que lleva consigo la obtención de un género de vida enteramente diferente y determinada por la unión del hombre, de cualquier forma que se la presente, nirvana, resurrección, inmortalidad, con lo divino.

Toda religión presenta la salvación como don de la divinidad y fruto de la gracia, mientras que la actitud religiosa, que constituye una relación (interpersonal) con el Misterio, está toda ella orientada a la consecución de la salvación y que ésta constituye el fin último para el hombre y le procura el bien total y definitivo.

La relación religiosa puede ser expresada como una relación interpersonal en la que el Tú absoluto se hace invitación al hombre y con ella posibilita la respuesta en la que el hombre se entrega a él para, en esa entrega, realizarse o salvarse.

En el contexto de las religiones proféticas (judaísmo, cristianismo, islamismo), la realidad determinante del mundo religioso es Dios y, más concretamente, el Dios propio de cada una de ellas.

Es persona religiosa o sagrada la que mantiene una relación con él; son acciones religiosas las que le están directamente dirigidas; libros sagrados, los que contienen su revelación a los hombres; cosas sagradas, las que están reservadas al culto que se le rinde, etc.

Para estas religiones, Dios es la palabra y la realidad clave, la que determina el carácter sagrado de todo lo que de alguna manera lo es. La religión es *ordo ad Deum*, y un Dios es, por tanto, el centro del orden, del mundo establecido por esa relación.

El Misterio es lo que tienen de común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa.

Es el nombre de la divinidad en el que todas las formas de la misma coinciden y, por tanto, aquel en el que se reconocerían todos los sujetos religiosos; aquel que resume y explica la nueva forma de ser que reciben los objetos afectados por lo sagrado. Es, en una palabra, el eje, el centro, la raíz de este ámbito de lo sagrado.

---

<sup>113</sup> Ed. O. JAMES, *La religion préhistorique*, Paris, 1959.

El significado del término misterio no se agota en el carácter oculto de la realidad a la que se refiere. Lo propio del Misterio es designar una realidad de la que el hombre no puede hacerse cargo en absoluto.

Con el término de Misterio el sujeto religioso se refiere a una realidad que en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista es superior al hombre y a su mundo, y superior no en un sentido relativo que admita comparación con ellos, sino en un sentido absoluto que excluye todo punto de comparación.

De ahí que para designar el Misterio sea tan frecuente en las tradiciones religiosas el término de totalmente otro.

Pero la constatación del Misterio parece chocar con un hecho fácilmente observable en la historia de las religiones: la tendencia al antropomorfismo, que ha hecho declarar a los filósofos de la religión, desde Jenófanes hasta Feuerbach, que, lejos de ser lo totalmente otro, los dioses son producidos por el hombre a su imagen y semejanza<sup>114</sup>.

Existen otras dos formas religiosas de representación del Misterio que parecen contradecir su representación bajo la forma de lo totalmente otro. La primera es el politeísmo, que en la mayoría de los casos puede ser considerado como intentos de reducir la absoluta trascendencia de la divinidad y en otros han podido ser interpretadas como un esfuerzo por salvaguardarla. En la misma perspectiva habría que situar la tendencia del hombre religioso a hacerse imágenes de la divinidad.

La segunda forma religiosa que parece contradecir la representación del Misterio como lo totalmente otro es el monismo religioso o panteísmo, en donde el Dios del panteísmo en ningún caso se identifica con la naturaleza en su forma empírica de aparecer, con la naturaleza que el hombre conoce y manipula en su relación habitual con ella, ni con la historia como simple sucesión de acontecimientos.

Todas las negaciones que puedan emplearse para designar el Misterio, significa, en último término, un esfuerzo para expresar su superioridad absoluta. El Misterio, trastorna el mundo establecido del hombre, sacude su seguridad, hace vacilar sus propios fundamentos.

Este elemento de la experiencia religiosa había sido ya puesto de relieve en la descripción que de ella ofrecía Schleiermacher, quien lo traducía en su célebre

---

<sup>114</sup> L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Introducción, 2; La esencia de la religión en general; trad. Francesa: *L'essence du Christianisme*, Paris, 1968, p. 129 ss.



definición de la religión como sentimiento y gusto del infinito y como sentimiento de dependencia absoluta<sup>115</sup>.

Pero, para Schleiermacher, este sentimiento tenía como objeto la finitud del sujeto, que sólo posteriormente se eleva a la consideración del infinito del que depende.

El análisis de Otto muestra, en cambio, que es la presencia del Misterio la que, al imponerse al hombre, le hace ver su propia caducidad y finitud. En el asombro religioso se hace presente la superioridad ontológica del Misterio como plenitud absoluta de ser, en comparación con la cual el hombre se experimenta como polvo y ceniza, es decir, como interiormente amenazado por la nada<sup>116</sup>.

De ahí que desde siempre la simplicidad absoluta haya sido utilizada como el primero de los atributos de la divinidad.

Tras la superioridad ontológica, el tercer camino para evocar la realidad designada por el término Misterio es el de la superioridad axiológica, igualmente presente en la experiencia religiosa. Este elemento está contenido en el aspecto de mirum y de mirabile que comporta el Misterio.

El Misterio no sólo desconcierta al hombre sino que al mismo tiempo le maravilla. La plenitud de ser hace que vacilar al ser del hombre brilla para él como el valor supremo y, al mismo tiempo que le anonada, le atrae como lo más sublime.

La plenitud de ser se convierte así en el sumo Bien, es decir, que su valor no es comparable al resto de los bienes que contiene la escala humana de valores y que vale por sí mismo y que de él procede todo valor. Por eso el Bien sumo no es algo que la tendencia humana busque para en ello quietarse. No es objeto de un deseo del hombre.

Es el Bien cuyo valor se impone al hombre y que, cuando es reconocido, saca al sujeto del círculo de sus deseos y tendencias y le procura una paz y una alegría diferentes de las que le procuran todos los bienes intramundanos que pueda poseer.

El Bien sumo aparece para el sujeto religioso como la irradiación, la entrega, la generosidad del ser, fuente de todo valor, que puede ser participada por el hombre en la medida en que éste participe de esa misma condición de entrega y de apertura. El elemento fascinante de la experiencia religiosa constituye el

---

<sup>115</sup> *Reden über die Religion*; trad. Francesa: *Discours sur la religion*, Paris, 1944, p. 152; *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, I, 1921, pp. 14, 20ss, 33-34.

<sup>116</sup> Gn 18,27; Job 42,2-6, *Lo santo*, pp. 40-48. De esta idea se encuentran claras expresiones en el *De incomprehensibilitate Dei*, de san Juan CRISÓSTOMO, Sources Chrétiennes, Paris, 1970, p. 28 bis.

reflejo en la conciencia religiosa de esta superioridad axiológica contenida en el Misterio.

En la experiencia religiosa el hombre se enfrenta con la realidad excelsa, augusta, cuya presencia pone al hombre al descubierto la indignidad del hombre.

En el Misterio aparece una realidad que reclama del hombre una actitud de rendido respeto en la que se hace presente la dignidad de lo sagrado, su condición de valor objetivo cuya sola presencia descalifica la forma mundana de ser del hombre, haciendo que éste la perciba como indigna o en pecado y suscita en él la aspiración a romper con ella para participar de la superior dignidad del Misterio.

La radicalidad con que la presencia del Misterio afecta al hombre puede llevar a éste a la convicción de la validez absoluta de la forma religiosa en que él vive y, en determinadas circunstancias, en las que casi siempre intervienen otros factores sociales o políticos, económicos o ideológicos, a tratar de imponer, por la fuerza exterior o por la más sutil de la violación de la libertad de conciencia, su propia convicción a otros hombres.

Para comprender este hecho, que en mayor o menor medida ha afectado a todas las religiones, es preciso atender, en primer lugar, a las razones no religiosas que en gran parte lo han determinado.

En cuanto a su motivación religiosa, no puede olvidarse la tentación constante del hombre religioso a servirse de lo sagrado, a utilizar lo divino en lugar de reconocerlo y adorarlo. Estos hechos de exceso de celo religioso son, la mayor parte de los casos, muestras claras de esta tendencia.

En efecto, sólo puede sentirse inclinado a imponer la propia convicción religiosa a otros hombres quien está completamente seguro de poseer la solución religiosa. El hombre abierto a la Trascendencia del Misterio estará más cercano a reconocer la insuficiencia de su forma de realizar esa relación y a reconocer la posibilidad de formas diferentes de la propia.

Por lo demás, en los casos históricos más tristemente célebres de opresión del hombre por motivos religiosos, más que de comunicar la salvación, se trata de conquistar para la propia iglesia o de mantener a la fuerza en ella al resto de los hombres. Las guerras de religión no han sido guerras de religión sino de falta de religión por parte de los que la han promovido<sup>117</sup>.

Lo divino, por tanto, es la realidad totalmente otra frente a todas las realidades mundanas, la plena perfección y la total plenitud de ser, el Bien sumo, el valor supremo y la augusta dignidad.

---

<sup>117</sup> G. MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, 1966.

Las religiones de los pueblos primitivos, aunque no solo ellas, ofrecen lo divino representado a través de los objetos más extraños del contorno humano. También la naturaleza ha sido utilizada para hacer presente lo divino, pero lo han sido privilegiadamente aquellas partes de la misma cuya realidad se imponía por su inaccesibilidad, el cielo, los astros, las altas montañas; por su enormidad, el desierto, el mar; por su perennidad, las rocas, las estaciones y los fenómenos naturales; por su eficacia, el agua, la fertilidad, etc.

Una forma igualmente frecuente de representación religiosa de este nuevo elemento formal de lo divino es el recurso de los hombres religiosos a símbolos que expresan la desaparición de lo natural e incluso de lo mundano como condición para llegar al descubrimiento y a la unión con el Misterio. Así la salvación se presentará como nirvana o extinción de la forma natural de ser, o como identificación con el Absoluto más allá de la forma empírica de existencia en que se mueve el hombre natural.

Para las religiones de orientación preferentemente profética, en las que este Misterio aparece bajo los rasgos de un Dios fuertemente personalizado, su carácter trascendente o absoluto se manifiesta en la sublimidad de sus designios, que no coinciden en modo alguno con los de los humanos, y en el carácter absoluto, ineludible, de sus mandatos como procedentes de una voluntad a la que nada ni nadie puede resistir.

El carácter activo del Misterio religioso es un elemento que lejos de exigir largos esfuerzos para ser conciliado con su trascendencia, se deduce inmediatamente de ésta porque está de alguna manera contenido en ella.

Por eso la actividad de la trascendencia aparece, en la necesidad de que el conocimiento de la misma por el hombre responda a una iniciativa suya de manifestarse. El sujeto religioso siendo consciente de ello, experimenta su acto religioso como respuesta a una previa llamada y por eso interpreta su búsqueda de Dios como suscitada por un previo encuentro con él y en el que Dios mismo ha tomado la iniciativa<sup>118</sup>.

Tal carácter activo del Misterio tiene otras manifestaciones, por ejemplo, R. Otto se refiere a ellas en conjunto cuando, en su análisis de lo sagrado, habla del elemento de energía, de lo numinoso, en el que resume los caracteres de vida, pasión, sensibilidad, voluntad, fuerza, movimiento, excitación, actividad, impulsión, que el sujeto religioso atribuye simbólicamente a la realidad

---

<sup>118</sup> Cf. Las expresiones de san Pablo sobre el conocimiento religioso de Dios contenidas en Gál 4,9; 1 Cr 8,2 y la de la *Imitatio Christi*: <<Tu enim prior excitasti me ut quarerem te>> (II, 21, 27). En el mismo sentido, cf. el expresivo texto del poeta musulmán Galal al-Din-Rumi, que refiere la historia de un hombre que, creyéndose rechazado por Dios al no recibir respuesta alguna a sus súplicas, recibe un mensajero divino que le responde: <<¿No te he mandado yo a mi servicio? ¿No te he mandado yo que me buscaras?... Tu grito: ¡Alá! Era mi: ¡Aquí me tienes!... Cada grito tuyo: ¡Oh Dios! Contiene muchos: ¡Heme aquí! De mi parte>> (Citado en Söderblom, *Der Lebendige Gott...*, 29-30).

numinosa<sup>119</sup>. De esta energía de lo numinoso son un eco la tensión, la viveza y la eficacia que aparecen en toda vida religiosa.

El Misterio no aparece sino provocando, afectando al hombre al que concierne de forma incondicional, con la fórmula que Tillich utiliza constantemente para designar la relación religiosa con lo divino, y suscitando en él esa respuesta eminentemente activa que es su aceptación por medio del interés infinito, de la absoluta confianza.

Con la expresión Dios del destino se refiere frecuentemente G. Widengren al hecho de que las figuras de la divinidad representan siempre una realidad que interviene en la vida de las comunidades y de los individuos decidiendo su suerte de forma definitiva<sup>120</sup>.

Widengren muestra con numerosos ejemplos cómo las representaciones del ser supremo entre los pueblos primitivos contienen rasgos de un ser del que depende el bien y el mal, y, por tanto, el destino de los individuos y las comunidades<sup>121</sup>.

El Misterio, es decir, lo divino ha aparecido como una realidad totalmente otra en relación con todo lo mundano, absolutamente superior al hombre en su ser, su valor y su dignidad, que le concierne incondicionalmente y exige de él una respuesta activa y personal.

### **3. La expresión del hecho religioso**

El hecho religioso, por su ser humano, se estructura como en dos vertientes, una es la subjetiva, el reconocimiento interior de lo divino y de la religación del hombre con ello, es lo religioso primario o básico, sin el cual lo religioso carece de vida, es rutina y apenas humano. Pero el hombre es una unidad psicosomática, de ahí que la dimensión subjetiva de lo religioso se exteriorice en la misma persona (gestos oracionales, palabras, acciones, danzas sagradas, etc.) y en obras externas, que, una vez hechas, subsisten al margen de su autor (altares, templos, estatuas, etc.).

Los aspectos subjetivos del hecho religioso son los ritos de iniciación que constituyen una manifestación religiosa prácticamente universal en la historia. La esencia de todos los ritos de iniciación consiste fundamentalmente, en el paso de la vida natural a una nueva vida procurada por la aparición de lo sagrado y el contacto con ello.

---

<sup>119</sup> Lo Santo, 37-39.

<sup>120</sup> Cf., por ejemplo, op. Cit., 53; cf. también la aplicación de este atributo al <<ser supremo>>, en Fr. Heiler, Das Gebet (Munich 1923) 119-120.

<sup>121</sup> Op. Cit., 49ss; cf. también P. Radin, quien describe así el objeto de la fe de los primitivos: <<un algo, que existe fuera del hombre, que es más poderoso que él y que influye sobre todos los elementos de la vida y los determina y a lo que el hombre atribuye el valor supremo>> (op. Cit., 27).

Otro aspecto subjetivo es la conversión y la iluminación por la que una potencia nueva penetra en la vida y ésta es experimentada como enteramente otra, hasta el punto de que recibe un fundamento renovado y comienza a ser de nuevo<sup>122</sup>.

Por eso, exteriormente, la conversión constituye un hito en la vida del convertido y con frecuencia se señala con precisión cronológica el momento en que tuvo lugar. La conversión supone una crisis radical de la forma anterior de existencia y produce una completa transformación, una total renovatio de la misma<sup>123</sup>.

En las religiones proféticas, la vida ordinaria no es negada como tal y en su orden, sino que es negada como total y definitiva, quedando así introducida en el nuevo horizonte abierto por la aparición de la realidad suprema<sup>124</sup>.

En las grandes religiones orientales se expresa la misma convicción del sujeto religioso de que el mundo de lo sagrado constituye un mundo enteramente nuevo en relación con el mundo de la existencia inmediata, con el que es preciso romper para obtener el verdadero ser que sólo se obtiene en el acceso a lo sagrado.

En estas religiones (las orientales), en algunas formas de las cuales puede faltar la idea y el nombre de Dios e incluso la afirmación de la consistencia del hombre como sujeto, domina sobre toda otra idea la de salvación, no en cuanto a condonación de un castigo divino o liberación de un pecado, sino en cuanto a iluminación del hombre sobre su verdadera condición, la toma de conciencia de su unidad con el absoluto o el descubrimiento de la existencia del dolor, sus causas y la superación del mismo por medio de ese camino óctuple que tiene su primer paso en el recto conocimiento.

Esta liberación procura al hombre un nuevo ser ante el cual se evidencia la nada de su ser natural, encerrado por la ignorancia en la trama de la ilusión cósmica (Maya) y en la ley de la causalidad universal que lo une al cosmos (Karma) con el consiguiente sometimiento a las constantes reencarnaciones (Samsara). Para llegar a esta meta, el hinduismo y el budismo proponen una serie de prácticas que pueden resumirse en el término polivalente de yoga por el que se viene a resumir acciones de muy diversa naturaleza y valor para la obtención de la liberación plena en que consiste la salvación.

En cuanto a los aspectos objetivos del hecho religioso destacan la sacralidad y el Tabú.

---

<sup>122</sup> G. van der LEEUW, op. Cit., 520. Cf. También K. Goldammer, op. Cit., 454-455; A. D. Nock, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hipona*, Oxford, 1929, 1952, espec. cap. I: The idea of conversion, pp. 1-16.

<sup>123</sup> M. ELIADE, loc. Cit., p. 220.

<sup>124</sup> En este sentido se comprende la conversión en el Nuevo Testamento.

En el esquema evolucionista de la religión, el mundo de lo sagrado sería la potencia, la cual sería vivida en los primeros estadios como poder impersonal y difuso que se encarnaría en las diferentes realidades que habitan el mundo de lo sagrado.

Marett<sup>125</sup> fue uno de los defensores de la creencia en la potencia como realidad impersonal, constituyéndose como la fase primera de la evolución de la religión, si bien para otros fenomenólogos más contemporáneos, tales como N. Söderblom<sup>126</sup> y van der Leeuw<sup>127</sup>, la potencia será la realidad fundamental para la comprensión de lo sagrado.

En estos últimos la admiración ante la potencia constituiría la forma de religión del hombre primitivo e incluso de los primeros estadios del hombre civilizado<sup>128</sup> de la que se derivarían las demás formas religiosas por su proceso de unificación e intelectualización de esa noción primera.

Para designar esta potencia se utiliza ordinariamente el término mana, procedente como el tabú, de la Polinesia, y que significa una potencia, misteriosa y activa, de alguna manera sobrenatural, que encierra en sí eficacia, honor, riqueza y que puede aparecer ligada a las personas, acciones o cosas más diversas.

Mana es interpretado por Söderblom y van der Leeuw en el sentido de fuerza impersonal, difusa, mientras que actualmente se sostiene de ordinario que es inexacto considerar el maná como una fuerza impersonal.

Sin embargo, más allá de los diferentes significados que se le pueda otorgar a esa potencia lo más relevante es la relación que guarda la potencia. En este sentido N. Söderblom considera la santidad, la sacralidad, como una “fuerza o entidad misteriosa ligada con determinados seres, cosas, acontecimientos o acciones”. El concepto de lo sagrado y su realidad, es decir su percepción y vivencia por el hombre se deriva para él de la noción, la realidad y la experiencia de la potencia<sup>129</sup>.

Lo sagrado es una noción más amplia que la de la potencia y que no basta con especificar ésta como sobrenatural para que la relación con ella sea religiosa sino que, para que esto suceda, más que determinar la potencia a lo sagrado, es la relación con lo sagrado lo que determina si la potencia es o no término de una actitud religiosa.

---

<sup>125</sup> R.R. MARETT, *The Threshold of Religion*, 1909.

<sup>126</sup> N. SÖDERBLOM, *Leven en Denken van een Godsdienst historicus*, Amsterdam, 1940.

<sup>127</sup> Gerardus VAN DER LEEUW, *Religion in Esence & Manifestation: A Study in phenomenology*, Princenton University Press, Princenton Legacy Library, New Jersey, 2014.

<sup>128</sup> Gerardus VAN DER LEEUW, *Some remarks on the methods of the phenomenology of religion*, Upsala, 1968.

<sup>129</sup> N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglauben*, pp. 26-92.



Como observa M. Eliade, los objetos y los hombres tienen mana (es decir, encarnan potencia) porque lo han recibido de unos seres superiores o, en otros términos, porque participan místicamente de lo sagrado y en la medida en que participan de ello; un objeto posee mana gracias a la intervención de un espíritu o a la confusión con la epifanía de un ser divino. Así, pues, la potencia, aun siendo un aspecto importante del ámbito de lo sagrado, no parece ser ni cronológica ni estructuralmente determinante en su constitución y en su esencia.

Lo sagrado es una región o un ámbito que no se agota en la figura de un dios y que para comprender todas sus manifestaciones es preciso elegir una realidad que, por una parte, sea capaz de realizar la función que realiza la figura de la divinidad, y por otra, sea más amplia, de manera que comprenda otras manifestaciones indudablemente religiosas en las que falta esa figura concreta de la divinidad.

Lo sagrado no es el objeto de la actitud religiosa, lo sagrado es el ámbito, el mundo en el que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud, y el término de la misma. Lo numinoso, lo divino o el Misterio es el elemento central de ese ámbito. Aquel que lo constituye, lo estructura y le da la significación que posee.

El Misterio no es, pues, una forma primitiva de Dios de la que por evolución se derive las que históricamente se conocen ni tampoco es el Dios o los dioses de las religiones concretas que se conocen.

En cuanto al término tabú es un término procedente del área cultural de la Polinesia que viene a indicar la presencia en una realidad de una potencia, al mismo tiempo que hace referencia a la actitud de prohibición correspondiente del hombre ante esa realidad, prohibición que se basa fundamentalmente en el carácter peligroso de la realidad objeto de la misma y designa una prohibición que tiene vigencia de manera incluso inconsciente.

Las acciones objeto del tabú pertenecientes al ámbito religioso en su inmensa mayoría comportan alguna relación con la situación ritual del individuo o se derivan de la falta de atención a las prescripciones rituales y exigen, para la superación, una purificación de tipo ritual. Por eso puede designar A. R. Radcliffe-Brown las acciones tabú como prohibiciones rituales y a él hacen referencia personas, acciones y objetos.

Estas tres cosas tienen la tendencia de convertirse en tabú debido a su relación con él. Cualquier realidad sagrada hace irrumpir en la existencia del hombre una nueva forma de ser, y el contacto con ella produce una ruptura de nivel ontológico que podría ser fatal.

De ahí que el hombre reaccione ambivalente ante ella: Por una parte, intenta asegurar y aumentar su propia realidad por un contacto tan fructífero como sea posible con las hierofanías y las cratofanías; por otra, teme perder definitivamente esa condición por su integración en un plano superior a su condición profana; aún, deseando superarla, no puede abandonarla completamente<sup>130</sup>.

La trascendencia constituye la realidad determinante de lo sagrado, manteniendo ésta una relación constante con el hombre y sin ella no surgiría el ámbito de lo sagrado.

Pero para que esta relación entre el hombre y la absoluta trascendencia sea posible son necesarias mediaciones, sin las cuales sería imposible tanto la presencia del Misterio en el orden intramundano como la toma de conciencia de esa presencia por parte del hombre y su respuesta a la misma.

Según M. Eliade<sup>131</sup>, no ha existido ningún acontecimiento vital o natural que no haya tenido carácter sagrado para alguna cultura. Se trata de las hierofanías propias de cada cultura, que convierten en religioso cualquier acontecimiento meramente natural.

Este elemento hierofánico es lo que podría denominarse elemento místico del fenómeno religioso, en el sentido de mediación simbólica necesaria para determinar la experiencia religiosa en multitud de culturas y de tiempos históricos absolutamente diversos. Las mediaciones hierofánicas se plasman en símbolos y ritos, siendo el lenguaje simbólico el más adecuado para determinar este tipo de actuaciones.

Sólo la irrupción de la metafísica griega rompe este esquema de expresión simbólica, orientando en Occidente a entender las tradiciones religiosas desde parámetros lógicos, en relación al logos, centrándose a partir de entonces en la búsqueda de lo Absoluto como elemento central del hecho religioso, si bien es cierto que nunca significó un abandono definitivo del lenguaje simbólico y ritual, sino que se tuvieron que buscar fórmulas mixtas de expresión de la conciencia religiosa, incorporando tanto dosis importantes de metafísica, con la consecuencia de la construcción y formulación de sistemas de creencias, como dosis también importantes de referentes simbólicos.

La introducción en el ámbito de lo sagrado comporta lo que Mircea Eliade ha llamado al interpretar la estructura de las hierofanías, “una ruptura de nivel”<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> *Tratado de historia de las religiones*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, I, pp.41-42.

<sup>131</sup> M.ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Trad.L.Gil, Barcelona, 1983, pp.23 y ss.

<sup>132</sup> *Tratado de historia de las religiones*, vols Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, I, pp 17-65 y V. BIANCHI, *Probleme der Religionsgeschichte*, op. Cit., pp. 74-93.

Esta ruptura de nivel es la que da lugar a la constitución de lo sagrado como un mundo específico en relación con lo profano.

La oposición de lo sagrado a lo profano, como primer elemento de la definición de la religión, fue introducido por E. Durkheim, en las formas elementales de la vida religiosa definiendo “La división del mundo en dos dominios, que comprenden el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso”. Para él, la diferencia que separa ambos dominios es absoluta y no se puede comparar con el resto de las diferencias en la existencia humana<sup>133</sup>, siendo, las realidades sagradas diferentes de las profanas por naturaleza y por esencia hasta el punto de formar dos mundos entre los que no existe nada en común.

Partiendo de esta heterogeneidad, lo sagrado se manifiesta, en primer término, como una ruptura de la homogeneidad de la realidad y de la existencia y la introducción de ambas en un orden de ser diferente.

El orden en que se introduce la ruptura de nivel operada por lo sagrado se define, pues, fundamentalmente por su trascendencia y afecta a la existencia que entra en contacto con él de forma definitiva, total y última; estos rasgos distinguen esencialmente la existencia religiosa de la existencia ordinaria.

Los signos de la ruptura de nivel que comporta lo sagrado, en primer lugar se encuentra la experiencia de lo numinoso. En su obra clásica sobre lo sagrado resumió R. Otto de lo numinoso en los términos conocidos de *myterium tremendum et fascinans*<sup>134</sup>. El sentimiento evocado por “lo tremendo” se refiere, sin duda, a un estado de ánimo que debe ser situado en la línea del miedo, pero que se distingue del simple temor en que aquel es suscitado por una realidad de tal naturaleza que su aparición parece hacer vacilar los fundamentos del propio ser y le hace al hombre sentirse radicalmente inseguro. Por eso este sentimiento, puede ser considerado, con razón, por R. Otto como el eco subjetivo de la aparición del Misterio, es decir, de la realidad totalmente otra, como su vivencia resumida en el ideograma de la inaccesibilidad absoluta.

La atracción fascinadora que ejerce lo numinoso sobre el sujeto religioso contiene un primer aspecto que puede expresarse en términos de asombro y de admiración y expresa sobre el hombre admiración, anhelo, entrega confiada de sí.

Para comprender el ámbito de lo sagrado, se necesita conocer el conjunto de realidades que, como mediaciones de la relación del hombre con el Misterio, lo componen.

---

<sup>133</sup> *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, 1960, pp. 49-58.

<sup>134</sup> *Lo santo*, espec. Caps. IV-VII, pp. 24-68.

Partiendo de la noción de lo sagrado como orden diferente y superior y de la noción de hierofanía como manifestación de la realidad trascendente en una realidad mundana, Mircea Eliade describe lo esencial de la estructura de la hierofanía en estos términos, lo sagrado se manifiesta en un objeto profano.

Esta coincidencia de lo sagrado y lo profano realiza pues una ruptura de nivel ontológico, que está implicada en toda hierofanía en cuanto que ésta muestra la coexistencia de las dos esencias opuestas sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno.

Según Eliade no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras o en árboles, sino el hecho mismo de que se manifieste y, por consiguiente, se limite y se haga relativo.

A partir de esto las hierofanías podrían ser interpretadas como el conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de las religiones y que coinciden en la función de presenciar en el orden mundano para el hombre esa realidad perteneciente a un orden enteramente diferente y que se ha denominado Misterio.

La elevación de una realidad a la categoría de símbolo, de hierofanía no depende de una simple elección del hombre, sino de esa relación del hombre con lo invisible, con el Misterio que toma presencia sólo en la mediación simbólica y hierofánica y que es la que confiere a esta última su condición de sagrada.

El mundo de las religiones desconcierta justamente por la abigarrada multiplicidad y variedad de formas a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, ha proyectado la presencia del Misterio.

La multiplicidad y variedad es tal que M. Eliade ha podido escribir que se debe estar dispuesto a aceptarlas en cualquier sector de la vida, filosófico, económico, espiritual o social, ya que, en resumen, no se sabe si existe alguna cosa que no haya sido alguna vez, en algún lugar, en el curso de la historia de la humanidad, transfigurada en hierofanía.

Mircea Eliade insiste, además, en el hecho de que las hierofanías se presentan formando verdaderos sistemas en los que ninguna religión, ni siquiera las más elementales, se mantienen al margen de contemplar una serie de elementos, como la figura del ser supremo, o un conjunto de leyes morales, o de tradiciones teóricas contenidas en mitos y leyendas, etc.

Ante un hecho tan complejo que forman las distintas mediaciones del Misterio en las diferentes religiones es indudable que un esfuerzo de sistematización de las mismas puede prestar una ayuda indispensable para el conocimiento de las religiones y, a través de ellas, de las formas concretas que ha revestido la relación del hombre con el Misterio.

Tal sistematización es indispensable para la comprensión del fenómeno religioso que busque la comprensión del mismo y la coherencia de todos los elementos que lo componen, así como la estructura común a todas las hierofanías, por variadas que parezcan, para comprender su sentido.

El primer grupo de complejos hierofánico lo forman aquellos que utilizan principalmente la naturaleza en sus diferentes elementos como símbolos y órganos de mediación de lo divino.

Dada la variedad de objetos naturales que pueden convertirse en hierofánicos, es posible una sistematización de los mismos por constelaciones de hierofanías, es decir por agrupación de los elementos pertenecientes a un mismo contexto natural o significativo.

La sistematización de las hierofanías naturales en constelaciones o contextos significativos llevada a cabo en esta historia de las religiones, especialmente en las religiones de los pueblos llamados primitivos, descubre la inagotable riqueza y la densidad de esa realidad totalmente otra cuya elocuente presencia ha ido escuchando el hombre a través de su contacto con la naturaleza<sup>135</sup>.

Junto a las constelaciones de hierofanías naturales existen otras tomadas de otros sectores de la realidad natural, resaltando como una de las más importantes la de la constitución de la historia de la nación como conjunto hierofánico.

Este paso del sistema hierofánico de la naturaleza al de la historia tiene lugar en la historia religiosa de Israel, pues para Israel, el lugar de encuentro, la mediación originaria de su relación con el Misterio no es la naturaleza sino la propia historia. Una realidad natural, en este caso un acontecimiento, sirve de mediación de la presencia de lo divino.

Pero la transformación de la sustancia o de la materia hierofánica tiene enorme importancia porque revela una transformación radical en la representación de lo divino y de su relación con el hombre.

En efecto, el sentido de la historia propio de Israel, que posee un origen claramente religioso, tiene su raíz en la intensa vivencia religiosa que constituye su riguroso monoteísmo ético y que, consiguientemente, da lugar a una transformación de todo el cuerpo expresivo religioso.

Otro momento decisivo en la transposición del contexto hierofánico estaría constituido por el establecimiento de una hierofanía de tipo personal como la que tiene lugar en el cristianismo. Aquí la mediación de la presencia del Misterio no será una realidad natural o un acontecimiento de la propia historia,

---

<sup>135</sup> Cf., por ejemplo, las conclusiones a la descripción de cada una de estas constelaciones de hierofanías, I, 138-141, 183-184, 217-2219, 247-248; II, 33-35, 101.103, 140-141.

sino la persona de Jesús, en la que se hace presente para el hombre, bajo el incógnito de la figura humana, el Misterio mismo en persona.

Entre las consecuencias de las mediaciones objetivas del Misterio, la primera y fundamental, es que en las hierofanías el Misterio se encarna y, de alguna forma, se mundaniza. Esto no quiere decir que las hierofanías objetivicen el Misterio ni tampoco que lo mundanicen, en el sentido de convertirlo en objeto del mundo sino que al pasar la mediación hierofánica, su presencia se liga de hecho con una realidad del mundo que de alguna forma condiciona el acto y la forma de su presencia.

En la mediación hierofánica, el Misterio toma la forma de lo asequible, lo supramundano, la figura del mundo, lo que está más allá del tiempo toma una forma corporal.

Como consecuencia inmediata de este primer hecho supone la entrada del Misterio en la historia del hombre y el sometimiento del ámbito de lo sagrado a todos sus condicionantes.

La primera consecuencia de esta historificación del ámbito de lo sagrado será su incontable multiplicación, ya que la historia del hombre es una en su origen y en su destino, pero es múltiple en su realización concreta por la diversidad de situaciones, de ritmo de desarrollo, de condicionamientos de todo tipo a que está sometida la vida de las diferentes comunidades de hombres que han vivido y viven sobre la tierra.

Un nuevo aspecto del necesario paso del Misterio por las mediaciones mundanas aparece en una magnitud social sometida a las leyes de la institucionalización a que este tipo de manifestaciones se ven sometidas.

El hecho de la encarnación del Misterio en las múltiples mediaciones entraña una serie de consecuencias importantes para la realización concreta de lo sagrado y, consiguientemente, para la comprensión del mismo, las cuales podrían resumirse en la inevitable ambigüedad que ese hecho entraña para lo sagrado.

Esta ambigüedad se traduce sobre todo en la nueva forma de relación con la realidad mundana en la que penetra. La incomensurabilidad con el orden de lo finito se convierte en relación conmensurable, lo sagrado se convierte en un sector de la realidad mundana y de la existencia en el mundo y su relación con el resto de los sectores parece ser, al mismo tiempo que de una mayor proximidad, de una posibilidad de separación que lo convierte en algo aparte, en cosa o conducta segregada.

Esta situación será la que lleve a plantear el problema de la relación entre lo sagrado y lo profano y la que llevará a algunos a comprender y vivir lo sagrado en oposición a lo profano y a otros por reacción contra este exceso a ignorar la



incomensurabilidad de los dos órdenes o a negar la validez de las mediaciones del Misterio.

Un segundo aspecto de la ambigüedad se refiere a la relación con el hombre, en donde la presencia del Misterio en unos objetos a su alcance facilitará en muchos casos la tendencia a disponer de ellos para, por su medio, disponer del Misterio mismo y ponerlo a su servicio.

El peligro acecha en todas las mediaciones siendo designado para todas ellas con un nombre común, la idolatría, que designa la confusión del Misterio con sus mediaciones y el intento por dominarlo mediante el dominio de estas últimas.

Para luchar contra este peligro los hombres verdaderamente religiosos predicarán la supresión de imágenes, la negación incluso de los conceptos más elevados de la teología, la eliminación de los ritos más consagrados y el retorno a un reconocimiento del Misterio en toda su pureza.

La condición trascendente del Misterio hace imposible todo tipo de relación inmediatamente objetiva con él. El Misterio como tal no puede ser objetivo inmediato de ninguna facultad y de ningún acto del hombre pero el hombre no puede realizar acto alguno sin un polo objetivo para el mismo.

Como ser-en-el-mundo, el hombre necesita constantemente de la exterioridad del objeto para poder realizarse, ya que ese mundo no es tan sólo para él escenario donde transcurre su vida, sino una determinación que afecta a toda posible realización del mismo, porque constituye un elemento esencial de su condición.

De la condición trascendente e inobjetiva del Misterio, término de la actitud religiosa, y de la condición mundana, corporal y necesariamente objetivadora del hombre se sigue la necesidad de que esa actitud religiosa se realice en unas expresiones referidas todas ellas a un objeto en el que el sujeto proyecta la presencia inolvidable del Misterio y su relación transobjetiva con él.

Pero en todas las expresiones actuará una misma ley o estructura que podría designarse con el término de estructura simbólica o simbolizante, referida al aspecto objetivo de las mediaciones de lo sagrado.

En la constitución de todo símbolo se produce el fenómeno de la transignificación de una realidad natural, gracias al cual ésta remite al sujeto a un más allá de sí misma.

La función simbólica no es una actividad puramente humana de proyección de contenidos puramente subjetivos, pero tampoco es la inmediata presencia de una realidad trascendente empirizada, sino más bien el fenómeno originario de la constitución de la realidad trascendente en lenguaje mediato, en revelación

para el hombre, gracias a la familiaridad previa de la mente del hombre con esa realidad<sup>136</sup>.

De esta manera, la expresión de la actitud religiosa no se agota en la función comunicativa de la misma, ya que las expresiones de la actitud religiosa no son medios establecidos por el sujeto para comunicar una experiencia ya constituida<sup>137</sup>, sino que la expresión de la actitud religiosa es un elemento de la actitud misma, ya que ésta no puede realizar su encuentro con la realidad suprema si no es pasando por la mediación de sus expresiones simbólicas.

Por tanto, esta dimensión simbólica se encuentra, más o menos expresa y más o menos elaborada, en todos los órdenes de expresión de la actitud religiosa, pudiéndose agrupar en cuatro apartados que representan los cuatro niveles o dimensiones fundamentales de la existencia humana: expresiones que pertenecen al orden de la razón, al de la acción, al del sentimiento y al de la relación comunitaria<sup>138</sup>.

Todas estas expresiones presentan como característica, en primer lugar, la profunda unidad que las liga a todas ellas y que se funda en la unidad del sujeto religioso y en la unidad de su término trascendente.

En el nivel racional, entre las expresiones de la actitud religiosa estarían el mito y las mitologías, las profesiones de fe, convertidas en fórmulas o dogmas, y la teología.

Los mitos no son considerados por la ciencia de las religiones ni por la etnología, como una forma rudimentaria de la ciencia sino como una manifestación de la vida religiosa de las poblaciones primitivas que sigue existiendo, enmascarada la mayor parte de las veces, en el hombre moderno. Los mitos, antes que relatos explicativos, son un aspecto de la vida religiosa<sup>139</sup>.

En los mitos se expresa, en estrecha conexión con la acción cultural, la experiencia humana de la realidad trascendente, su relación con la vida del hombre, la conciencia que éste tiene de su radical impotencia y de su absoluta

---

<sup>136</sup> Cf. sobre esta forma de entender el lenguaje simbólico, se presenta en *El mito y sus interpretaciones*, en *Revelación y pensar mítico*, XXVII Semana Bíblica Española, 1967, Madrid, 1970. Cf. también *supra*, cap. I, n. 120, y, más concretamente, aplicada al hecho religioso, la doctrina de H. DUMÉRY sobre la naturaleza proyectiva de la conciencia, *Philosophie de la religion* II. Asimismo, en la luminosa nota del P.L. MALEVEZ, *La foi et la conscience projective dans l'oeuvre de H. Duméry*: <<*Nouvelle Revue Théologique*>>, 89, 1967, pp. 417-420.

<sup>137</sup> A esta función alude como principal J. WACH, aunque reconoce también que existe una expresión religiosa de carácter <<explosivo>> que se acerca más a esta interpretación, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart, 1962, pp. 79-80.

<sup>138</sup> Las religiones orientales realizan la clasificación en términos un tanto diferentes, aunque no exentos de analogías. Para ellas, las expresiones religiosas se reducen a los tres órdenes de la acción (Karma), el saber (Jñana) y la devotio (Bhakti).

<sup>139</sup> Cf. Ad. E. Jensen, op. cit., espec. Los tres primeros capítulos, 19-98; cf. también, M. ELIADE, *Tratado...*, II, 171 ss; cf. *supra*, n. 21. Sobre el mito y su valor, cf. también L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, 1970.

distancia en relación con ella, así como las múltiples intervenciones de ese Misterio sobre su existencia.

Con ellos el hombre no pretende explicar estos aspectos de la realidad sino expresarlos y, en la repetición ritual que acompaña al mito, repetirlos para actualizar su eficacia, aunque el hombre, el primitivo y el moderno, parece sometido a una constante tentación de pasar de la expresión utilización<sup>140</sup>.

Esto le hace pasar de los ritos majestuosos y severos, expresión de una experiencia mítica y especial de la naturaleza del mundo, haciéndola cercana y perceptible, a los mitos etiológicos, a los que le falta la importancia del tema y en los que la profunda verdad mítica es sustituida por un intento de explicación causal o pseudocausal de los acontecimientos.

Un segundo paso en la elaboración racional del contenido del mito se produce cuando los mitos son ordenados y sistematizados en mitologías, constituyendo una etapa importante en el proceso de la razón en su intento por hacerse cargo del contenido misterioso del que los mitos son auténtica expresión<sup>141</sup>.

La doctrina religiosa constituye el segundo momento de la expresión racional de la actitud religiosa, siendo su mayor diferencia respecto al mito un mayor grado de abstracción y de elaboración de los conceptos que utiliza<sup>142</sup>.

Los primeros elementos de la doctrina se encuentran en las fórmulas culturales, por las que el hombre religioso trata de alabar y adorar a la divinidad, y en las fórmulas espontáneas de su confesión de fe, aunque de estas fórmulas surgidas de la relación vivida pronto se pasa a la expresión del objeto de esa relación en los términos en que la comunidad de fe lo vive y lo descubre.

De esta forma se llegan a los símbolos de la fe o conjuntos de proposiciones que la expresan.

La expresión racional de la actitud religiosa, sobre todo cuando ha sido canonizada como expresión de una comunidad o cuando es considerada como revelación del sujeto religioso fundador de esa comunidad, puede cristalizar en

---

<sup>140</sup> Ad. E. JENSEN, op. Cit., 83.

<sup>141</sup> Cf. W. JAEGGER, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, op. Cit.; G, van der LEEUW, op. cit., 544; cf. también H. FRANCFORT, *Before Philosophy*, Londres 1949, pp. 237-263); trad. Castellana: *El pensamiento prefilosófico*, México, 1958.

<sup>142</sup> Algunos autores afirman que esta forma de expresión falta en las religiones primitivas, en las que los mitos la sustituiría por completo, y en algunas religiones de la Antigüedad. Cf. van der Leeuw, op. cit., 435. Pero si se tiene en cuenta la complejidad del fenómeno religioso a que alude M.Eliade, muy bien pueden observarse indicios de la misma en la representación del ser supremo, como concede el propio van der Leeuw, y en los intentos de sistematización de las mitologías. De los distintos pasos de la elaboración racional en la religión se ocupan las obras *El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones*, cit., *supra*, n. 153 de la introducción.

los escritos sagrados que constituyen la expresión paradigmática de la fe de ese grupo y la norma para el resto de las expresiones<sup>143</sup>.

Una forma particular de doctrina religiosa aparece en aquellas religiones en las que ésta, junto a su condición de actitud teórica, adquiere un valor práctico que la convierte en camino y medio de salvación. Así sucede, por ejemplo, en todas las formas de gnosis<sup>144</sup>.

En cuanto a la expresión de la actitud religiosa en el nivel de la acción del hombre puede concretarse en las categorías del culto y del servicio de la divinidad.

Una expresión religiosa será auténticamente una religión en la medida en que su objeto sea real, es decir, en la medida en que la divinidad que se venera sea realmente Dios. “Lo que hace verdadera una religión es justamente el dios”<sup>145</sup>, dice Zubiri.

Las raíces de la necesidad de expresión de la actitud religiosa en la acción del hombre están en su condición corporal. El aspecto común más importante de este tipo de expresiones consiste en el hecho de que la manifestación del Misterio afecta a la condición espacio-temporal de la existencia corporal del hombre y origina en él una forma particular de vivirla que da lugar a la determinación de unos lugares del espacio y de unos momentos del tiempo como sagrados.

El hombre religioso, es decir, el hombre ante el Misterio se comporta en relación con el espacio y con el tiempo de forma diferente a como se comporta el hombre profano, es decir, el hombre en su relación ordinaria con la realidad mundana<sup>146</sup>.

Esta relación diferente se caracteriza por el establecimiento de lugares o de momentos que rompen la homogeneidad del espacio y el tiempo profanos, de los cuales se diferencian cualitativamente por su mayor significación, importancia o eficacia<sup>147</sup>.

La repercusión sobre la raíz espacio-temporal de la condición corporal humana, de la relación del hombre con la realidad trascendente, relación que, por más que sea total y totalizadora, no puede menos de ocurrir en un lugar determinado del espacio y en un momento preciso del tiempo.

---

<sup>143</sup> *Sobre los escritos sagrados*, cf. van der LEEUW, pp. 426-435; K. GOLDAMMER, op. cit., pp. 250-260.

<sup>144</sup> H. LEISEGANG, *La Gnose*, Paris, 1951, espec. pp. 15-47.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>146</sup> Análisis de M. ELIADE sobre el espacio y el tiempo sagrados en su Tratado..., II, 149-170, 171ss, y en *Lo sagrado y lo profano*, caps. I-II, pp. 26-113.

<sup>147</sup> *Sobre los lugares sagrados y profanos en la historia de las religiones*, cf. O. JAMES, *El templo. De la caverna a la catedral*, Madrid, 1966. Sobre el tiempo sagrado y su concreción el artículo *La fiesta. Estructura y morfología de una manifestación religiosa: <<Phase>>* (mayo-junio 1971).

La profundidad de esta repercusión aparece, en primer lugar, en la permanencia del carácter sagrado que esos lugares y esos momentos han adquirido y en la posibilidad que ofrecen al hombre representar la experiencia que los hizo surgir cada vez que se ponga de nuevo en contacto con ellos.

En segundo lugar, aparece en los símbolos y mitos emparentados con esta vivencia del espacio y el tiempo como sagrados. El espacio sagrado tiene valencia cósmica, sirve de eje de organización del mundo que, lejos de la fuente de toda importancia, amenaza constantemente con disgregarse en el caos.

Los esquemas simbólicos que se entremezclan en la determinación de los lugares y los tiempos sagrados demuestran que el hombre religioso necesita vivir en un tiempo y en un espacio sagrado, cualquiera que sea la forma de determinarlos<sup>148</sup>.

De esta forma la Trascendencia traspasa los distintos estratos de la conciencia humana y determina las raíces mismas de su ser-en-el-mundo. Desde esta nueva forma de ser-en-el-mundo surge el culto que pormenoriza en el espacio y el tiempo concreto, y con el material de sus múltiples acciones, la relación vivida con el Misterio<sup>149</sup>.

Las acciones de culto concretas son innumerables, pues todos los actos de la vida pueden convertirse en acciones de culto, siendo sus componentes todas las acciones humanas, acciones, gestos, palabras.

Las manifestaciones de la actitud religiosa en acciones de culto no están ausentes en ninguna religión histórica, aunque es indudable que no en todas revisten las mismas formas concretas, comprendiendo desde los complicados sacrificios descritos en los Brahmanas y las extrañas formas de los ritos de poblaciones primitivas hasta la meditación de determinadas formas del budismo-hinayana, cuya máxima expresión es la actitud corporal.

En todas las grandes religiones pueden advertirse tendencias de crítica del culto y, sobre todo, de sus formas institucionalizadas y estereotipadas o excesivamente cargadas de elementos externos que asfixian la actitud interior en lugar de servirla y representan un claro peligro de magia o idolatría.

La actitud religiosa se expresa también en el servicio a la divinidad. En el mundo occidental se está acostumbrado a una distinción que en algunos casos llega a la separación, entre el orden ético y el orden religioso.

---

<sup>148</sup> M. ELIADE, *Tratado...*, II, pp. 150, 154, 161.

<sup>149</sup> W. EICHRÖDT se expresa en el mismo sentido con estos términos <<El culto no es simplemente aparición que acompaña accidentalmente a la religión, sino auténtica expresión viva de la misma, ya que la religión penetra la totalidad de la vida humana en cuanto no hace portador y mediador de su acción tan sólo al aspecto espiritual de la persona, sino también a su corporalidad>>, *Theologie des Alten Testaments* I, Gotinga, 1957, p. 53.

Esta situación ha sido originada, en primer lugar, por la progresiva autonomización de los diferentes sectores de la existencia en relación con lo religioso y, más concretamente, con la progresiva secularización de la moral, que ha llevado a una fundamentación autónoma de la misma.

Sin embargo, la historia de las religiones obliga a afirmar que la adoración de lo sagrado está ligada con la idea de la obligación moral o que lo sagrado está en su misma esencia éticamente cualificado<sup>150</sup>.

Las raíces principales de esta relación son dos, por un lado, la fe en la divinidad y su adoración son hechos ordinariamente sociales y comportan la convicción de que las ordenaciones morales y jurídicas que mantienen esa sociedad tienen origen divino y, por tanto, valor absoluto<sup>151</sup>; y, por otro, el carácter totalizador que tiene la relación entre lo divino y el hombre religioso, la cual no puede dejar fuera de su influjo el orden de la acción del hombre y de sus valores.

Esto explica que cada religión comporte como uno de sus elementos integrantes una doctrina moral, un código de normas que han de regir la conducta de sus fieles.

Cada religión o tipo de religiones determina de ordinario un código moral de acuerdo con la forma en que se representa la unión con lo divino y concentra su estilo moral en un ethos que es expresión del estilo de la actitud religiosa. Así el hinduismo se tratará de una identificación con el orden eterno (Dharma) a través de una progresiva identificación con el Absoluto.

En el judaísmo, en el que el con Dios prevalece sobre el en Dios<sup>152</sup>, la moralidad consistirá fundamentalmente en la obediencia.

En el taoísmo chino, en el que la divinidad constituye un trasfondo casi nunca relacionado directamente con el hombre, el ideal moral se presentará como una adaptación, un deseo de armonización con la ley eterna del Tao.

En la religión de Zaratustra, presidida por Ahura Mazda, el Dios del Bien, la moral se presentará sobre todo como una opción por el Bien que permita al hombre colaborar a su extensión y a su victoria sobre el mal.

En el budismo, al menos en el primitivo, en el que no existe un legislador ni imperativo categórico alguno, la moral, condensada en la cuarta de las cuatro

---

<sup>150</sup> W. BAETKE, en su crítica a R. Otto, op. cit., pp. 42-43, cf. también Otto Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit*, Friburgo de Br. 1936, p. 73ss.

<sup>151</sup> P. SCHMIDT: <<...Las relaciones del ser supremo son la moralidad que nos aparecen en la más antigua religión común de la humanidad son tan estrechas y fuertes que apenas es pensable en principio un aumento de las mismas, y sólo queda lugar para un fortalecimiento y perfeccionamiento individual de las mismas>>, *Der Ursprung der Gottesidee* VI, p. 265.

<sup>152</sup> H. RINGGREN, *Psalmen*, Stuttgart, 1971, p.74.



verdades, tiene su centro en la recta acción, que se explicita sobre todo en preceptos negativos, no matar ser vivo alguno, no tomar los bienes ajenos, etc.

En el cristianismo, en el que la relación con Dios es vivida esencialmente como su amor presente en el hombre, el centro de su ética será este amor y su comunicación a los hermanos.

A partir de estos núcleos éticos se desarrollan los diferentes códigos, en los que, sin embargo, reaparecen como deberes más o menos centrales la atención y la obediencia a lo divino y el respeto y el amor al prójimo.

En cuanto a la expresión comunitaria de la actitud religiosa, la historia de las religiones constata como un hecho constante la cristalización de la actitud religiosa del sujeto en una magnitud social.

El carácter social del hecho religioso, claramente constatado en la historia de las religiones, se deriva de la raíz de ese hecho, la comunión del hombre con el Misterio.

Las afirmaciones de etnólogos e historiadores de la religión sobre la condición social del hecho religioso son prácticamente unánimes. Es indudable que puede existir, y de hecho ha existido, y no sólo entre las sociedades muy diferenciadas, sino incluso entre las poblaciones primitivas, una experiencia religiosa individual, de la cual, según Marett puede afirmarse que el poseedor de la experiencia religiosa es la comunidad y no el individuo<sup>153</sup>.

La raíz del carácter social de la religión es la misma raíz de la actitud religiosa, la presencia del Misterio en el sujeto religioso y la reacción con que éste responde a la misma.

Cuando esta relación se expresa y su expresión se encuentra con las expresiones que de ella dan otros sujetos, entre todos los sujetos afectados por esa misma relación, ésta, o mejor su término crea un lazo de conexión más fuerte que los que pueda establecer cualquier otra forma de relación humana.

De esta forma, los miembros de comunidades naturales pueden romper con ellas para pasar a formar parte de una comunidad religiosa, en la que la relación de todos los miembros con la divinidad funda nuevos lazos de unión más fuertes que los anteriores.

Esta es una de las razones por las que a lo largo de la historia se ha instrumentalizado la religión y por las que las diferentes ideologías o instituciones se han arrogado de la sacralidad y de los elementos, ritos y simbologías propias de la religión, por su alto poder de cohesión social. Sobre esto se expondrá posteriormente.

---

<sup>153</sup> J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, p. 128.

De ahí que el elemento determinante de la comunidad religiosa sea la relación con el numen y que la intensidad, duración y organización de un grupo religioso dependa de la forma de experiencia en Dios que tienen sus miembros<sup>154</sup>.

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

### **CAPÍTULO 3**

#### **El Hecho Religioso**

##### **1. La historicidad del hecho religioso**

El hecho religioso, no contiene simplemente una estructura sino que constituye una estructura significativa, es decir, un conjunto de unos materiales portadores de una significación, una intención humana específica.

Cada fenómeno está constituido por una noesis o aspecto intencional y un noema o aspecto objetivo descubierto.

Juntos, ambos aspectos determinan los distintos mundos, las diferentes regiones de la experiencia humana, así una misma realidad material puede dar lugar a diferentes fenómenos de acuerdo con la intención humana que la descubra.

Las tipologías de la religión son ciertamente numerosas y conviene tomar conciencia de que ninguna de ellas puede resultar adecuada, ya que no existe un criterio suficientemente comprensivo para la clasificación de todas las formas religiosas.

Las formas religiosas pueden así dividirse en religiones nacionales o de un pueblo y religiones mundiales o universales. La diferencia entre ambas no se refiere tanto a la extensión geográfica de las mismas cuanto a la estructura misma de la religión.

En las religiones nacionales el sujeto de la religión es fundamentalmente el pueblo, la nación o, en todo caso, una comunidad y en ellas el sujeto obtiene la salvación como miembro de esa comunidad que al mismo tiempo que comunidad natural es comunidad salvífica. Los dioses de este tipo de religiones son dioses de la propia nación.

Las religiones nacionales personalizan la relación religiosa y de esta forma la separan de la pertenencia a una determinada comunidad. En ellas la propia divinidad es la divinidad de todos los hombres y por eso adquieren un espíritu misionero.

Como religiones universales en sentido estricto suelen contarse la religión de Zaratustra, el budismo, el cristianismo, el islamismo y las religiones de misterio o místicas.

Una segunda división frecuente en las tipologías de la religión a partir de N. Söderblom, distingue las formas religiosas en religiones de orientación mística y religiones proféticas. El centro es la forma de representarse la relación del

Absoluto con el que el hombre religioso entra en contacto y el mundo en el cual vive.

La religiosidad mística concibe el Absoluto en tales términos que lo relativo, el mundo y la vida intramundana aparecen como carentes de valor, hasta el punto de que el reconocimiento del Absoluto pasa por la negación práctica de todo lo mundano.

La religiosidad profética, sin dejar de afirmar el valor supremo del Absoluto se propone como meta una relación con Dios representada de tal forma que lejos de exigir la pérdida de los elementos personales, estas adquieren las posibilidades más elevadas para la realización en una relación de tipo interpersonal con la divinidad.

En las religiosidades místicas se representa más frecuentemente a Dios bajo las formas monistas, sociológicamente son individualistas, tienden al esoterismo, practican sin dificultad la más compleja tolerancia y ejercitan una forma de oración en la que prevalece el ideal de unión estática.

En las religiones proféticas se representa a la divinidad bajo formas marcadamente personales insisten en la trascendencia ética del compromiso religioso, tienden al establecimiento de instituciones religiosas y propone formas dialogales de oración.

La consideración moderna de la religión se caracteriza a partir del supuesto de que el término religión designa principalmente un hecho humano complejo específico, un conjunto de sistema de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales, a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico, el mundo de lo sagrado.

Este hecho se caracteriza externamente por su complejidad y por la intervención en él de una intención específica de referencia a una realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa, de la que se hace depender el sentido último de la vida.

Un nuevo elemento que debería incorporarse es la aparición histórica de lo que podría denominarse religiones personales, es decir, creencias religiosas a partir de la experiencia excepcional de determinadas personalidades que marcan el devenir de dichas creencias.

Esto sería el caso de experiencias como las de Confucio, Lao-Tse, Buda, Zaratustra, Moisés, Jesús de Nazaret o Mahoma, que incorporan a la religión un elemento personal y sapiencial, junto al elemento social y anónimo de las hierofanías o experiencias de lo sagrado.

Se trataría de dos tipos de religiosidad complementarias, por un lado, una religiosidad estática, basada en la propia naturaleza y en el anonimato social

de quienes lo experimentan como remedio para las necesidades humanas y para sus angustias e indefensiones propias del ser humano, y, por otro lado, una religiosidad dinámica, basada en la experiencia prodigiosa de determinados personajes, místicos excepcionales, que incorporan a lo religioso su propia experiencia personal de contacto con la realidad última y absoluta, concibiendo así un proyecto humano que aconseja el seguimiento modélico.

Es precisamente, ese elemento dinámico históricamente posterior, de incorporar un elemento personal y sapiencial a la experiencia religiosa, lo que supuso un impulso de lo religioso hacia el umbral mismo del Misterio, aunque hubiera luego que explicitarlo a través de un lenguaje simbólico o lógico, según culturas. En este sentido, y siguiendo a X.Zubiri, se observa cómo las religiones se presentan como unos hechos que existen ahí, en las sociedades humanas, y que aparecen constituidas por una serie de instituciones religiosas, por unos ritos, por unas creencias y por unas determinadas prácticas, como ya indicó Durkheim.

Estas creencias, prácticas y preceptos constituyen un momento del espíritu objetivo o social, independientemente de lo que pueda constituir el espíritu individual de cada uno de los miembros de dicha sociedad.

Por tanto, lo religioso sería la institucionalidad religiosa que se impone a los individuos en el seno de sus sociedades. Pero esta presión o coerción social que se ejerce desde lo religioso en el seno de una sociedad determinada, nos dice Zubiri<sup>155</sup>, no es lo único que constituye el hecho religioso, porque deja fuera del marco religioso elementos esenciales al mismo como la plegaria o la oración individual.

Por tanto, lo institucional por supuesto que supone la forma del espíritu objetivo de lo religioso en la sociedad, pero no representa la esencia misma de lo religioso en cuanto tal, por lo que para referirse al objeto preciso y formal del hecho religioso, se debe fijar en lo sagrado, no en el sentido de divinidad sino en el sentido de la dualidad con lo profano, y no sólo en el sentido de lo intangible de Durkheim, sino que hay que añadirle lo venerable.

Esto implica un concepto de lo sagrado como lo estremecedor, como un sentimiento que se aprehende formalmente en un acto de razón, acto que permite al ser humano encontrarse ante un misterio tremendo y fascinante ante lo cual siente respeto e inclinación.

Lo religioso se manifiesta en todo aquello que posee el valor de lo sagrado y que supone una manifestación de lo sagrado frente a lo profano, de una hierofanía, en la que cada religión sacraliza diferentes cosas profanas y, por

---

<sup>155</sup> X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993, pp.16 y ss.

tanto, cada una de ellas establece una tensión dialéctica diferente entre lo sagrado y lo profano.

Esta tendencia a sacralizar por alguna religión todo lo profano, según Zubiri, se debe al hecho de que en realidad lo profano no se opone a lo sagrado, sino a lo religioso. Por tanto, lo sagrado es algo que sin duda pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente por ser religioso. De ahí que la historia de cualquier religión no es la historia de los valores profanos sacralizados, sino la historia de las relaciones del hombre con Dios.

Por tanto, toda relación con los dioses será siempre religiosa, porque Dios es una realidad que sólo admite una relación religiosa y, en consecuencia, la relación religiosa no es tal por ser sagrada, sino por relacionarse con Dios, es decir, para Zubiri, lo sagrado no es lo primario de la religión.

De ahí que el problema de la religión suponga un problema intelectual y volitivo a la vez, porque afecta al hombre por entero, no en cuanto a su modo de estar en la realidad, sino en cuanto su actitud frente a ella. Por eso se debe definir cuál es esa actitud religiosa que caracteriza al hecho religioso en sí.

Así, la religión, en su sentido institucional, pertenece a un cuerpo social que delimita las posibilidades de toda vida humana, si bien toda religión ve el mundo esencialmente desde su propia idea de divinidad. Se trata de una mundología que envuelve e implica una cosmología, una eclesiología, una escatología y una tradición.

Por tanto, la actitud religiosa personal no es una actitud más en la vida de un individuo en sociedad sino que se trata de una actitud radical y fundamental con que dicho individuo vive todos los hechos y procesos de su vida personal.

Este es el sentido de poder decir que toda religación personal se plasma en una religión, porque ésta consiste en vivir todos los actos y acontecimientos de la vida desde la dimensión de la entrega a la divinidad, en una fe. Actos de vida que pueden quedar plasmados a través de ritos, fórmulas de profesión de fe u oraciones de invocación y plegaria. Pero, finalmente, la religión personalmente vivida por cada uno de los miembros del cuerpo social, conlleva una teología incluida en esa mundología, escatológica, además de la dimensión anamnética.

Se trata, por tanto, de una plasmación inexorable de la propia religación personal. Otra cosa es que esa religión revista innumerables formas históricas de presentarse en la historia.

La diversidad de formas religiosas ha existido a lo largo de la historia e, incluso, en el momento presente, pero las religiones siempre han existido de una manera concreta sobre la Tierra. El paso de civilizaciones primitivas a civilizaciones primarias, en lo religioso, aparece marcado por el paso de los ciclos culturales vinculados a las labores agrícolas o pastoriles, a un nuevo



modelo bien de corte totémico-patriarcal, vinculado a lazos de sangre de los hombres con animales considerados sagrados, o bien a un modelo animista-matriarcal centrado en el culto a la Madre Tierra o a la Luna, que rigen los ciclos de las estaciones.

Más tarde aparecen las llamadas culturas secundarias, donde se da un matriarcado o patriarcado libre, surgiendo el fetichismo y el manismo. Y, finalmente, estarían las civilizaciones terciarias o superiores, semitas y orientales, marco en el que aparecen las grandes religiones hoy conocidas: Judaísmo, Budismo, Hinduismo, Cristianismo o el Islam, cada una de ellas con sus diferentes ramificaciones y reformas.

Esta diversidad religiosa aparece siempre ligada a una situación cultural y social concreta. No es lo mismo un cuerpo social constituido por un pueblo nómada que sedentario; agrícola que dedicado al pastoreo. Son, por tanto, los tipos de vida que cada uno de estos pueblos llevan los que marcan el tipo de creencia religiosa que se impone. Tanto es así, que pueblos absolutamente incomunicados en el espacio y el tiempo, presentan creencias similares en similares condiciones de vida y dedicación. O, por el contrario, un mismo cuerpo social puede tener sucesivamente diversas modalidades de creencias religiosas según su propia evolución social y cultural.

Por tanto, como afirma Zubiri, una religión es esencial y formalmente siempre la religión de un determinado grupo social, es decir, la religión de alguien.

Las diferencias entre las distintas religiones aparecidas en la historia no es arbitraria sino fundada en alguna forma asociada a la idea de la divinidad, es decir, la diferencia estriba en los diferentes dioses que poseen.

Cualquier creencia religiosa comporta tres momentos, una concepción de la divinidad (teología) una comunidad cultural de conmemoración anamnética (eclesiología / tradición), y una determinada concepción del destino humano (escatología).

Por eso, lo que hace verdadera a una religión es su dios, un dios en el cual está fundada la vida de cada individuo del grupo social, fundamento último, posibilitante, impelente y religador de todo el cuerpo social al que pertenece una determinada civilización. Se trata, por tanto, de un dios esencial y formalmente religioso, basado en un determinado pensamiento religioso sobre la divinidad.

Este pensamiento religioso o religado es clave para entender la diversidad de creencias religiosas y sus respectivos ámbitos de verdad. En este ámbito del pensamiento donde aparecen las diferentes concepciones de divinidades, destacan una serie de vínculos comunes.

Se trata de un pensamiento trascendente, vivificante, germinante, organizador de los seres vivos, que vincula a los hombres entre sí, que fija el destino humano vinculando al hombre al cosmos, sacralizando las cosas de la vida, y que es capaz de dotar de sentido a dicha vida e, incluso, incorporar el sentido de eternidad a la propia vida humana.

Por tanto, ese pensamiento religado o religioso se trata de un hacia direccional en el que el ser humano dirige su pensamiento hacia una divinidad. Y en ese viaje direccional cada pensamiento religioso se va enriqueciendo de multitud de experiencias sociales y culturales, dependiendo de las rutas que haya emprendido.

Rutas que, históricamente, han sido fundamentalmente tres, la del politeísmo, proyectando dicho pensamiento sobre distintas entidades, la del panteísmo, insertando el pensamiento como algo inmanente en la misma realidad, y la del monoteísmo, que entiende que las diferentes dimensiones de la divinidad no son más que expresión de una sola divinidad que se va enriqueciendo con tales dimensiones.

Desde este punto de vista monoteísta, según Zubiri, la diversidad de conceptos sobre el único Dios se entiende, no como una mera proyección antropomórfica, sino como una diversidad de experiencias vividas en la realidad que llevan por distintos caminos al encuentro con ese único Dios.

Por tanto, tomando el concepto de Zubiri, se estaría ante un fenómeno de difracción de la presencia de Dios en el espíritu del ser humano, a través de los diferentes modos de que éste es capaz.

Esto implica que el hombre accede a esa presencia absoluta desde diferentes vías, pues todas las ideas sobre Dios pertenecen, en última instancia al mismo fenómeno absoluto. Por tanto, se estaría ante una multiplicidad esencial como posibilidad de la larga marcha del pensamiento religioso a través de la historia humana.

Zubiri plantea una hipótesis en el sentido de afirmar que la religión, en sí misma, no tiene para el hombre un origen determinado históricamente sino que resulta ser algo constitutivo como plasmación de la capacidad de religación humana en diversos elementos religiosos. De hecho, en las grandes religiones de la Historia de la humanidad, ninguna de ellas parte de cero, sino más bien de una reforma y según Zubiri, “el orto de una religión es siempre una reforma”.

A partir de esta afirmación, se puede adentrar en la evolución posterior del fenómeno religioso sobre la base de diferentes factores tales como el contacto de cualquier religión con otras formas religiosas, en una dialéctica permanente de apertura y repliegue defensivo; la evolución interna del propio fenómeno religioso; y, la modificación por propagación y extensión de un fenómeno

religioso, conllevando en muchas ocasiones su propia articulación o desarticulación, en la tensión dialéctica entre lo que el hombre pide y lo que la religión en cuestión le puede ofrecer.

Por último, hay que tener en cuenta que también las religiones sufren procesos de extinción, desaparición y muerte, bien porque desaparece el cuerpo social al que pertenecía, por presiones externas, por consumación interna o bien por la disociación que puede producirse entre la religión como cuerpo social y la religión como vida personal.

Por tanto, el hecho religioso tiene una dimensión histórica intrínseca, dado que pertenece a la historia humana, pudiéndose afirmar que las religiones son históricas porque son la plasmación de la religación humana, es decir, plasman la información de la entrega del hombre a la realidad divina por la fe.

Por eso su cumplimiento es esencialmente, intrínseca y formalmente algo histórico, historicidad, que implica no que el hombre tenga un problema con Dios como concepto o experiencia, sino que el hombre consiste precisamente en el problema mismo de Dios, en la medida que el concepto de Dios implica la marcha del hombre hacia la fundamentalidad de su ser sustantivo.

He ahí la radical historicidad del fenómeno religioso, en la dimensión y expresión que se quiera.

Las religiones históricas son la objetivación social y estructural del sentimiento religioso fundamental del hombre. El sentimiento religioso se expresa espontáneamente en formas y estructuras subjetivas y sociales. En este proceso las religiones son influidas por muchos elementos contingentes, circunstanciales, geográficos, cronológicos, socioculturales, culturales, entre otros, además, en cuanto el hombre está inclinado al mal las religiones reflejan también la negatividad humana, con toda la ambigüedad que ello comporta.

Las religiones constituyen una forma de conocimiento que integra en su contenido una idea del mundo, una idea del hombre y una idea de la sociedad, comportando al mismo tiempo una moral y unos códigos éticos. Asimismo las religiones conforman por ese concepto de justicia utópica ese fermento crítico del orden social que se levanta ante la injusticia, la opresión o al reduccionismo material-economicista de la sociedad.

La decadencia o descomposición de otros sistemas doctrinales que fueron el soporte intelectual básico de la crítica al orden social en el siglo XIX y durante el siglo XX, resaltan el papel histórico de las religiones como denuncia de la inhumanidad del orden social interno e internacional.

Ahora bien, la religión como hecho histórico que es se construye apropiándose de unas posibilidades y desechando otras. Estas vías (politeísmo, el monoteísmo y el panteísmo) que el hecho religioso va tomando de la

apropiación de posibilidades o de su rechazo, son las que permiten el acceso y aproximación a la experiencia de Dios y son las que llevan a la experiencia histórica de Dios por parte del hombre.

Por tanto, como apunta Zubiri, no es que la religión tenga su historia, sino que es la historia la que es justamente la religión en acto. De ahí que un mismo Dios puede ser concebido homológicamente en mentalidades diferentes y en expresiones culturales muy diversas.

Sin embargo, el problema de las vías de acceso al concepto y experiencia de Dios se convierte, necesariamente en el problema de la viabilidad de dichas vías, es decir, el problema de cómo se ha llegado a Dios.

Esa diversidad en las ideas y en los caminos hacia Dios no es sólo indicio de una mentalidad individual o colectiva sino más bien que el hombre es humano e históricamente religioso, es decir, que el hombre tenga y llegue al hecho y experiencia religiosa humanamente y, por tanto, desde su historicidad.

El que individualmente cada ser humano opte social y culturalmente por la vía de la inmanencia, de la trascendencia o de la dispersión, no quita para que todas sean mediaciones intrínsecamente históricas, es decir, las tres vías conducen de una manera u otra a la realidad divina.

Por tanto, la voluntad histórica de una religión es siempre una voluntad de vía histórica, es decir, una voluntad de acceso a Dios siendo esa experiencia de búsqueda y salida al encuentro con la divinidad en la historicidad de cada cual lo que conforma el sentido último de la historicidad del hecho religioso<sup>156</sup>.

En conclusión, la religión se presenta como la plasmación de la religación esencial del ser humano, es decir, el paso del Yo relativamente absoluto a una realidad que es absolutamente absoluta y que se llama Dios.

La diversidad de accesos a esta realidad no indica otra cosa que su esencial historicidad. Se trata, como concluye Zubiri, de “una búsqueda y un tanteo por el que la religación de una manera histórica se va plasmando al Dios único por una vías y otras, por las posibilidades incoativamente dadas en toda situación, apropiadas y elaboradas por el hombre en modo sistemático”.

Por tanto, toda religión es religión en la forma objetiva de la religación y la palpación de la divinidad de Dios en el seno del espíritu humano.

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, Madrid, 1993, p.358.

## **2. Religión, cultura y sociedad**

Lo religioso está sometido también al influjo de elementos culturales. La experiencia fundamental común es el sentimiento religioso primero que se expresa en interrogantes fundamentales, en aspiraciones y en esfuerzos humanos.

La cultura es la humanidad del hombre y la plasticidad humana abre el campo a una multiplicidad de culturas que son otras tantas respuestas a las cuestiones del hombre desde que nace hasta que muere en su relación con la naturaleza, con los otros hombres y con el sentido último de la vida. La raíz de la cultura está en el poder de simbolización que constituye al hombre.

En este sentido, se puede decir que lo religioso no existe separadamente de la realidad cultural en la que está inserta sino que siempre se expresa en una forma cultural.

La vivacidad de lo religioso tiene que ver con su capacidad creativa en una cultura, hecha ciertamente de gestos, expresiones, instituciones; pero, por encima de todo, es la configuración nunca acabada de los modos de ser, vivir, celebrar, gozar, sufrir y morir.

Las religiones se configuran mediante las diversas culturas que son el tesoro expresivo, relacional y espiritual de que dispone el hombre por el hecho de serlo y que vive lo absoluto en medio de las configuraciones culturales.

Una religión inculturada se dice en esa constelación cultural en que se expresa el gozo, el dolor y la esperanza. Toda religión se expresa culturalmente y toda cultura tiene dimensiones religiosas, por eso no se puede comprender bien la cultura exenta de sus claves religiosas.

Tanto la religión como la cultura tienen siempre una dimensión histórica porque el hombre no puede vivir al margen de los múltiples procesos históricos que configuran su vida y en el caso de una sociedad pluralista hay que hablar de culturas y de religiones.

A pesar de que desde la Ilustración europea se inicia un proceso de separación entre las religiones y la cultura hasta su culminación con la autonomía de esta última, los vestigios históricos permiten mantener ese vínculo estrecho entre cultura y religión que recuerda el sentido trascendental del hombre y su fundamento espiritual.

En el orden práctico las religiones han sido y siguen siendo un formidable generador de energía intelectual, moral y social tanto en su aspecto positivo a través de sus expresiones y manifestaciones en el pensamiento, el arte o la sensibilidad común como en su connotación negativa como instrumento

multiplicador de efectos destructivos. En este sentido, la historia ha mostrado numerosos episodios de la proclividad de las religiones hacia el fanatismo, la intolerancia, el obscurantismo y el despotismo.

Lo religioso ha sido el factor que otorgaba un sentido último integrador de las estructuras sociales y culturales de los pueblos, otorgando sentido y legitimidad a los pueblos y a los sistemas sociales y políticos.

La religión crece en perfección a medida que el hombre va profundizando en el conocimiento de Dios y de su propia espiritualidad, lo que conduce a una purificación e interiorización de toda la relación religiosa.

Suele distinguirse, especialmente en círculos filosóficos, tres posturas distintas que se pueden asumir ante otras religiones.

Una actitud exclusivista, desde la que se considera la propia religión como la única forma sacral que tiene un valor positivo para la humanidad. En relación con la propia experiencia, las demás religiones son consideradas como supersticiones, impías o idólatras. Ante la plenitud de verdad y de gracia de la que participa la propia comunidad, los otros pueblos son considerados paganos, que adoran falsas imágenes y realidades demoníacas.

Esta actitud se encuentra especialmente en los musulmanes, también en los judíos que consideran que sólo se salvan los miembros de su etnia, en los hinduistas que reverencian a los Vedas como eternos y absolutos y en ocasiones, los budistas que contemplan las enseñanzas de Buda como el dharma único que puede librar al hombre de la ilusión y la miseria.

Esta actitud resulta comprensible en cuanto reacción de defensa frente a otras formas sacrales aunque se trata de una actitud absolutamente injustificada. La estructura fundamental de la experiencia religiosa se encuentra de hecho participada, si bien de forma diferenciada, por todas las religiones.

Por ello, todas las religiones, en cuanto que tienen como objetivo realizar una recta ordinatio hominis ad Deum, participan de los valores fundamentales de la religión. Ninguna forma sacral está completamente privada de la riqueza de la esencia religiosa.

En antagonismo con la posición anterior se sitúa la concepción de quienes sostienen que todas las formas históricas de religiosidad tienen el mismo valor, una misma dignidad y significado.

Esta posición, que hoy suele denominarse pluralista, responde a un fuerte relativismo que asume generalmente que la religión es un producto de la cultura y se encuentra muy extendida. En este sentido, se tiene el relativismo cultural que afirma que cada religión es la expresión apropiada de su propia



cultura. De esta forma, el cristianismo es la religión de Occidente, el hinduismo es la religión de la India y el budismo es la religión del sudeste de Asia.

Existe también un relativismo epistemológico, que afirma que no se puede conocer ninguna verdad absoluta, sino solamente lo que es verdadero para cada uno. Este tipo de relativismo acaba en sincretismo, que es el esfuerzo por combinar las diversas religiones para reducirlas a un denominador común.

Finalmente, se encuentra lo que se denomina relativismo teológico, que sostiene que todas las religiones son simplemente senderos distintos hacia la misma meta. Por eso el sendero que uno elige es tan sólo asunto de preferencia personal.

La actitud inclusivista admite que hay cierta verdad en las otras religiones si bien la verdad última se encuentra en la propia tradición religiosa. Una postura así aparece en el hinduismo que considera que las otras religiones son caminos hacia la misma realidad divina pero tienden a verlas como estadios inferiores en un desarrollo espiritual. Esta actitud inclusivista es también la actitud que caracteriza la postura católica.

La actitud pluralista a veces tiene también un aspecto evolucionista, sosteniendo algunos pensadores que en el fondo de todas las religiones está la misma esencia.

El expositor más célebre de esta visión es el filósofo americano J. Hick quien apoyándose en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno, mantiene lo que denomina hipótesis pluralista, según la cual las diversas religiones han de ser tenidas como diferentes aprehensiones del noúmeno divino único que no puede ser conocido en sí mismo sino a través de los encuentros con Él.

Existe, según Hick, una pluralidad de revelaciones del noúmeno divino: “la misma realidad divina ha estado siempre autorrevelándose activamente a la humanidad”<sup>157</sup>. Las religiones fenoménicas serían revelaciones particulares del único noúmeno divino: “cada religión tiene su santo fundante o su Escritura, o ambos, en los que se ha revelado la realidad divina”<sup>158</sup>.

En el origen de las grandes religiones existe, según J. Hick, una experiencia clave o revelatoria. Durante el período que K. Jaspers denominó axial (del 800 al 200 a.C) tuvieron lugar “una serie de experiencias revelatorias en distintas partes del mundo que profundizaron y purificaron las concepciones populares de lo divino, experiencias que la fe religiosa sólo puede atribuir al impulso de la realidad divina sobre el espíritu humano”<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London, 1973, p. 140.

<sup>158</sup> J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, 1983, p. 117.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 114.

Estos “grandes momentos creativos de revelación e iluminación” ocurrieron de modo separado en diferentes culturas y dieron lugar a las diversas religiones, en las que, desde categorías socioculturales propias, se había conceptualizado dicha experiencia: “Dios como humanamente conocido no es Dios sino Dios en relación con la humanidad, pensado y experimentado en términos de alguna tradición particular limitada de conciencia divina y respuesta”<sup>160</sup>.

En una lectura o interpretación sociológica de la religión, Thomas Luckmann sostiene, por el contrario que, durante miles de años, las formas de organización social humana se sustentaron en una concepción de lo sagrado que impregnaba la totalidad de la estructura social, no existiendo prácticamente diferenciación alguna entre las funciones religiosas y otras funciones sociales, pudiéndose decir que el mundo estaba completamente sacralizado y donde el individuo participaba de la vida religiosa del grupo como participaba del resto de las actividades sociales estando impregnado el conjunto de normas por el mismo sentir religioso.

Los primeros cambios en esta situación se dieron con la división del trabajo y la consiguiente formación de una sociedad de clases que afectó también al ámbito de lo religioso, el cual fue adquiriendo una entidad propia como consecuencia de la profesionalización en el ejercicio de las funciones religiosas y que supuso entre otras cosas la aparición de una clase sacerdotal con funciones específicas de culto, aunque se mantenía una íntima relación entre vínculo religioso y vínculo político.

Esta división social del trabajo abrió las puertas a nuevas formas sociales de la religión que, en una primera etapa, estuvo marcada por una simple división del trabajo quedando difuminada a través de las instituciones de la sociedad, con poca diferenciación de las funciones religiosas.

Sin embargo, incluso en estas sociedades existía una especialización del conocimiento religioso que ayudaba, según Luckman, a dar forma a las normas de parentesco, y legitimaba las formas simples de la división del trabajo y del ejercicio del poder.

La segunda forma acontece entre cuatro y seis mil años, en las que la estructura social de esas sociedades soportaba el universo sagrado y las realidades trascendentes continuaban siendo sostenidas en términos de universo sagrado. Sin embargo, la parte específicamente religiosa de la visión del mundo tenía lazos altamente visibles con las instituciones del poder, como la monarquía divina.

La creciente complejidad en la división del trabajo, la producción de un excedente sobre los mínimos de subsistencia, el crecimiento de la organización

---

<sup>160</sup> J. HICK, *Towards a Philosophy of Religious Pluralism*, 1980, p. 143.

supra-comunal y supra-tribal, la emergencia de distintos roles ocupacionales y distintas clases sociales llevó a una progresiva diferenciación funcional de las instituciones sociales comenzando la religión a disponer de una localización institucional distintiva en el orden social, a pesar de que la mayoría de la población rural continuaba viviendo en comunidades de tipo arcaico.

En la tercera forma social de la religión, según Luckman, lo sagrado fue realmente separado de lo profano, y la religión adquirió una forma segregada en las instituciones sociales, superponiéndose a la mezcla existente entre formas arcaicas y tradicionales.

La especialización institucional de las funciones religiosas y la monopolización de estas funciones en un dominio institucional distinto resultó en una iglesia que, durante la Edad Media, fue capaz de contestar el poder del Estado o de entrar en alianza con él.

La cuarta forma social de la religión emergió en el proceso de modernización y está directamente asociada a la especialización funcional de los campos públicos y al pluralismo de visiones del mundo que están disponibles para todos y distribuidas en un mercado relativamente abierto.

A pesar de la división del trabajo, el mundo antiguo mantuvo la impregnación de la vida social por los valores y prácticas religiosas en donde la religión era considerada como un fenómeno esencialmente social que abarcaba todos los aspectos de la vida y donde el orden sagrado del mundo servía de paradigma para la ordenación de las cosas humanas. En este sentido, el Estado era valorado como instrumento al servicio de la divinidad y donde los principios religiosos informaban toda la actividad política.

Es, precisamente, por medio de la división del trabajo lo que va progresivamente distinguiendo las funciones políticas y las religiosas aunque esto no significó una total diferenciación de órdenes, ya que los órganos religiosos y los políticos estaban incrustados en la misma estructura político-religiosa.

El sistema era esencialmente monista. Existía una conexión entre la ley y el poder político, por un lado, y las creencias y prácticas religiosas, por el otro. De este modo, el orden político dependía de la fuerza legitimadora de la ley, que poseía a su vez un origen sagrado. La ley y el poder monárquico debían su aura sagrada a las narraciones mitológicas que vinculaban a las dinastías gobernantes con las divinas.

Al mismo tiempo, las prácticas rituales se convirtieron en rituales del Estado, y la sociedad como un todo se representaba a sí misma en la figura del soberano<sup>161</sup>.

Por otro lado, las religiones continuaban estando limitadas a un determinado grupo social, y cada grupo social adoraba sus propios dioses. Se trataba de lo que se ha llamado religiones étnicas.

Los estudios clásicos en sociología de la religión han mostrado cómo el progreso de la diferenciación profesional llevó cada vez a una mayor autonomización de la esfera religiosa, dando lugar en algunos casos a un dualismo latente<sup>162</sup>, mientras que en algunos lugares el mantenimiento de un sistema de ciudad-Estado garantizó la identidad entre la entidad política y la creencia religiosa, en otros espacios el desarrollo de grandes imperios llevó a que la autoridad política debiera hacer frente a la diversidad religiosa.

Una nueva etapa en la regulación política de lo religioso se dio con la aparición de los grupos religiosos con pretensiones de universalidad en la que cada uno de ellos presentaba una filosofía de Estado y en la que éste para hacer frente adoptó posturas bien de indiferencia, de persecución o bien acabó adaptando esa nueva religión.

Para una perspectiva marxista, lo definitorio de la Modernidad es el desarrollo del capitalismo como sistema de producción, tanto en su aspecto propiamente económico como en las instituciones sociales en general. Con la declinación del feudalismo, la producción agraria basada en una unidad económica feudal fue reemplazada por una producción destinada a un mercado mucho más amplio, nacional o internacional.

Para la corriente durkheimniana, en el marco de las teorías funcionalistas contemporáneas, lo destacable no es el desarrollo capitalista en sí sino la industrialización que permite la explotación de la naturaleza a través de una muy compleja división del trabajo, generando con ello modificaciones en las formas de solidaridad social y en donde la religión viene a construir un subsistema más definido por la función espiritual, diferenciación funcional que está fuertemente ligada a la secularización, si bien su grado estará en función de la importancia de las funciones internas o externas que venga a desempeñar la propia religión<sup>163</sup>.

Del mismo modo que Marx, para Weber el capitalismo es también importante aunque éste lo centra en su perspectiva como proceso de racionalización que

---

<sup>161</sup> James WEY, *Politics and Concepts of the Political: The Political Imagination*, Routledge, 2016, cit, Jurgen Habermas.

<sup>162</sup> Nm., WACH, *Gleanings in Bee Culture*, Vol 74, A. I. Root Company, 1946, Universidad de California.

<sup>163</sup> Ives, LAMBERT, *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms? In The Secularization Debate*, edited by William H. Swatos, Jr., and Daniel V. A. Olson. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000, pp. 95–118.

tiene su expresión en la organización de las actividades humanas y en la tecnología.

Yves Lambert propone una visión estratificada de la modernidad con un primer momento axial, siglos XVI y XVII, coincidente con el nacimiento de la ciencia moderna, del capitalismo y de la burguesía; un segundo momento axial coincidente con la Ilustración, las Revoluciones inglesa, estadounidense y francesa y el nacimiento del método científico; un tercer momento axial que abarca el desarrollo y triunfo de la sociedad industrial y el capitalismo en los siglos XIX y XX, primero en Inglaterra y luego en Europa y América del Norte, el desarrollo del socialismo, la construcción del Estado nación, la expansión del nacionalismo y del colonialismo hasta su punto de inflexión con las dos guerras mundiales; y, por último, la descolonización, la globalización y, en Occidente, el triunfo de la democracia y de la sociedad del bienestar. Este tercer momento duró hasta la década de los sesenta.

Un rasgo relevante de la modernización, aunque para Jack Goody ya se dio en las sociedades premodernas si bien de una forma muy reducida a una pequeña élite, es la individuación promovida por la distribución de funciones, concretamente la diferenciación entre el hogar y el trabajo, que llevaría a una pluralidad de mundos vitales y a emprender, por parte de los individuos, a una reflexión sobre su propia individualidad en la diferencia de roles desempeñados. Esta reflexión se produciría de forma variable en función de la complejidad de las relaciones que cada uno tuviera que establecer en el marco de sus sociedades, es decir, a mayor complejidad tendría que ejercerse mayor esfuerzo de individuación por el individuo.

Este rasgo sostenido por muchos sociólogos irá favoreciendo el proceso de secularización en las sociedades modernas cuyas sociedades se irán conformando y orientando hacia el individuo lo que provocará un desencuentro de percepciones religiosas entre sociedades que se construyen o se centran en el individuo con otras que su base social se conforma sobre la comunidad.

### **3. Religión, Psicología y Neurociencia**

No es un hecho insólito escuchar a personas inteligentes y bien formadas sostener que la psicología en general, y Sigmund Freud, en particular, han desestimado las creencias religiosas por considerarlas mero espejismo, meros anhelos e ilusiones en la negra opacidad de un universo vacío, con las que se aspira a mantener la moral elevada.

Sin embargo, Freud nunca emitió un juicio respecto a la verdad de creencias específicas, él mismo reconocía que eso era algo que debía decidirse a partir de otras consideraciones y desde otros presupuestos.

Aun así, Freud pasó a ser visto en general como aquél que había puesto punto final a las creencias religiosas, y ello en cuanto que estaba convencido de que la práctica de la religión no era sino una neurosis colectiva de la que había que liberarse<sup>164</sup>.

Otra figura importante en el campo de la psicología de la primera mitad del siglo XX fue Carl Jung, último colaborador de Freud, si bien difería sensiblemente de la postura de éste, pues mientras Freud sostenía que la religión era una forma de neurosis que debía ser erradicada para poder curar al que la padece, Jung consideraba que la religión era una actividad humana esencial.

La tarea de la psicología no consistía en deshacerse de lo religioso a partir de argumentos sino en entender la manera en que la naturaleza humana reacciona ante situaciones que son normalmente descritas como religiosas.

Las contingencias que implican refuerzo positivo y negativo, con frecuencia son codificadas, por ejemplo en forma de mandamientos<sup>165</sup>. En su opinión, las cosas buenas asociadas a la figura de un dios actuarían de refuerzo mientras que la amenaza del infierno supondría un estímulo disuasorio.

Subyacente al enfoque de Skinner está una presuposición reduccionista, de hecho, todo concepto teísta es para él la reducción del dios en cuestión.

Sin embargo, Roger Sperry, neurocientífico y premio Nobel, abogaba a favor de una relación positiva entre psicología y religión. Sperry sostenía que la psicología ya no reducía el comportamiento humano a poco más que hábitos reforzados sino que ahora se tenían en cuenta las experiencias, pensamientos y voluntades subjetivas, con lo que se daba lugar a una relación más abierta y compatible entre la religión y la psicología.

En esta línea de relación positiva y conciliadora entre psicología y religión destacan las propuestas de dos psicólogos de prestigio Gordon Allport, en los Estados Unidos, y Sir Frederic Bartlett, en Gran Bretaña.

En la actualidad se está siendo testigo de cómo la creencia religiosa es vista como el futuro de una ilusión, en términos de Freud, marchamo ampliamente difundido ahora por Richard Dawkins con su Espejismo de Dios, en el que considera que la religión no es más que un mero accidente evolutivo, del todo inútil, pero en ocasiones peligroso.

Según sus propias palabras “El comportamiento religioso puede ser un subproducto fallido y desafortunado de una propensión psicológica subyacente

---

<sup>164</sup> Malcom JEEVES y Warren S. BROWN, *Neurociencia, Psicología y Religión*, pp. 26-27.

<sup>165</sup> B. F. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity*, Nueva York, 1971, p. 116.



que, en otras circunstancias, es, o una vez fue, útil”<sup>166</sup>. Las opiniones de Dawkins no gozan de aprobación universal ni siquiera entre los psicólogos evolucionistas.

El enfoque evolutivo, dentro de la psicología humana, ha llevado a plantearse si los humanos no estarán en realidad configurados (hardwired) para creer en Dios. Los que investigan en esa línea se basan en datos recientes, derivados de la toma de imágenes cerebrales, que parecen localizar en el cerebro un punto específico para Dios (God spot), es decir, un área concreta dentro del cerebro que tan sólo se activa con experiencias que pueden calificarse de religiosas.

En la actualidad, los esfuerzos por dirimir si las creencias son tan sólo un producto secundario de la evolución o si, por el contrario, puede hablarse de una adaptación intrínseca del individuo ante una realidad externa, han llevado a la aparición de dos posturas claramente diferenciadas donde no se puede trazar una línea nítida divisoria entre postura religiosa y enfoque no religioso.

Respecto a la primera postura, la teoría del subproducto, destaca el biólogo Stephen Jay Gould quien sostenía que hay rasgos característicos que aparecen y carecen de valor adaptativo y que según él, la selección natural hizo del cerebro humano un órgano grande pero puede que la mayoría de sus facultades y potencias sean tan sólo spandrels (pechina) accidentales, es decir, consecuencias no adaptativas de la construcción de un dispositivo dotado en concreto de esa complejidad estructural.

Asimismo sostiene que algunas de las dificultades que la existencia humana tuvo que superar en un primer momento favorecieron la evolución de rasgos cognitivos específicos, entre otros, la capacidad de inferir, o de detectar, la presencia de un organismo que podría perjudicarnos. Esas realidades habrían dado origen a una narrativa causal que explicaría la existencia de acontecimientos naturales y que llevaría, con el paso del tiempo, a deducir la existencia de otras personas con mente propia.

Para pensadores como Barret, esos hallazgos de las teorías evolucionistas tan sólo significan que el cerebro humano está capacitado para las creencias religiosas, y listo para asumir la presencia de agentes externos, incluso en aquellos casos en los que la presencia de esos agentes pueda confundir a la lógica. Los conceptos más centrales en la religión guardan relación con sus posibles agentes y sostiene que la teología cristiana postula que las personas fueron modeladas por Dios para que se relacionaran con él en amor y

---

<sup>166</sup> Vande Kemp HENDRIKA, *The Sorcerer as a Straw Man-Apologetics Gone Awry: A Reaction to Foster and Leadbetter*, *Journal of Psychology and Theology* 15, n. 1, (c.2), 1987, p.20.

asimismo con otras personas, ¿por qué razón no podría entonces habernos diseñado Dios de forma tal que resultara natural creer en la divinidad?<sup>167</sup>

A lo largo de la mayor parte de la historia, se ha alentado la idea de que existe una parte no material en el ser humano, una mente o alma, que debe estar alojada en algún lugar del cuerpo, noción que ha ido gradualmente cambiando con la sucesiva aparición de estudios científicos acerca de la relación mente-cuerpo.

En la actualidad, se ve la mente como una propiedad operativa del cerebro, no como algo localizable en un punto concreto sino como un proceso firmemente materializado dentro del cerebro en forma similar al programa que funciona en un ordenador.

La teoría encefálica vino alzarse con el favor popular, la búsqueda se centraba en averiguar la manera en que la mente operaba dentro del cerebro, dando lugar a una escuela de pensamiento que trata de asignar un lugar específico a la función cerebral, analizándose el cerebro a través de posibles abultamientos cerebrales (aproximación conocida como frenología), y que más recientemente, está tratando de hacer lo mismo con funciones locales dentro del cerebro, incluido el denominado punto de Dios en relación con la experiencia religiosa.

Esos esfuerzos por asignar una localización física concreta tuvieron sus inicios de la mano del filósofo René Descartes quien sostenía que el alma entraba en contacto con el cerebro en la glándula pineal, ya que entre otras cosas, estaba situada en el centro mismo del cerebro.

Teoría que dejó explicada de forma clara y sencilla en *Las Pasiones del alma*, más tarde en 1664, el eminente filósofo Thomas Willis eligió el cuerpo estriado para localizar el alma.

Contemporáneamente el anatomista francés Raymond Vieussens decidió que el centro semioval era la localización correcta y unos años más tarde el médico italiano Giovanni Lancisi sugirió que la mente o el alma debieran situarse en el cuerpo caloso.

Sin embargo, la antigua creencia en la mente como algo independiente del cuerpo ha sido por completo desestimado y en la actualidad, se admite la existencia de nexos de unión entre las distintas actividades de mente y cerebro. De hecho, se acrecientan sin cesar los datos que apoyan la existencia de una relación entre el cerebro y la personalidad, conductas éticas y sociales incluidas<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> Justin BARRETT, *Why would Anyone Believe in God?* Lanham, MD, Rowman Altamira, 2004, pp. 5, 13.

<sup>168</sup> Malcom JEEVES y Warren S. BROWN, *Neurociencia, Psicología y Religión*, pp. 45-46.

Uno de los múltiples intentos por localizar la mente en el cerebro tuvo su origen en el increíble auge experimentado por la frenología, la cual, tras hacer su aparición a principios del siglo XIX, consiguió pervivir durante un periodo sorprendentemente dilatado antes de caer en descrédito.

Franz Gall había sido pionero en el intento de servirse de mediciones objetivas para establecer un nexo entre la función cerebral y el comportamiento quien sostenía que habría que dirigir la mirada a la naturaleza externa más que a un análisis personal interno a la hora de clasificar los fenómenos de la mente y de la conducta.

El historiador Robert Rieber ve en la afirmación de Gall respecto a Dios y el cerebro un claro ejemplo de noción panteísta del mundo donde Dios es visto como presente en la propia materia, visión que chocaba con la postura de la Iglesia católica en Austria partidaria de la teoría tomista que sitúa el alma por encima de la materia y la causa de que tenga vida.

En opinión de Rieber, Gall parecía estar postulando que los cuerpos vivos son el resultado de la unión del cuerpo y el alma.

La frenología, conocida también como la nueva ciencia del hombre, propiciaba otra posible crítica del cristianismo, justamente en la línea de la Ilustración, de resaltar la importancia de la razón en la validación de las creencias.

Combe recurría a su conocimiento de la frenología para dar respuesta a una cuestión que le preocupaba de forma especial: “¿Cómo gobierna Dios el mundo?”, asunto que le llevó a explorar el modo en el que el cerebro producía tanto la religión natural como la moral. “El mundo es material, la naturaleza del hombre es material, y su mutua relación depende totalmente de condiciones materiales”. Esa postura suya, conocida como “la hipótesis espiritual” se decantaba hacia el materialismo.

Una de las primeras obras que trató de relacionar las estructuras cerebrales con la búsqueda de lo sagrado fue *Where God lives in the Human Brain*, 2001. Sus autores Carol Albright y James Ashbrook, creían firmemente estar en el buen camino para dar, por fin, con ese esquivo punto de Dios sugiriendo incluso que estamos de hecho configurados para buscar a Dios.

En referencia a este punto, Osamu Muramoto, neurólogo e investigador, argumenta respecto a las personas superreligiosas: “La superreligiosidad puede que tenga su origen en un aumento de actividad en el córtex prefrontal medial del cerebro. Mi teoría al respecto es que ese córtex prefrontal desempeña el papel de director de orquesta en el ámbito de lo religioso”<sup>169</sup>.

---

<sup>169</sup> Muramoto OSAMU, *Cortex Keeps Time in The Brain's Religion Orchestra*, Entrevista, Science and Theology News 14, 2004, p. 9.

Todos estos estudios neurológicos de la experiencia religiosa han dado lugar a que se hable de un nuevo campo de investigación denominado neuroteología. En esta área el médico judío de renombre Groopman admite que, si bien la idea de que el ser humano esté intrínsecamente diseñado para lo espiritual no puede ser desestimada a la ligera pero el creer que la ciencia es el camino a seguir para descifrar lo divino y que la tecnología puede captar a Dios en fotografía, no es más que pura deificación de las capacidades del hombre<sup>170</sup>.

El trabajo de Joseph Gall por dar con la base biológica de la experiencia religiosa proporciona tres lecciones respecto a los riesgos a los que se enfrenta la neuroteología, la primera, la forma de acometer los experimentos, la segunda, el riesgo a caer en un reduccionismo, y tercera, los hallazgos físicos de la ciencia del cerebro vienen a ser en extremo limitados cuando se trata de derivar de ellos conclusiones teológicas.

Los seres humanos son criaturas sociales y la correcta comprensión de las acciones ejecutadas por otros es esencial para su supervivencia. Keyzers y Perrett insisten en que el entendimiento de las formas más simples de cognición social conlleva una compleja red de áreas corticales íntimamente interconectadas pero claramente diferenciadas. Dado que el sistema parece existir asimismo en el ser humano, el modelo resultante puede proporcionar un marco de referencia para el mejor entendimiento de la percepción social humana.

Byrne y Whiten, en su libro *Inteligencia maquiavélica*, 1988, consideraba las complejidades de la vida social de nuestros antepasados como probable camino hacia la comprensión del desarrollo de las capacidades que nos distinguen.

En 1997, en un segundo volumen con idéntico título, ampliaban sus hallazgos, al tiempo que sostenían que la inteligencia tuvo sus comienzos en la manipulación a nivel social, en el engaño y en la cooperación interesada. La raza humana estaría lógicamente en la cima de ese desarrollo evolutivo de la inteligencia social, por lo que, para Whiten, lo que distingue a la sociedad humana de la de los chimpancés es el grado de complejidad cognitiva en el que se produce la interacción y la integración social, característica distintiva entendida como mente social profunda.

Las más recientes investigaciones al respecto proponen como elemento crítico una potenciación de la red neuronal, esto es, una proliferación de las neuronas de Von Economo.

Estas neuronas son de un tamaño considerable y poseen axones de gran longitud que se proyectan por una zona extensa del córtex cerebral, cuyo

---

<sup>170</sup> Jerome GROOPMAN, *God on the Brain*, The New Yorker, 17 de septiembre, 2001, p. 165.

origen está en el córtex límbico, concretamente en el giro cingulado anterior y la ínsula del córtex.

El córtex insular recibe la información relativa al estado del cuerpo, información visceral/autónoma, incluyendo retroalimentación de las respuestas del cuerpo que ocurrirían en la manifestación de emociones. El córtex cingulado anterior muestra de forma consecuente la actividad allí donde y cuando el individuo esté en pleno proceso de toma de decisiones en un ámbito social o moral y, asimismo al experimentar emociones sociales.

Según la teoría de los neurocientíficos de Caltech, John Allman, Patrick Hof y sus colaboradores, al experimentar emociones corporales la información converge en el córtex anterior cingulado y en el insular, que difunde esa información, en concreto, por todo el córtex por vía de las neuronas de Von Economo, proceso en el que se da forma a las funciones cognitivas de esos estados emocionales<sup>171</sup>.

Esta integración final de los estados corporales con la cognición de nivel superior da lugar a que el cerebro humano capte la realidad de la emoción como tal y produce así la emisión de una señal que permite a la persona entender el significado social tanto de las acciones como de las percepciones.

Las neuronas de Von Economo son importantes en todo lo posible sobre la mente social profunda de la humanidad y ello por razón de ser relativamente exclusivas del cerebro humano.

Las interacciones sociales parecen, en definitiva, ser cruciales a la hora de modelar la conducta humana y potenciar la aparición de las capacidades cognitivas más complejas, lenguaje incluido.

La concepción del ser humano como nada más que un simio glorificado supone ignorar la faceta ética, mora y religiosa de la capacidad cognitiva humana y de su conducta. Esta advertencia en contra del reduccionismo es patente en el libro de Waal *Good Natured (Bien Natural)*, 1996, que dice así: “por más que otros animales además de nosotros actúen de modos que se asemejan a la conducta moral, su comportamiento no se basa necesariamente en deliberaciones como es nuestro caso. Cuesta creer que los animales sopesen sus intereses personales y los derechos de los demás, que desarrollen un concepto del bien de la sociedad o que se sientan culpables durante mucho tiempo por algo que no deberían haber hecho. (...) Comunicar las intenciones y

---

<sup>171</sup> John M. ALLMAN, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, Londres, Constable (c.2), 2005.

los sentimientos es una cosa; aclarar lo que está bien y por qué, es otra muy distinta. Evidentemente, los animales no son filósofos morales”<sup>172</sup>.

En relación con el sentido moral de las acciones, de Waal concluye que “el hecho de que el sentido humano de la moral se remonte lo suficientemente atrás en la historia evolutiva como para que otras especies también muestren indicios de su existencia, aproxima la moralidad con firmeza al centro de nuestra tan calumniada naturaleza”<sup>173</sup>.

A lo que en otro lugar añade: “la singularidad del género humano se hace patente en una serie de características que incluyen un comportamiento ético y las creencias religiosas”.

En cuanto a otros psicólogos evolucionistas, que no tienen ninguna cuestión religiosa que dirimir, critican igualmente ese exceso de celo a la hora de equiparar a los primates no humanos con los humanos, advirtiendo que las exageraciones en esa línea ponen en peligro la credibilidad de los trabajos científicos.

En el siglo XVIII, el matemático francés Blaise Pascal se planteó este dilema desde la perspectiva de la teología: “Es demasiado peligroso hacer ver al hombre hasta qué punto es semejante a las bestias, sin mostrarle su grandeza. Y es igualmente demasiado peligroso hacerle ver su grandeza sin su miseria. Es todavía más peligroso dejarle ignorar lo uno y lo otro”<sup>174</sup>.

Basándose en la ubicuidad de la religión, la espiritualidad y la mística como experiencias humanas, el ser humano ha venido a ser calificado de especie religiosa u Homo religious.

Hasta ahora, la denominación habitual había sido Homo sapiens (el primate sabio) dada nuestra capacidad de razonar, tomar decisiones morales y formar grupos sociales. Esas capacidades, espirituales, morales y sociales, han venido siendo áreas clave en el estudio del cerebro, investigándose prácticamente todo lo que ahí puede tener lugar, de los extraños efectos de las drogas alucinógenas al modo en que las alteraciones cerebrales afectan a la conducta moral.

Con ese trasfondo histórico, la neurociencia actual ha recurrido a las imágenes funcionales cerebrales para dejar aún más claro que las experiencias religiosas y espirituales, al igual que las restantes experiencias humanas, tienen su base en procesos neuronales.

---

<sup>172</sup> Frans De WAAL, *Good Natured: The Origin of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 269. Traducción Española: *Bien Natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1997. (c 5., 6), p. 280.

<sup>173</sup> *Ibid*, p. 218; ver traducción española, p. 280.

<sup>174</sup> Blaise PASCAL, *Pensées*, 2005, trad. Roger Ariew; Indianápolis: Hackett Publishing. Versión Española del original francés: *Pensamientos*, Alianza, Madrid, (c. 6), 1981.



En los rituales religiosos de la antigüedad era frecuente el uso de plantas para inducir éxtasis y trances místicos. Los aztecas ingerían determinados hongos, los indios huicol de México consumían peyote, y los indígenas del noroeste de Sudamérica recurrían a la ayahuasca.

Otras plantas usadas eran los nenúfares, las mandrágoras, los don Diego de día y la marihuana. Al actuar todas esas plantas en zonas particulares del cerebro, según opinión de los científicos, pueden ponerse de relieve mecanismos también activos en experiencias que las propias personas afectadas describían como religiosas.

Las sustancias alucinógenas usadas en ceremonias religiosas (a excepción de la marihuana) contienen todas ellas sustancias químicas que se encuadran dentro de las tres posibles categorías: triptaminas, feniletilaminas y ergolinas. Esas sustancias químicas afectan de forma particular a un complejo conjunto de sistemas cerebrales interactivos.

En el actual estado de las investigaciones al respecto, las relaciones entre los sitios y los mecanismos de acción de estas sustancias, y las experiencias subjetivas que, en algunos casos pueden tener un carácter religioso, inducidas por las drogas, no pasan de ser meramente especulativas. Así, por ejemplo, esas tres sustancias activan la serotonina del cerebro, dando lugar a una serie de cambios en la actividad cerebral. Por otra parte, se ha podido comprobar que las neuronas presentes en el núcleo del rafe del cerebro medio reducen su ritmo de disparo bajo la influencia de esas drogas.

El córtex cerebral también se ve afectado por la presencia de esas drogas, la excitabilidad cortical se potencia por el aumento de la liberación del neurotransmisor excitatorio correspondiente, el glutamato.

Hay otra área del cerebro medio (el locus cerúleo) que también resulta afectada por las drogas alucinógenas y que tiene que ver con la detección de estímulos novedosos y resaltantes en el mundo externo.

Al verse alterada la funcionalidad del núcleo por una droga alucinógena, la persona afectada puede percibir los estímulos cotidianos como extraordinariamente significativos.

De hecho, los alucinógenos afectan asimismo a otra área del cerebro medio, el área tegmental que envía fibras liberadoras de dopamina a las estructuras corticales y subcorticales. El aumento de la dopamina hace que lo que ocurre a

nuestro alrededor parezca más biológicamente significativo y activa además los sistemas de memoria<sup>175</sup>.

Las experiencias subjetivas más comunes provocadas por los cambios en los sistemas cerebrales inducidos por el consumo de esas drogas incluyen percepción alterada de la realidad y del yo, intensificación de los estados de ánimo, alucinaciones visuales y auditivas, percepción alterada del espacio y del tiempo, potenciación del sentido de profundidad y significado de las cosas y un ubicuo sentido de persistente novedad<sup>176</sup>.

Las personas con ataques epilépticos en el lóbulo temporal experimentan intensos estados religiosos como parte del aura que los provoca. En casos así, las experiencias intensas de sobrecogimiento religioso, éxtasis, o una presencia ominosa pueden ser el producto de una actividad eléctrica anómala del cerebro que provocaría el ataque.

Aun siendo casos raros, ocurren con la suficiente frecuencia como para sugerir algo acerca de los procesos físicos que pueden ser asociados a experiencias religiosas normales.

La actividad anormal de los lóbulos temporales puede ser inducida de forma artificial, en individuos no epilépticos, mediante un procedimiento no invasivo como estimulación magnética transcraneal. El neurocientífico canadiense Michael Persinger ha realizado experimentos en los que la estimulación electromagnética del lóbulo temporal derecho tiene como resultado que la persona hable de la sensación de una presencia. Algunas personas asociaban esa presencia a ángeles, a seres sobrenaturales, incluso a Dios, lo que llevó a Persinger a sugerir que todas las personas que tienen experiencias religiosas sufren de microataques del lóbulo temporal derecho.

Otras investigaciones llevadas a cabo por un grupo de científicos, bajo la dirección del psicólogo sueco de la religión Pehr Granqvist concluyeron que la manifestación de experiencias religiosas, cuando de hecho ocurrían, venía a estar determinada más por la influencia y predisposición del entorno, por esquemas cognitivos previos y por la predisposición personal, que por estimulación del lóbulo temporal<sup>177</sup>.

Andrew Newberg y sus colaboradores han estudiado también la actividad cerebral durante distintos estados religiosos. En primer lugar, estudiaron a monjes budistas y a monjas católicas en estado de meditación, mostrando en

---

<sup>175</sup> David E. NICHOLS & Benjamin R. CHEMEL, *The Neuropharmacology of Religious Experience: Hallucinogens and the Experience of the Divine*, McNamara (ed.), 2006, *Volumen III: The Psychology of Religious Experience*. (c. 7), 2006, pp.1-34.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>177</sup> Pehr et al. GRANQVIST, *Sensed Presence and Mystical Experiences Are Predicted by Suggestibility, Not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetics Fields*, *Neuroscience Letters* 379, n. 1(29 de abril), c. 7, 2005, pp. 1-6.

ambos casos el resultado de un aumento de actividad en los lóbulos frontales y una disminución de actividad en el lóbulo parietal derecho, justo en el punto de la meditación en el que se afirmaba haber alcanzado un estado de total absorción y unicidad. La disminución de la actividad del lóbulo parietal derecho se interpretó como la base neurológica de esa ausencia de percepción del yo, algo que a veces se experimenta en esas prácticas<sup>178</sup>.

Newberg y sus colaboradores investigaron asimismo un estado religioso muy distinto al de la meditación, el estado religioso estático con episodios de glosolalia (hablar en lenguas), presentado una disminución significativa de la actividad en los lóbulos frontales en total consonancia con la pérdida del control de la intencionalidad de la conducta descrita en ese estado. Ese cambio en los lóbulos frontales es por completo opuesto a lo observado durante los episodios de meditación<sup>179</sup>.

Estos estudios vienen a sugerir que las experiencias religiosas van asociadas a cambios identificables en la distribución de la actividad cerebral y que los diferentes estados religiosos están asociados a diferentes pautas de actividad cerebral. La actividad cerebral ocurre en una estructura cerebral biológica que va determinada en alguna medida por la constitución genética de cada persona, así es lógico sospechar que la herencia genética afecta asimismo a las tendencias religiosas de las personas. En este sentido, el genetista psicólogo Lindon Eaves viene a sugerir en su investigación que los genes influyen de hecho en nuestras características religiosas<sup>180</sup>.

La evidencia proviene de la comparación de la vivencia religiosa en gemelos y mellizos. Los gemelos monocigóticos, que comparten al 100% su carga genética, presentan un mayor parecido en sus experiencias trascendentes que los mellizos, que sólo comparten un 50% de los genes. Resultados similares se obtuvieron también en varias prácticas religiosas como sería el caso, por ejemplo, de la asistencia a los cultos y celebraciones en la iglesia. Según todos los indicios, parece que algunos de los aspectos de nuestras tendencias religiosas personales se ven influidos, al menos en algún pequeño grado, por nuestra dotación genética, y, por tanto, los estados y experiencias religiosas guardan relación con el cerebro<sup>181</sup>.

Ramachandran defiende la existencia dentro del lóbulo temporal de un módulo de Dios, en forma de área neural de las experiencias religiosas. En esencia,

---

<sup>178</sup> A. et al. NEWBERG, *The Measurement of Regional Cerebral Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study*, *Psychiatry Research: Neuroimaging* 61, n. 2, 2001, pp. 113-122.

<sup>179</sup> A. NEWBERG, *The Measurement of Regional Cerebral Flow during Glossolalia: A Preliminary Study*, *Psychiatry Research: Neuroimaging* 148, n. 1, c. 7, 2006, pp. 67-71.

<sup>180</sup> Lindon EAVES, *Genetic and Social Influences on Religion and Values*, en Jeeves (ed.), c. 7, 2004, pp. 102-122.

<sup>181</sup> Malcom JEEVES y Warren S. BROWN, *Neurociencia, Psicología y Religión*, pp. 124-125.

creo que el aumento de la actividad en esa área del cerebro sería necesario al tiempo que suficiente para que la persona tuviera una experiencia religiosa, así, si esa área se vuelve anómalamente activa durante un ataque cerebral, la persona tendrá necesariamente una experiencia que será religiosa y no de ningún otro tipo.

En cualquier caso, la religión no puede ser reducida a una forma primaria de actividad cognitiva y si la religión es en primera instancia un hecho interpersonal, social y cultural, no puede entonces encontrarse a nivel de neurología, excepto en las funciones cognitivas y psicosociales más generales de los seres humanos, aquellas que se utilizan para la interacción social y personal.

Lo que acontece a nivel neuronal en los comportamientos y las experiencias religiosas se solapa con otras muchas experiencias subjetivas y no religiosas. Si la religión es primariamente un hecho social, no puede haber una neurología de comportamientos o experiencias específicamente religiosas.

Los seres humanos se vuelven únicos en virtud de la interacción entre esas capacidades mentales potenciadas y la complejidad y singularidad de la sociedad humana y su cultura.

En 2007, la paleoantropóloga Alison Brooks sostenía que la inteligencia social precisa de seis facultades distintas: pensamiento abstracto, capacidad para cooperar en un plan con proyección futura, resolución de problemas mediante innovaciones técnicas, económicas y de conducta, comunidades imaginadas, pensamiento simbólico y una teoría de la mente.

En consecuencia, la inteligencia social emerge a partir del uso integrador de un conjunto de capacidades cognitivas básicas.

La cualidad de lo humano, según Brooks, hizo su aparición en virtud de un proceso gradual, sosteniendo que la capacidad de vivir como autoconciencia se fue desarrollando de forma progresiva en una relación de mutua retroalimentación con nuestra morfología.

Las capacidades que Brooks incluye como ya presentes al menos en una forma primitiva son algunas de las cualidades más humanas, la creatividad, la empatía, la reverencia, la espiritualidad, la noción de la estética, el pensamiento abstracto y la capacidad para la resolución de problemas (la racionalidad).

Parece claro que partiendo de la visión de la ciencia social, que la conducta humana no puede ser simplemente reducida a las explicaciones de la ciencia biológica ni tampoco puede la ciencia biológica ser reducida a ciencia física.

El teólogo contemporáneo J. Wentzel van Huyssteen siguiendo las ideas relativas a imago Dei obtiene como resultado tres posibles clases de interpretación, la sustantiva, la funcional y la relacional. Las interpretaciones sustantivas que identifican una propiedad única para cada individuo, como puede ser la razón, la racionalidad, o el intelecto.

Esas interpretaciones sustantivas han sido dominantes en la historia del cristianismo occidental y, hasta la época de Tomás de Aquino, todos los autores cristianos veían la imagen de Dios como la capacidad de razonar de la humanidad.

La visión funcionalista de la imago Dei ha sido vista como ejerciendo dominio y realizando la función de mayordomía en el ámbito de la creación. La noción relacional postula que los seres humanos portan la imagen de Dios tanto en la capacidad para relacionarse como en la existencia de una forma singular de relación entre Dios y la humanidad.

La imagen de Dios en la humanidad surge de una combinación de elementos estructurales, funcionales y relacionales<sup>182</sup>.

Las experiencias espirituales bien pueden ser una variable cultural y social que guía nuestra interpretación de ciertas formas de eventos neuronales, es decir, las neuronas no están creando nuestras religiones sino justamente lo contrario, nuestras religiones intervienen en la interpretación de nuestras experiencias neuronales.

La espiritualidad conlleva experiencia, creencia y acción, experiencia, en términos de una percepción de lo trascendente, creencia, en términos de lo que se cree respecto a Dios, a uno mismo y el mundo en que vivimos, y acción, en términos del modo de vivir la existencia.

Las investigaciones al respecto han venido a resaltar la estrecha relación existente entre los procesos cerebrales, los procesos cognitivos y la conducta y es de hecho relevante para comprender cómo esos aspectos de la espiritualidad se movilizan y pasan a depender de los procesos cognitivos.

Nuestras experiencias no consisten en abstractas sensaciones donde la materia para nada interviene, sino que, y muy por el contrario están firmemente encarnadas. Esas creencias y expectativas encarnadas son factores principales en la comprensión de algunas de las dimensiones de la vida que podrían calificarse de espirituales.

Al mismo tiempo, se reconoce que los procesos cognitivos propios de las creencias y las expectativas se manifiestan en contextos sociales, lo cual nos

---

<sup>182</sup> J. Richard MIDDLETON, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis I*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, c. 8, 2005.

lleva a recordar que la espiritualidad está firmemente arraigada tanto en las comunidades como en la cultura que actúa en su trasfondo.

Esta perspectiva de la dimensión espiritual lleva a contemplar otras realidades, una de ellas, según el enfoque ascendente de la neurociencia, nos facilita de hecho acceso privilegiado a la comprensión del modo en que los cambios que tengan lugar en las estructuras neuronales del cerebro se manifiestan tanto en el estado de conciencia subjetiva como en la expresión objetiva de la vida religiosa.

En la segunda de esas realidades, los efectos descendentes podrían mostrarnos algunos indicios del modo en que las creencias y las expectativas influyen en la salud física, tal como sería el caso con el efecto placebo (ese sentirse mejor tras ingerir una píldora que no contiene parte alguna de medicamento).

Dicho de otra forma, las dimensiones espirituales de la vida están al mismo tiempo encarnadas y arraigadas. En cuanto que encarnadas, esas dimensiones no son inmunes a los efectos de los cambios que se operan en el cerebro. Y, en cuanto que arraigadas, esas dimensiones religiosas de la experiencia, la creencia y la práctica vienen a dar forma a nuestros cerebros y pueden hacer que se produzcan beneficios científicamente analizados como el optimismo, la salud y la satisfacción<sup>183</sup>.

No cabe, pues, duda alguna de que la espiritualidad forma parte de la dotación biológica del ser humano.

A excepción de muy contados casos como el del eremita solitario, las dimensiones espirituales de la vida se hacen realidad en el seno de una comunidad al igual que con otros aspectos de la existencia cotidiana, nuestra espiritualidad se desarrolla, se sustenta y se manifiesta dentro de una comunidad. Ese arraigo de la espiritualidad pasa a ser cuestión importante a la hora de discutir la dimensión espiritual de las curaciones religiosas que cuentan con un sustancioso cuerpo de investigación social y psicológica.

En conclusión, se cree que puede ser de ayuda pensar en la relación existente entre los aspectos físicos y mentales de la vida como una interdependencia intrínseca e irreductible que manifiesta una dualidad sin dualismo, lo que viene sencillamente a querer decir que lo mental (y lo espiritual) se alojan y dependen de los sistemas corporales.

Nuestra vida, junto con nuestras creencias y expectativas, tienen una realidad física, encarnada en nuestro cerebro material y presente en nuestra sociedad y nuestra cultura, y ello tanto si se es religioso como si no.

---

<sup>183</sup> Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, 2010, pp.165-167.



El énfasis cristiano en un sustentamiento continuado de la creación en su totalidad por parte de Dios es algo verdaderamente importante, pues, esa forma de ver las cosas reconoce las dimensiones espirituales de la existencia como realidades encarnadas y arraigadas al tiempo que afirma que la realidad en su totalidad es manifestación del amor inamovible e inmutable de un Creador que sustenta todo cuanto es a través de los tiempos<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> Karen Armstrong, *La religión y la historia de la violencia*, 2010, p.168.

## **CAPÍTULO 4**

### **El proceso de Secularización**

#### **1. Teorías sobre la Secularización**

El concepto de religión y el de Modernidad son polisémicos, y según la región geográfica que se enfoque en cada estudio, pueden también identificarse dinámicas diferentes, que en algunos casos llegan a ser interpretadas como opuestas.

En términos generales, puede decirse que entre aquellas propuestas teóricas que aceptan que la secularización está ligada a los procesos de modernización de las sociedades pueden distinguirse dos corrientes: teorías radicales y teorías moderadas de la secularización.

Para las primeras, existiría un proceso de declinación de la religión que la llevaría a la desaparición. De Auguste Comte a Karl Marx, pasando por estudiosos de la religión como Edward Tylor y James Frazer, estas teorías hunden sus raíces en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII y tuvieron gran predicamento en el siglo XIX.

Las teorías moderadas de la secularización, en cambio, no pronosticaban la pura desaparición de la religión, sino más bien una transformación de la religiosidad ligada a su declinación. Aquí se encuadran las clásicas teorías de Max Weber sobre el proceso de desencantamiento del mundo y las de Émile Durkheim sobre la transformación de las formas religiosas, o las de Peter Berger y Brian Wilson en la segunda mitad del siglo XX.

Las teorías radicales de la secularización se vinculan al pensamiento ilustrado europeo, que veía en las religiones, tal como se habían desarrollado históricamente, un factor de superstición y oscurantismo, frontalmente opuesto a la potencia de la razón.

Su confianza en el progreso de las ciencias y en el desarrollo tecnológico tenía entonces como correlato necesario un retroceso en las fuerzas religiosas que se les oponían.

En las modernas sociedades ilustradas e industrializadas, la religión estaba destinada a la pura irrelevancia. El positivismo comtiano es heredero de esta confianza en la razón que, en el último estadio de evolución intelectual de la humanidad, suplantaría totalmente a la religión.

Las religiones tradicionales serían reemplazadas por un conjunto de principios morales científicamente fundados en la propia sociología. El pensamiento de Marx tampoco está, en este punto, muy lejos de las ideas ilustradas. Su concepción de la religión como superestructura ligada a ciertas formas

económicas lleva a considerar que la transformación de estas últimas conllevará irremediablemente la desaparición de la primera.

Las teorías moderadas de la secularización, en cambio, pueden hacerse girar en torno de los trabajos precursores de Durkheim o Weber, y de los más contemporáneos que de alguna manera u otra los siguen.

En el pensamiento durkheimniano la religión no estaba destinada a desaparecer, aunque sí a transformarse en forma notoria. Esto tiene que ver con el hecho de que, para Durkheim, la religión está en el origen del ideal moral que provee la base para la cohesión social. El carácter débil de la conciencia colectiva en las sociedades modernas, habría de llevar a la atenuación de las formas religiosas históricas.

La historia de la humanidad es la de una progresiva erosión de la religión en sus formas tradicionales. En un primer momento, de hecho, todo lo que es social es religioso, luego se va produciendo una separación de las funciones políticas, económicas, científicas respecto de la función religiosa. Sin embargo, el rol regulativo de las religiones debe ser asumido por otras formas, que en este sentido pueden llamarse religiones, de tipo civil o político, aunque las religiones instituidas puedan erosionarse, la dimensión religiosa en sí misma es inherente al vínculo social<sup>185</sup>.

Weber se ha referido a los procesos de racionalización que llevan a un desencantamiento o des-magificación del mundo. Este desencantamiento implica que la visión del mundo como unidad cósmica es reemplazada por una visión descentrada, diferenciada en compartimentos, cada uno con su propia lógica.

El mundo es considerado cada vez más como un entorno calculable, y manejado por el hombre, es decir, el resultado de un plan controlado. Hay una pluralización de las esferas de valor, la ciencia, la moralidad y el arte se independizan de la religión.

Además de esta fragmentación del mundo en diferentes esferas, se produce la primacía de una de ellas sobre las demás, la primacía de la racionalidad la detenta la ciencia.

El judaísmo es importante en este proceso de racionalización al ser una religión hostil a la magia, aunque este proceso completo de la vida económica se produjo con la Reforma Protestante, ligada al nacimiento de la nueva economía capitalista, si bien el posterior desarrollo de esta forma económica se independizaría de las condiciones histórico-religiosas que le habían dado origen.

---

<sup>185</sup> Emile DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Shapire, Buenos Aire, 1912.

Habermas, por su parte, señala que debido a la descomposición de las imágenes tradicionales del mundo y de la racionalización de la cultura, se comienza a expandir una actitud frente a la fe como una mera cuestión privada, al tiempo que comienza a desarrollarse una moral interna de la conciencia. En esta tarea de promoción del modo racional de vida tuvo en la ética protestante su principal instrumento como instrumento de fomento de valores de modos de comportamiento racionales con arreglo a fines.

La progresiva modernización, la racionalidad organizativa de los ámbitos administrativos y económicos de acción se liberó de estos fundamentos motivacionales de orientaciones religiosas provocando la emancipación de los individuos respecto de las formas de socialización corporativas que se fueron transformando en lo que Weber identificó de jaula de hierro.

Otro efecto que se produjo con el capitalismo fue la mundanización de la religión que desarrolló un materialismo no religioso lo que vino a generar una tendencia de deslegitimización hacia las religiones de salvación y a orientarse hacia objetivos más terrenales<sup>186</sup>.

Con la racionalización y el desencantamiento del mundo, la producción de sentidos dejó de estar monopolizada por la religión, al tiempo que aparecieron visiones múltiples que se relativizaban entre sí. La religión pasó a ser una opción personal y se recluyó en la esfera privada, viéndose separada de sus funciones de legitimación social.

El hombre moderno está fuertemente marcado por la idea de la autonomía individual.

Hacia mediados del siglo XX, siguiendo a Weber, Peter Berger<sup>187</sup> enfatizó que las causas de este proceso de racionalización han de verse precisamente en la tradición religiosa judeocristiana de occidente, en relación con las infraestructuras prácticas de la vida social y que el desencantamiento del mundo apareció ya en la tradición judía que, a diferencia de otras religiones de la Antigüedad, se relaciona con un dios que actúa históricamente, y no cósmicamente.

El catolicismo representaría en este esquema un reencantamiento del mundo, en el sentido de representar una vuelta a la continuidad divino-humana. El protestantismo, en cambio, liberó las fuerzas de secularización, debido a que dicha religión se encuentra mucho más despojada de elementos mágicos,

---

<sup>186</sup> Yves LAMBERT, *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Form?* Sociology of Religion, 1999.

<sup>187</sup> Fernando ARLETTAZ, *Religión, Esfera pública, mundo privado: La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, p.22.

misteriosos y milagrosos, contribuyendo en buena medida al proceso de desencantamiento del mundo.

El carácter trascendente del Dios bíblico resulta fundamental. La religión bíblica creó una polarización entre Dios y el hombre. Una de las experiencias fundamentales del antiguo Israel es que Dios es diferente de los ritmos de la naturaleza y del mundo. Las ideas de autonomía individual y de autonomía de la naturaleza tienen ambas raíces religiosas en el antiguo Israel. El individuo autónomo, que puede salir de su comunidad e incluso volverse contra ella, es un rasgo específico de la Modernidad.

También lo es la idea de una naturaleza autónoma, que no está sujeta a los dioses y a su intervención, porque constituye el requisito básico de la ciencia moderna. Finalmente, como este mundo es la arena del drama de la redención, el antiguo Israel creó una visión única de la historia, que permite pensar que los seres humanos actúan en el mundo al servicio de esa redención.

Para Berger, la secularización ha de entenderse como el proceso por el cual diversos sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen a la influencia de las instituciones y de los símbolos religiosos, al que también contribuyó no sólo el proceso de racionalización sino también los procesos de industrialización, dado que el surgimiento de la economía industrial requería de cuadros racionalizados.

La secularización, además, favoreció el pluralismo religioso, pues a partir de la Modernidad la adhesión a los grupos religiosos es voluntaria, las diferentes iglesias compiten entre sí para ganar clientes por medio de un marketing racionalizado<sup>188</sup>.

Sin embargo, esta teoría de Berger, asociando el grado de secularización a los procesos de industrialización presenta debilidades e importantes excepciones, como es el caso estadounidense.

En otra línea Brian Wilson<sup>189</sup> si bien no niega que las fuerzas intrínsecas que pudieran existir en el propio cristianismo hayan tenido su relevancia en el proceso secularizador, el hecho de que existan procesos de secularización en marcha también en sociedades no cristianas lleva a pensar en otros factores. El eje pasaría entonces directamente por un proceso de racionalización del mundo, que estaría en la base de la secularización. De esta forma, a medida que los hombres adquieren formas más racionales de vida, disminuyen los intentos de tipo emocional de dominio del mundo, como la religión.

La visión pragmática que se expandió en el siglo XIX afectó fuertemente a las religiones, a partir de ese momento, todo sistema ideológico debió ser capaz de

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, p.22.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p.24.

probarse a sí mismo<sup>190</sup>, a partir de entonces la ciencia se volvió más confiable que la religión, por sus resultados pragmáticos más palpables, aunque este desafío hacia la religión se extendió también a las artes.

La lectura que realiza Karel Dobbelaere<sup>191</sup> sobre la teoría de Wilson destaca dos aspectos, uno, que su concepto de secularización no se refiere tanto a la decadencia de la religión en sí misma, sino más bien a la decadencia de la religión organizada, es decir, una pérdida de poder de las iglesias en el control de las vidas de las personas, lo que no quiere decir necesariamente que decaigan las creencias religiosas en sí mismas; y otra, que el proceso de racionalización que Wilson asocia a la secularización está ligado a un proceso de creciente socialización, es decir, que las relaciones sociales se ajustan cada vez más a los parámetros de comportamiento de una sociedad y menos a los de una comunidad.

Los sistemas sociales están cada vez más basados en roles impersonales y patrones contractuales de comportamiento.

El desarrollo racional de la ciencia puede llevar al ateísmo, como sucede en posiciones científicas o materialistas aunque también puede generar reacciones fundamentalistas, como en el caso del creacionismo estadounidense, o innovaciones religiosas, como el deísmo o las creencias paracientíficas<sup>192</sup>.

La primacía de la razón fue un factor que influyó en la reconfiguración del espectro religioso al contribuir al deseo de libertad, en la medida en que permitía un mayor grado de autonomía individual frente a la tradición, al poder político y a la autoridad religiosa.

La libertad de la conciencia individual, sin embargo, también es un elemento ambiguo, puede favorecer un rechazo de la religión, aunque también puede favorecer una religión más personal o una reacción a través de la reafirmación de la identidad colectiva.

El protestantismo fue la primera expresión religiosa que canalizó el deseo de libertad a través de innovaciones que fueron, en su momento, completamente revolucionarias, una fe más personal, la posibilidad para los laicos de leer la Biblia en lengua vernácula y la posibilidad de confesar los pecados directamente a Dios. En este nuevo contexto de pluralidad denominacional y

---

<sup>190</sup> A. WILSON, *Closure, entity and level*, In Whyte, L.L., A.G., Wilson and D. Wilson (eds.), 1969, pp.54-55.

<sup>191</sup> Fernando ARLETTAZ, *Religión, Esfera pública, mundo privado: La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, p.25.

<sup>192</sup> Yves LAMBERT, *Sage Handbook of the Sociology of Religion*, edited by James A. Beckford and N. J. Demerath III, SAGE Publications, 2007, p. 480.



guerras de religión, la libertad religiosa fue de hecho el primer paso importante hacia la libertad individual.

En términos generales, las teorías de la secularización incluyen dentro del concepto al menos dos elementos, por un lado, una tendencia a la diferenciación funcional entre distintas esferas de la vida social (la económica, la artística y fundamentalmente la política); éstas se independizan de la religión, que se constituye así en una esfera más entre otras.

Por otro lado, el concepto incluye la privatización de las creencias religiosas, las instituciones religiosas se repliegan a su propio ámbito, perdiendo la hegemonía sobre las conciencias de la que antes habían gozado y se produce así una desmonopolización en la producción de cosmovisiones. La pertenencia a las comunidades religiosas pasa a ser una opción privada, un asunto de elección personal.

Es por ello que Thomas Luckmann<sup>193</sup> cree que resulta acertado vincular la secularización, por un lado, a la avanzada especialización funcional de los diferentes ámbitos de lo público (en especial la economía y la política); y, por otro lado, al pluralismo religioso, ya que las diferentes cosmovisiones pasan a estar disponibles para todo el mundo.

A diferencia de Berger, que cree que es la secularización la que favorece el pluralismo, Luckmann piensa que la relación causal opera en sentido inverso, el pluralismo religioso tiende a relativizar las propias creencias, y abre así el camino para su progresiva decadencia. Una tercera dimensión de la secularización, la más discutida y respecto de la cual Luckmann muestra sus diferencias con la postura más ortodoxa, es la que asocia estos procesos con una progresiva decadencia de la creencia y la práctica religiosa en sí mismas.

Siguiendo en este punto a Durkheim, Thomas Luckmann<sup>194</sup> afirma la imposibilidad de la existencia de una sociedad sin religión, de ahí que, en lugar de estudiar la secularización como declinación de la religión se refiere a sus transformaciones en el contexto de la Modernidad. En este sentido, Luckmann acepta la caracterización de la Modernidad como un proceso de progresiva diferenciación de las funciones sociales que se emancipan de la lógica religiosa, así como un proceso de progresiva privatización religiosa.

En un trabajo conjunto dedicado al pluralismo, Berger y Luckmann<sup>195</sup> coinciden en una descripción de la des-monopolización del mercado religioso y su creciente racionalización. En ese texto, Berger y Luckmann se refieren a las consecuencias que esta nueva dimensión socio-estructural de la religión tiene sobre la conciencia individual. El pluralismo religioso lleva a la subjetivización

---

<sup>193</sup> P. BERGER y T. LUCKMANN, *La Construcción Social de la Realidad*, Ed. Amorrortu, 1995.

<sup>194</sup> Thomas LUCKMANN, *A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1967.

<sup>195</sup> P. BERGER y T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Ed. Penguin Books, 1967.

de la religión, lo que significa que los antiguos contenidos religiosos pierden su estatus de realidades objetivas. Las afirmaciones religiosas tradicionales pierden su calidad de evidencias primeras, dejan de ser realidades objetivas para volverse materia de preferencia personal. Paralelamente, y en relación con el proceso de privatización de las creencias religiosas, la religión tiende a centrarse éticamente en la esfera privada, es decir, sobre la familia y las relaciones sociales.

Luckmann<sup>196</sup> insiste sobre esta subjetivación de las creencias desde otro ángulo, afirmando que la segmentación propia de la diferenciación funcional moderna se reproduce a nivel de la conciencia del individuo. Para conseguir estructurar su identidad en relación con una totalidad significativa, el individuo debe buscar nuevas formas religiosas y las encuentra en los diversos modos de autorealización del yo, es decir, mediante un repliegue a la vida privada. Es lo que Luckmann denomina la religión invisible.

Como explica José Casanova<sup>197</sup>, mientras que Berger analizaba la mercantilización de la religión desde la perspectiva de las organizaciones religiosas que se transformaban en agencias comerciales competitivas, Luckmann analiza el fenómeno desde la perspectiva del consumidor individual.

Como comprador, el individuo se encuentra con una amplia gama de ofertas religiosas, elaboradas y vendidas por agencias especializadas de servicios religiosos, a partir de las cuales el individuo construye y reconstruye un sistema precario de representaciones esenciales.

Para Luckmann, la diferencia entre esta nueva forma de organización social y las precedentes es que las instituciones públicas primarias (es decir aquellas que tienen una fuerza vinculante como la economía y la política) no mantienen el cosmos sagrado, sino que simplemente regulan el marco legal y económico dentro del cual tiene lugar la competencia del mercado religioso.

En el siglo XIX habría emergido una visión de la religión como un fenómeno no-racional, o incluso puramente irracional, que explicaba el comportamiento religioso en términos de pensamiento primitivo, impulsos neuróticos y condicionamiento social. Así, la secularización, entendida como diferenciación funcional y como declinación de las creencias y las prácticas religiosas, era vista como el inevitable resultado del desarrollo científico y tecnológico.

A partir de diversos estudios empíricos, esta corriente busca refutar la caracterización del comportamiento religioso como comportamiento irracional, y

---

<sup>196</sup> T. LUCKMAN, *The invisible religion: The problem of Religion in the Modern Society*, february 1967.

<sup>197</sup> José CASANOVA, *Public Religions in the modern world*, The University Chicago Press, 11td. London, 1994, pp. 235-236.

mostrar que la compatibilidad entre el avance de la ciencia y la tecnología y el mantenimiento de los niveles de creencia y práctica religiosas<sup>198</sup>.

La aplicación de la teoría de la elección racional al campo de la sociología religiosa lleva a ver en la religión un fenómeno de mercado que puede ser explicado a partir de la teoría económica. De esta forma una desregulación del mercado religioso mediante la ausencia de intervención estatal incentivaría la competencia entre los grupos religiosos dando así un renovado vigor a la religión. Esto podría verse desde los ejemplos históricos del protestantismo estadounidense hasta el florecimiento contemporáneo de pentecostalismo en América Latina, en ambos casos, como resultado de la desregulación del mercado religioso<sup>199</sup>.

El mundo, dice Berger<sup>200</sup>, es tan fervientemente religioso como lo ha sido siempre, e incluso más que a comienzos del siglo XX. La teoría de la secularización no puede servir de paradigma general de interpretación sociológica pue, permite explicar ciertas transformaciones en Europa y otros pocos territorios con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, así como en una capa de intelectuales occidentales.

Bruce<sup>201</sup> defiende una idea de la secularización como declinación de la religión en tres aspectos: la religión se retira de ciertos ámbitos en los que antes estaba presente (como la economía y el Estado); la religión pierde prestigio social; y las creencias y prácticas religiosas, así como los patrones religiosos de conducta en la vida cotidiana, pierden peso.

Para Bruce, la secularización es un fenómeno moderno, es decir, que se da en primer lugar en occidente, y luego en otros lugares del planeta en la medida en que son exportadas las características de la Modernidad occidental.

Las causas de la secularización en la perspectiva de Bruce responden a tres grandes líneas: el monoteísmo, la Reforma protestante y el individualismo moderno. En un sentido parecido al del primer Berger, Bruce ve en las raíces judeo-cristianas la fuente del proceso de racionalización. El movimiento hacia la racionalización cambió las estructuras mentales y las situó en términos de explicación causa-efecto. La ciencia y la tecnología redujeron así la incertidumbre de la vida, y relegaron la religión al espacio residual de lo incontrolable. La Reforma favoreció, sin buscarlo, el individualismo y el

---

<sup>198</sup> Laurance IANNACONE, Rodney STARK and Roger FINKE, *Rationality and “The ReligiousMind”*, *Economic Inquiry*, July 1998.

<sup>199</sup> Laurance IANNACONE, Rodney STARK and Roger FINKE, *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*, April 1997.

<sup>200</sup> Fernando ARLETTAZ, *Religión, Esfera pública, mundo privado: La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, p.31.

<sup>201</sup> Steve BRUCE, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, UK, Blackwell Publishers, 2002.

igualitarismo. La estructura social medieval rígida fue reemplazada por una estructura de clases más flexible, que permitió la distinción entre la persona y su estatus.

Una respuesta (parcial) de la teoría de la secularización tal como ha sido reelaborada por Bruce puede encontrarse en la monumental obra de Charles Taylor<sup>202</sup> en la que define la secularización a partir de tres características, primera, un vaciamiento del espacio público respecto de Dios, el Estado se separa de las religiones, se produce una separación de las esferas de valor y una privatización de las creencias religiosas. Se trata del retiro de la religión de la esfera pública. Segundo, se produce una disminución de las creencias y de las prácticas religiosas en sí mismas. Y tercero, el hecho mismo de creer se convierte en una opción personal y deja de ser algo dado. La civilización occidental ha erosionado la certeza de la creencia, de modo que ahora creer es sólo una entre muchas posibilidades. La creencia religiosa no es siquiera la situación a la que se llega por defecto<sup>203</sup>.

Esta transformación consiste en la transformación de las condiciones de la creencia. De hecho, Taylor cree que la teoría clásica de la secularización puede resistir muchas de las críticas que se le hacen aunque en muchos aspectos debe ser reformulada.

Taylor coincide con Bruce en el postulado básico de la teoría clásica de la secularización, que es la Modernidad la que tiende a reducir la importancia de la religión aunque lo importante de esa transformación son las condiciones mismas de la creencia religiosa.

La categoría de lo secular es un desarrollo de la cristiandad latina, que aparece primeramente como uno de los términos de una *díada*, en la que el tiempo secular es el tiempo del siglo, el tiempo de lo profano, opuesto de este modo a un tiempo más alto, el tiempo de lo eterno.

Sin embargo, a partir del siglo XVII se desarrolla una nueva concepción de lo secular, lo secular es todo lo que existe y lo trascendente es sólo una invención humana, relegándose a la religión al ámbito de lo privado para que de esa forma no pueda interferir con la vida pública. Una primera distinción occidental (la oposición iglesia / Estado) es ahora ampliada en el sentido de la oposición religión / Estado, y es considerada sólo como un paso preliminar para la exclusión de lo religioso<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007.

<sup>203</sup> *Ibidem*, pp. 424-425.

<sup>204</sup> Fernando ARLETTAZ, *Religión, Esfera pública, mundo privado: La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, p.43.

El fin del siglo XVIII vio la emergencia de una alternativa viable a la cristiandad en el humanismo secular, así como una serie de reacciones contra él y contra el modo de vida que él generaba, efecto que vino en llamarse efecto nova, es decir, la aparición de un abanico de nuevas posiciones que se convirtieron en opciones religiosas disponibles.

En un comienzo esto sucedió sólo entre las élites, pero de alguna manera, en el curso de los dos siglos siguientes, esas opciones se volvieron disponibles para todos. La difusión de la actitud espiritual de las élites entre las masas fue ayudada por la expansión de la educación y el alfabetismo, y más tarde por niveles más altos de formación y la entrada de las masas en la universidad. Otro factor importante fue el hecho de que la sociedad moderna indujo a una uniformización de los modos de vida, inculcando un mismo imaginario social<sup>205</sup>.

En el siglo XVIII se desarrolló una perspectiva inmanente de la vida humana, que comenzó a competir con la versión trascendente hasta entonces dominante, mientras que la perspectiva trascendente buscaba una transformación de los seres humanos que los llevara más allá del florecimiento humano en las actividades mundanas, para la perspectiva de la inmanencia, en cambio, el florecimiento humano se encuentra en la persecución de la felicidad que da una vida segura y la libertad del individuo, en una sociedad que funciona sobre la base del beneficio mutuo.

Taylor cree que la teoría de la secularización puede reformularse en términos de una declinación de la perspectiva trascendente, y con ella las tesis clásicas de la secularización se organizarían a partir de un edificio de tres niveles. La planta baja del edificio representa la afirmación de que las creencias y las prácticas religiosas han declinado. El sótano contiene algunas explicaciones acerca de porqué esto ha ocurrido (creciente fragmentación social, diferenciación social, desaparición de la comunidad y creciente racionalización y burocratización de la vida). En el primer piso del edificio se situarían las explicaciones sobre el lugar actual de la religión<sup>206</sup>.

Taylor coincide con la tesis clásica en que muchos de los cambios que generalmente se identifican como causa de la declinación de la religiosidad (urbanización, industrialización, migración, fractura de las antiguas comunidades) tienen en efecto una repercusión negativa en las antiguas formas religiosas que incluso podría dar lugar a transformaciones que generen nuevas formas religiosas.

---

<sup>205</sup> Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007., pp. 423-424.

<sup>206</sup> *Ibidem*, pp. 431-432.

Si existe un punto de llegada en el proceso de secularización, para Bruce éste será el de un creciente indiferentismo, más que el del ateísmo o el del agnosticismo. Taylor cree que esto es poco probable, porque no cree que la demanda de religión vaya a desaparecer tan rápidamente. La situación humana está siempre abierta, dice Taylor, a dos solicitudes, por un lado, una apertura a la trascendencia, y, por otro lado, una resistencia a este tipo de sollicitación.

De este modo, la ruptura que entrañó la aparición del modelo de movilización, aunque produjo una declinación de algunas formas religiosas, otras nuevas fueron establecidas. En primer lugar, mediante una introducción de Dios en el discurso político, como Autor de la naturaleza que define una identidad política. En segundo lugar, mediante la aparición de iglesias libres, bajo la forma de denominaciones. Actualmente se ha entrado en una nueva etapa, la era de la autenticidad, así, el tiempo actual puede ser considerado como post-secular, no en el sentido de que la tendencia a la declinación de las creencias y prácticas religiosas se haya revertido sino en el sentido de que la hegemonía de la narrativa de la secularización ha sido puesta en entredicho<sup>207</sup>.

Una que busca una explicación en un macro-level, tomando a la sociedad en su conjunto, se encuentra en lo que Dobbelaere<sup>208</sup> llama la secularización de la sociedad (societal secularization) caracterizada por el desencantamiento del mundo, la diferenciación institucional, equivalente a la autonomización de lo religioso, la creciente racionalización y la socialización.

Una vez que la economía ha perdido su ethos religioso, el sistema político debe racionalizarse, dejando para ello poco espacio para la autoridad carismática tradicional cuya consecuencia es el desencantamiento del mundo, la autonomización de las esferas seculares y la consiguiente privatización de las creencias religiosas.

## **2. Evolución del concepto de religión a caballo de la secularización**

Hasta hace poco, el debate académico sobre la definición de la religión se ha centrado entre los enfoques sustantivistas y los funcionalistas. Los primeros tienden a ser exclusivistas, restringiendo el significado de la religión a creencias y prácticas relativas a algo así como los dioses o “lo trascendente”, estableciéndose la diferencia entre la religión y los fenómenos seculares en términos del contenido o sustancia de la creencia religiosa.

---

<sup>207</sup> *Ibidem*, pp. 431-534.

<sup>208</sup> Fernando ARLETTAZ, *Religión, Esfera pública, mundo privado: La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, p.47.



Las definiciones sustantivistas de la religión se aproximan al tópico occidental de que la religión es aquello que creen y que hacen cristianos, musulmanes, hindúes y los miembros de otras pocas religiones.

Los enfoques funcionalistas amplían la definición de la religión hasta incluir ideologías y prácticas como el marxismo, el nacionalismo y la ideología del libre mercado, que normalmente no se consideran como religiones y lo hacen atendiendo no al contenido sino a la forma en que esas ideologías y prácticas funcionan en contextos diversos para generar una estructura global de significado en la vida social de cada día.

Ambos enfoques tienden a ser esencialistas, contemplando a la religión como algo que hay ahí fuera en el mundo, como una componente básica, transhistórica y transcultural de la vida humana social, identificable por su contenido o función en cuanto se alcance un acuerdo sobre los criterios exactos que separan la religión de lo secular<sup>209</sup>.

La distinción privado-secular va acompañada de la invención de las dicotomías privado-público, religión-política e iglesia-estado. La distinción religioso-secular va acompañada también del monopolio del estado sobre la violencia interna y de su expansión colonial.

Charles KIMBAL afirma que “ya es algo manido, aunque tristemente cierto, decir que, hasta el día de hoy, la mayor parte de las guerras que se han librado, la mayoría de la gente que ha muerto y los mayores males que se han perpetrado en la historia del hombre, lo han sido mucho más en nombre de la religión que de cualquier otra fuerza institucional”<sup>210</sup>.

De forma similar, Leroy ROUNER sostiene que “probablemente haya sido la religión la causa simple más significativa de la guerra en la historia del hombre y, al mismo tiempo, la fuerza más significativa a favor de la paz”<sup>211</sup>.

Sin embargo, ninguno de los dos autores hace esfuerzo alguno en apoyar sus afirmaciones con datos de la experiencia. La razón radica en que haría falta un concepto de religión que fuera separable de las demás fuerzas institucionales que han actuado a lo largo de la historia.

---

<sup>209</sup> Arthur L. GREIL y David G. BROMLEY, *Introduction*, en Arthur L. Greil y David G. Bromley (eds), *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and the Secular*, JAI, Oxford, 2003, pp. 3-6.

<sup>210</sup> Charles KIMBAL, *When Religion Becomes Evil*, p.1.

<sup>211</sup> Leroy S. ROUNER, *Religion, Politics and Peace, Introduction*, en rouner (ed.), p.2.

El problema es que, hasta la era moderna, no existió ninguna categoría de religión separable de tales instituciones políticas y, aún entonces, esa categoría apareció fundamentalmente en Occidente.

Wilfred Cantwell SMITH en su libro, *El significado y la finalidad de la religión*, considera a la religión como una categoría discreta de la actividad humana separable de la cultura, la política y otros ámbitos de la vida y un invento de la modernidad occidental, aunque es un error considerar que la religión es una constante en la cultura humana a lo largo del tiempo y del espacio.

La palabra religión se deriva del latín antiguo *religio*, pero *religio* era sólo uno más de la constelación de términos relativos a las obligaciones sociales en la Roma antigua, y cuando se usaba significaba algo bastante diferente de la religión en el sentido moderno. *Religio* hacía referencia a una poderosa exigencia de llevar a cabo cierta acción.

Su origen más probable está en re-ligare, volver a atar o volver a ligar, es decir, restablecer una atadura que había sido cortada. Decir *religio mihi est*, era algo así como “esto es religión para mí”, quería decir que algo constituía una seria obligación para una persona.

Esto incluía no sólo las observancias del culto, a las que algunas veces se aludía como religiones, de manera que había una *religio* o conjunto de observancias diferente en cada santuario, sino también los juramentos públicos y los ritos familiares, cosas que los occidentales modernos consideran normalmente como seculares<sup>212</sup>.

El único tratado que versa exclusivamente sobre *religio* en el periodo patrístico es la obra de *De vera religione* escrita por Agustín en el siglo IV, en la que distingue entre verdadera *religio* y falsa *religio*, una distinción introducida a finales del siglo III por Lactancio<sup>213</sup>.

Para Agustín, *religio* significa adoración, es decir, la acción mediante la cual se rinde alabanza existiendo, por tanto una adoración verdadera y una falsa adoración, aquella que se dirige a múltiples dioses o a meras cosas creadas.

---

<sup>212</sup> Wilfred Cantwell SMITH, *Meaning and the End of the Religion*, pp. 19-21.

<sup>213</sup> Wilfred Cantwell SMITH señala que Lactancio usaba a menudo la expresión *vera religio*, pero que, “para Lactancio, una verdadera religión y no la verdadera religión, es claramente un ideal personal: él lo identifica con la verdad... y la justicia”; véase Smith, *hh*, p. 213, n. 45. Esto concuerda con el uso del término que hace San Agustín.

La adoración verdadera se dirige al único Dios tal como se revela en Jesucristo y, por tanto, esa verdadera adoración se encuentra de forma preeminente en la Iglesia Católica<sup>214</sup>.

No obstante, en todas partes hay vestigios de verdad y huellas del Creador en toda la creación. En todos los seres humanos se encuentra un impulso hacia la adoración, un anhelo incoado por su mismo Creador, que para Agustín es la Trinidad Santa<sup>215</sup>.

La falsa adoración se da cuando se rinde homenaje a la creación y se olvida al Creador, concluyendo Agustín en su tratado con una larga exhortación contra las falsas religiones: “Que nuestra religión no sea adoración de obras humanas... Que nuestra religión no sea adoración de animales... Que nuestra religión no sea adoración de lugares y aguas”<sup>216</sup>.

Para Agustín la *religio* no se opone a ningún ámbito secular de actividad, aunque en su Libro X de *La ciudad de Dios*, juzga inadecuado hablar del término *religio* para describir únicamente la adoración del Dios único. En este sentido, Agustín sostiene que no se tiene ningún derecho para afirmar que la religión se limite a la adoración a Dios, puesto que parece que esta palabra ha sido separada de su significado habitual, que hace referencia a una actitud de respeto en las relaciones entre un hombre y su prójimo<sup>217</sup>.

Agustín es consciente de que en el uso latino habitual no hay ningún ámbito de creencias o de prácticas llamado religión que se pueda separar de las meras obligaciones mundanas, como la familia y los juramentos, cultos y obligaciones, que mantenían unida la sociedad romana. Política, cultura obligaciones familiares, devoción a Dios o a los dioses y deberes cívicos, todo ello forma un solo haz dentro de una compleja red de relaciones sociales.

Para Agustín, el recto ordenamiento de las relaciones sociales debe incluir la adoración al Dios verdadero, ésta es la verdadera *religio*, aunque la *religio* como categoría general se encuentra en todas las formas de relaciones sociales, las rectamente ordenadas y las ordenadas erróneamente, no constituyendo para este autor la religión un ámbito distinto de actividad separado del ámbito secular.

Según John BOSSY, el antiguo significado de *religio* como deber o reverencia “desapareció” en la época medieval: “Con muy pocas excepciones, la palabra

---

<sup>214</sup> AGUSTÍN, *De vera Religionibus*, p. 1-10.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>216</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

<sup>217</sup> Agustín, *De civitate Dei*, X, 1.

sólo se usaba para describir las distintas clases de reglas monásticas o similares y las formas de vida que cada una de ellas perseguía”<sup>218</sup>.

Con el tiempo, el término llegó a incluir la condición de miembros de otras órdenes no monásticas, de ahí la distinción entre clero religioso y clero secular, permaneciendo aun actualmente en vigor la expresión “entrar en religión”, para decir que alguien ingresa en una orden.

A principios del siglo XIII, se encuentran referencias a la palabra religión para indicar una orden o regla monástica o religiosa particular, y alrededor de 1400 se encuentran referencias al término religiones, en plural<sup>219</sup>.

Tomás de Aquino considera la religión como una parte de la virtud de la justicia, constituyendo una de las nueve virtudes anexas a la virtud principal de la justicia. Es una “parte potencial de la justicia” porque le da a Dios lo que a Dios se le debe, que es reverencia o adoración. Sin embargo, la *religio* no agota la perfección de la virtud de la justicia, pues al hombre le es imposible darle a Dios la contrapartida debida<sup>220</sup>.

Según el Aquinate, la *religio* es una virtud moral y no teologal, porque “Dios está relacionado con la religión no como una materia u objeto sino como un fin”<sup>221</sup>. Dios es el objeto directo de la virtud teologal de la fe, mientras que la *religio* son los ritos y prácticas, tanto individuales como comunitarias que rinden culto a Dios.

Para Tomás de Aquino la *religio* no es un género universal que incluye al cristianismo como una especie particular. La *religio* se encuentra para Tomás de Aquino en cualquier parte donde se rinde culto, aunque tiene dudas a la hora de limitar el significado de *religio* al culto explícito a Dios o a los dioses. Pero esta duda no implica como afirma Michael BUCKLEY que para Tomás la “*religio* abarca todas las acciones con las que se sirve y se adora a Dios como principium creationis et gubernationis rerum, sean o no cristianas”<sup>222</sup>.

Otra cosa que no es *religio* para la cristiandad medieval es un sistema de proposiciones o creencias. Tomás de Aquino describe la finalidad de la *religio* con un lenguaje específicamente cristiano y trinitario pero para él no tiene que ver con diferentes religiones que sostienen diferentes doctrinas. En la época

---

<sup>218</sup> John BOSSY, *Some Elementary Forms of Durkheim*, Past and Present, 95, 1982, p. 4.

<sup>219</sup> Alrededor de 1400, escribe una monja: “En un tiempo fui priora... y fui por todas partes buscando todas las religions”; véase la entrada “Religión”, en el Oxford English Dictionary, segunda edición, Clarendon, Oxford, 1989; véase también Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 31.

<sup>220</sup> Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II. 80.1.

<sup>221</sup> *Ibidem*, II-II.81.5.

<sup>222</sup> Michael J. BUCKLEY SJ, *The Study of Religion and the Rise of Atheism: Conflict or Confirmation?*, en David F. Ford, Ben Quash y Janet Soskice (eds.), *Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p.6.

medieval, el cristianismo no es una religión que se ponga al lado de otras religiones o que se contraponga a otros sistemas o proposiciones acerca de la naturaleza de las cosas y de sus ritos correspondientes, como pudieran ser el budismo, el islamismo y el hinduismo.

La doctrina no deja de ser importante para cultivar la verdadera *religio*, pero la *religio* cristiana no es un sistema de proposiciones acerca de la realidad sino que es una virtud, una disposición de la persona que eleva sus acciones hasta convertirlas en participaciones en la vida de la Trinidad.

La *religio* cristiana es un tipo de habitus, una disposición de la persona hacia la excelencia moral producida por disciplinas muy concretas del cuerpo y del alma y por tanto no se adquiere aprendiendo una serie de proposiciones universales y verdaderas acerca del mundo, sino formándose en ciertos hábitos corporales<sup>223</sup>.

Tampoco es la *religio* un impulso puramente interior que brota en el alma humana. La *religio* cristiana es un conjunto de habilidades que se convierte en una “segunda naturaleza” y que se genera a través de disciplinas habituales del cuerpo y del alma.

El monaquismo, guiado por la Regla de San Benito, es la forma más refinada de religio, de tal forma que Tomás pudo identificar la vida monástica con la vida propiamente religiosa.

Para Tomás, la *religio* es una virtud, y una virtud es un hábito y los hábitos son causados por una repetición de actos<sup>224</sup>, en los que interviene necesariamente el cuerpo, que no es un mero contenedor del alma; alma y cuerpo son una unidad psicósomática, en la que el alma no es una cosa separada sino la forma del cuerpo<sup>225</sup>.

Lo que tampoco es la *religio* para los cristianos medievales es una “fuerza institucional” separable de otras fuerzas de carácter no religioso, es decir, seculares. Para Tomás, la *religio* no forma parte de un ámbito de actividad separado sobrenatural, pues hasta comienzos del siglo XVII, con la obra de Francisco de Suárez, la religio no se identificó con lo supernaturalis<sup>226</sup>.

---

<sup>223</sup> Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II. 49-70.

<sup>224</sup> *Ibidem*, I-II. 51.2-3.

<sup>225</sup> *Ibidem*, I. 76.1.

<sup>226</sup> Ernst FEIL, *Form the Classical Religio to the Modern Religion: Elements of a Transformation between 1550 and 1650*, en Michel Despland y Gérard Vallée (eds.), *Religion in History: The World, the Idea, The Reality*, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 1992, p. 35.

En la cristiandad, la *religio* no era separable de la actividad política sino que constituía una totalidad teopolítica, lo que no quiere decir que no hubiera una diversidad de tareas entre reyes y sacerdotes sino que el fin de la *religio* era inseparable del fin de la política. En este sentido, las acciones del buen gobierno se dirigen hacia el mismo fin que la *religio*, y la verdadera *religio* es parte del buen gobierno. Por esta razón, Tomás rechaza la idea de que los no cristianos pudieran tener autoridad política sobre los no cristianos<sup>227</sup>.

La pretensión moderna de que la religión causa más violencia que cualquier otra cosa depende de la existencia de una esfera de no religión, de un ámbito secular, que no existió tal esfera secular hasta que fue inventada en la modernidad. La imagen orgánica del cuerpo de Cristo se combinaba con un ordenamiento jerárquico de los estados, no existiendo en ninguna parte de la cristiandad que permaneciera al margen de ese ordenamiento holístico sacralizado.

Del análisis anterior de la historia del término *religio* no hay nada que demuestre o que refute la tesis de que la cristiandad medieval fuera más violenta que la sociedad moderna, pudiéndose argumentar que la invención de la dualidad religioso-secular fue, en general, algo bueno y que se han de preferir las sociedades que hacen suya esa distinción a las sociedades organizadas al estilo de la cristiandad medieval.

Lo que importa no es que la religión estuviera mezclada con las preocupaciones seculares hasta que la modernidad las separó, lo importante es que no hay ninguna esencia transcultural y transhistórica de la religión que esté esperando a ser separada de lo secular. El término *religio* funcionó de muy diferentes maneras como parte de un complejo de subjetividades y de relaciones de poder que fue propio de la cristiandad medieval.

Con el amanecer de la modernidad el término religión empezó a operar un concepto mucho más amplio, indicando un género universal cuyas especies son las diversas religiones, caracterizándose cada una de ellas por un sistema de proposiciones, identificándose con un impulso esencialmente interior y privado y considerándose como algo esencialmente distinto de las actividades seculares del tipo de la política, la economía, etc.

El nacimiento del concepto de religión establece así una esfera propia del cristianismo como ámbito de vida interior sin acceso a lo político.

---

<sup>227</sup> Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II.10.10.



Como señala Smith, “el nacimiento del concepto de religión está relacionado de alguna manera con cierto declive de la misma práctica religiosa”<sup>228</sup>, lo que quiere decir que el invento del concepto moderno de religión acompaña al declive de la iglesia como práctica comunitaria pública de la virtud de la *religio*.

El nacimiento de la religión va acompañado del nacimiento de la religión secular que acabará desplazando gradualmente la práctica de la *religio* cristiana hasta llevarlo fuera del lugar central que ocupaba en el ordenamiento social del Occidente.

La creación de la categoría moderna de religión comienza en el Renacimiento y juegan en ella un papel principal dos pensadores platónicos cristianos, Nicolás de Cusa quien usa el término *religio* para indicar las diversas maneras en que se adora a Dios, dejando de ser esenciales las prácticas rituales: la *religio* es un impulso interior universal que está detrás de la multiplicidad de ritos<sup>229</sup>.

Cusa en su Tratado *De Pace Fidei* pretendió llegar a algún principio de acuerdo entre los pueblos de la tierra que daban culto de formas tan diferentes. Según él, los vestigios de sabiduría que se encuentran en los ritos de cada pueblo fueron puestos en ellos por Dios para facilitar la eventual aceptación de la fe en Cristo por todas las naciones. Sin embargo, la fe en Cristo no depende de rito particular alguno, sino que subyace a su diversidad.

Por tanto, la concepción cusana de la religión se aparta, significativamente, del uso medieval del término como virtud que se encarna en ciertas disciplinas corporales particulares, apareciendo como un impulso interior que aparece de forma universal en los seres humanos y que está detrás de la multiplicidad de ritos exteriores que la expresan.

La segunda figura importante del Renacimiento que contribuyó a la creación de la nueva religión fue Marsilio Ficino, responsable de la primera traducción latina completa de los Diálogos de Platón. Con él el término *religio* es que, a diferencia de los usos antiguo y medieval, se universaliza y a la vez se interioriza, localizándose como un impulso innato y natural del corazón humano, de hecho como la característica humana fundamental común a todos los hombres.

La esencia de la religión es, por tanto, una constante inmutable a lo largo del tiempo y a través del espacio en todas las sociedades humanas: “Todas las

---

<sup>228</sup> Wilfred Cantwell SMITH, *The Meaning and End of Religion*, p.19.

<sup>229</sup> Nicholas de CUSA, *De Pace fidei*, en John P. Dolan (ed.), *Unity and Reform: Selected Writings of Nicholas de Cusa*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1962, p. 219.

opiniones de los hombres, todas sus respuestas, todas sus costumbres, cambian, excepto la *religio*<sup>230</sup>.

Según él, hay una única *religio* universal implantada en el corazón humano pero hay diferentes grados de autenticidad para vivirla externamente, siendo el grado supremo el que se ejemplifica en Cristo. A los ojos de Ficino, cualquier fe puede ser religión “cristiana”, aun cuando no tenga relación alguna con la revelación cristiana histórica o con la iglesia<sup>231</sup>.

La dualidad interna-externa y creencia-praxis fueron cruciales para la ulterior formación de la dualidad religioso-secular en el siglo XVI, por ejemplo, Thomas Becon intentó, al igual que otros reformadores de la Inglaterra del siglo XVI, purificar la religión de cualquier dependencia del mundo físico externo<sup>232</sup>.

Según Peter Harrison, el cambio de significado del término religión hasta llegar a ser un estado espiritual se puede rastrear con especial claridad en el calvinismo, pues, para Juan Calvino, la *religio* conservaba su significado medieval de disposición de la persona a la adoración aunque en los círculos calvinistas se acabó subrayando la idea de la religión como conocimiento salvífico, entendido en un contexto de elección y predestinación como un cuerpo de verdades objetivas a las que se tenía que adherir el creyente.

La concepción de la religión como doctrina recibió un impulso considerable a partir de la controversia arminiana de finales del siglo XVI. Jacobo Arminio propuso una predestinación condicional que intentaba abrir la posibilidad de que los agentes humanos jugaran un papel en su propia salvación sin dar la impresión de que se la ganaban.

Para Arminio, la libertad humana interviene precisamente en el acto del asentimiento intelectual a ciertas doctrinas cristianas de carácter central. Sin embargo, como consecuencia, se incrementó la tendencia a reducir la religión al simple asentimiento de una doctrina<sup>233</sup>.

Como secuelas de la Reforma surgieron numerosos intentos de encapsular la fe cristiana en conjuntos de creencias listos para ser confesados. En esta línea se encuentran los trabajos de los Treinta y Nueve Artículos de Lambeth y la Confesión de Westminster, además de la verdadera explosión de libros panfletos que se publicaron a lo largo del siglo XVI con el objetivo de presentar

---

<sup>230</sup> Marsilio FICINO, *De christiana religione*, citado en Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 33.

<sup>231</sup> Wilfred Cantwell SMITH, *The Meaning and End of Religion*, pp. 33-34; véase también Peter Harrison, “*Religion*” and the Religions in the English Enlightenment, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p.13.

<sup>232</sup> Richard MCCOY, *Alternations of State: Sacred Kingship in the English Reformation*, Columbia University Press, New York, 2002, p.2.

<sup>233</sup> HARRISON, “*Religion*” and Religions in the English Enlightenment, pp. 19-23.

a la religión cristiana, la religión protestante, la religión católica verdadera o simplemente la religión en forma proposicional.

Todas estas síntesis motivadas por un contexto originado por la competencia entre confesiones cristianas que siguió a la Reforma fue lo que fue desarrollando la idea de las religiones.

La noción de que el luteranismo, el catolicismo y el calvinismo eran diferentes religiones no era algo común en el siglo XVI. La expresión *cuius regio, eius religio*, habitualmente asociada a la Paz de Augsburgo de 1555, fue inventada de hecho por un jurista alemán en torno al 1600 y podría no haber sido usada por los redactores del tratado<sup>234</sup>.

La primera forma de pluralización del término religión en sentido moderno data de la década de 1590, con Richard Hooker en el lado anglicano y Robert Parsons en el católico, que escriben sobre las religiones como conjuntos objetivos y rivales de doctrinas<sup>235</sup>.

Después del 1600, empezó a ser posible hablar de religión en general, aunque el término se refería normalmente a “la religión cristiana”, lo cual indicaba que las diversas religiones de la cristiandad eran formas verdaderas o falsas de una esencia abstracta del cristianismo<sup>236</sup>.

Conforme avanzaba el siglo XVII se fue empezando a ver el cristianismo como una especie más del género religión, llegándose a la conclusión, como escribía Thomas Browne en 1642-1643, de que “hay una geografía de religiones, como también una de las tierras”<sup>237</sup>.

Bossy resume las consecuencias de este modo: “Hacia 1700, el mundo estaba lleno de religiones, entidades objetivas, sociales y morales, caracterizadas por sistemas y principios con límites definidos, que, según percibía Voltaire, procuraban cortarse el cuello unas a otras. Por encima de esta multiplicidad planeaba una abstracción, la religión cristiana, y en alguna parte aún por encima de ella, en una región superior del sistema de clasificación, sobrevolaba la Religión con mayúsculas, plantada en su nuevo dominio por gente que normalmente ni la quería ni creía en ella”<sup>238</sup>.

Edward Herbert (1583-1648), uno de los más importantes teóricos de la religión de comienzos de la era moderna, intentó llegar a un acuerdo entre todas las

---

<sup>234</sup> John BOSSY, “*Some Elementary Forms of Durkheim*”, p.6.

<sup>235</sup> *Ibidem*, pp.5-6.

<sup>236</sup> HARRISON, “*Religion*” and *Religions in the English Enlightenment*, pp. 7-8.

<sup>237</sup> Sir Thomas BROWNE, citado en *Ibidem*, pp. 7-8.

<sup>238</sup> John BOSSY, *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985, p.170.

religiones del mundo identificando las cinco creencias esenciales de la religión como tal: (1) Que hay una divinidad (2) Que esa divinidad debe ser adorada (3) Que la virtud unida a la piedad es el modo mejor de adoración divina (4) Que deberíamos dejar nuestros pecados y retornar a la rectitud (5) Que nos espera una recompensa o un castigo después que esta vida haya acabado<sup>239</sup>.

Herbert pensaba que era posible alcanzar la paz entre diversas sectas del mundo, únicamente era preciso que los hombres vieran que se pueden de hecho reconocer, implícita o explícitamente, las mismas proposiciones básicas universales que él denominaba “nocións comunes” de la religión. Todas las distintas religiones eran especies de un género universal único y “ninguna época o nación ha dejado de tener una religión”<sup>240</sup>.

Para Herbert la única Iglesia católica y uniforme es la doctrina de las Naciones Comunes que abarca todos los lugares y a todos los hombres<sup>241</sup>. Herbert trata de basar su búsqueda de la verdad no en las percepciones de los sentidos, sino en las aprehensiones inmediatas de la mente: “Me he comprometido a apoyarme sólo en aquellas verdades que no están sujetas a disputa, sino que se deducen de la evidencia de la percepción inmediata y que son admitidas por todo el mundo”<sup>242</sup>.

Herbert descubre en la mente una facultad que llama “instinto natural”, cuya función es proporcionarnos una aprehensión inmediata de lo divino. Las cinco nociones comunes surgen directamente de ese instinto natural y son innatas. No es que el contenido de las nociones comunes le sea dado a cada mente en el nacimiento, sino que cada mente a ellas si opera normalmente sin impedimentos externos. Las nociones comunes “no dependen ni mucho menos de una fe o de una tradición sino que han sido grabadas por Dios en el espíritu humano y... han sido consideradas y reconocidas en todo el mundo y en todas las épocas”<sup>243</sup>.

Herbert afirma que en el peor de los casos, las particularidades de las diversas religiones han de ser consideradas como acreciones y corrupciones que distorsionan la “esfera perfecta de la religión de Dios”<sup>244</sup>, presuponiendo que si Dios ha permitido tan gran diversidad de religiones a lo largo del tiempo y a través del espacio debe haber tenido en mente un propósito bueno<sup>245</sup>.

---

<sup>239</sup> Edward, lord HERBERT of Cherbury, *De religione laici*, Yale University Press, New Haven, CT, 1944, p.129.

<sup>240</sup> Edward, lord HERBERT of Cherbury, *De veritate*, Arrowsmith, Bristol, 1937, p. 121.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p.303.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p.298.

<sup>243</sup> Edward lord HERBERT, *De religione laici*, p. 129.

<sup>244</sup> Edward lord HERBERT, *De veritate*, Arrowsmith, Bristol, 1937, p. 305.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p.113.

La idea de que la religión es transhistórica y transcultural es crucial para Herbert, quien no descubre la esencia intemporal de la religión sino que ayuda a crear una nueva realidad, una nueva normalidad, identificando una religión intemporal que es interior, universal, inmaterial y esencialmente distinta de lo político, aunque la interiorización y universalización de la religión de Herbert van de la mano de su apoyo al control del estado sobre la iglesia. El esquema de Herbert para la tolerancia es parte de un cambio más amplio dirigido a la absorción del poder eclesiástico por parte del estado naciente entre los siglos XV y XVII.

La creación de esa religión reducida a cinco proposiciones inofensivas se une así el poder concomitante del estado para establecer y vigilar las fronteras de la religión y para castigar a los que, defendiendo una versión más sustantiva del cristianismo, cuestionaran la autoridad del estado y de la iglesia estatal.

Para Locke, lo mismo que para Herbert, las verdades especulativas de la religión no pueden ser determinadas por ninguna autoridad pública, ni la de la iglesia ni la del magistrado. Sólo hay un camino verdadero para la felicidad eterna, dice Locke, y la religión trata esencialmente de descubrir las verdades salvíficas que revelan ese camino<sup>246</sup>. La religión verdadera es esencialmente el descubrimiento privado del conocimiento salvífico.

El esquema de Locke para la defensa de la tolerancia no desemboca en una estricta privatización del culto y de la praxis religiosa, pues presupone el contexto de una iglesia del estado que interviene en actos culturales públicos, aunque intenta promover un acuerdo cívico para establecer una estricta división del trabajo entre el estado, cuyos intereses son públicos en origen, y la iglesia, cuyos intereses son privados en origen, dejando libre por esa razón el espacio público para los asuntos puramente seculares.

Locke define el bien común en términos de la promoción de los intereses civiles, y define los intereses civiles como “vida, libertad, salud e indolencia del cuerpo y posesión de cosas exteriores, como dinero, tierra, casas, muebles, etc.”<sup>247</sup>.

Según Locke, el fin de una sociedad religiosa es la adoración pública de Dios y, por su medio, la adquisición de la vida eterna. Toda disciplina debe, por tanto, tender a ese fin y todas las leyes eclesiásticas deben limitarse a él. En esa sociedad nada se debe ni se puede establecer relativo a la posesión de bienes civiles o terrenos. No debe hacerse en ella uso alguno de fuerza en ninguna

---

<sup>246</sup> John LOCKE, *A Letter Concerning Toleration*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN, 1955, pp. 25-26. 31.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p.17.

ocasión, pues la fuerza incumbe por entero al magistrado civil, y la posesión de todos los bienes externos está sometida a su jurisdicción<sup>248</sup>.

En Locke se encuentra una versión moderna de la división espacial del mundo en actividades religiosas y seculares<sup>249</sup>.

La nueva dicotomía religioso-secular encajó perfectamente en la antropología individualista del estado moderno, tal y como lo entendía Locke y como señala Ezra Kopelowitz al afirmar que la distinción entre lo “religioso” y lo “secular” ocurre en sociedades en las que el individuo, en vez del grupo, es el componente primario de la organización social.

La aparición del individuo como base de la organización social se corresponde con la expansión del estado moderno centralizado, con su fuerte burocracia legal-racional que considera a los individuos y no a los grupos como fuente primordial de los derechos sociales. Antes del nacimiento del mundo moderno, la religión no era una categoría social distinta que una persona pudiera elegir o rechazar sino que se nacía en un grupo, cuyos símbolos y ceremonias enraizados en una doctrina eran parte integral de la vida pública<sup>250</sup>.

Por tanto, el par religioso-secular es de nueva creación y acompaña a la creación del estado moderno, concluyéndose, por tanto, que la religión no es transhistórica ni transcultural, pues en el Occidente premoderno nunca existió una concepción en la que el cristianismo fuera una especie dentro del género religión reducible a proposiciones y creencias y esencialmente distinto de las ocupaciones seculares, tales como la política y la economía.

En este sentido es importante señalar que la religión ha cambiado con el tiempo, que en el periodo medieval era una virtud particular asociada a las disciplinas corporales y que en la época moderna se convierte en un impulso interior universal.

Por tanto la *religio* y la religión no constituyen la misma cosa, pues en el término *religio* en la cristiandad cristiana medieval se usaba principalmente para distinguir al clero regular del clero diocesano. Las escasas ocasiones en que *religio* hacía referencia a la piedad o a alguna actitud de este tipo, se trataba de una virtud específica de la vida cristiana.

---

<sup>248</sup> *Ibidem*, pp.22-23.

<sup>249</sup> Un ejemplo de la dicotomía religioso-secular: “En la variedad y contradicción de las opiniones acerca de la religión, por las que los príncipes del mundo están tan divididos como por sus intereses seculares, la ya de por sí puerta estrecha se hace muy angosta”; Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p.19.

<sup>250</sup> Ezra KOPELOWITZ, “*Negotiating with the Secular: Forms of Religious Authority and Their Political Consequences*”, en Greil y Bromley (eds.), *Defining Religion*, pp. 86-87.



En cambio, en la modernidad, la religión se considera como una de las mitades del par religioso-secular en el que se dividen todas las actividades humanas.

Con todo ello, no se puede decir que la *religio* medieval haya experimentado una metamorfosis en la moderna religión y que, tras los cambios, sigue conservando unas mismas cualidades esenciales.

La raíz del problema es que las concepciones esencialistas de la religión ocultan la forma en que el poder interviene en la mutación del uso de conceptos tales como la religión.

Los cambios importantes en ciertas prácticas y en la forma de usar ciertos términos van acompañados de cambios en la forma en que se distribuyen la autoridad y el poder, y las concepciones transhistóricas de la religión tienden a oscurecer esos cambios.

El problema no estriba solamente en las diferencias que aparecen a la hora de identificar la identidad esencial de la religión en cualesquiera épocas y lugares. El fondo del problema es que las concepciones transhistóricas de la religión intervienen también en las formas en que se redistribuyen el poder y la autoridad.

El advenimiento del estado moderno, con su concepto de soberanía y su absorción de muchos de los poderes del antiguo régimen eclesiástico, probaba de hecho que las fronteras eran cualquier cosa menos fijas e inmovibles.

La reivindicación por parte del nuevo estado del monopolio sobre la violencia, la legislación y la lealtad pública en el interior de un territorio depende de la absorción de la iglesia en el estado o de la relegación de la iglesia a un ámbito esencialmente privado.

La clave de este cambio es la afirmación de que la tarea de la iglesia es la religión, debiendo aparecer la religión no como lo que se le ha dejado a la iglesia tras haberla despojado de su relevancia terrena, sino como un empeño humano intemporal y esencial al que siempre debería haberse limitado las actividades de la iglesia.

Las concepciones transhistóricas de la religión surgieron entre los siglos XV y XVII asociadas a una nueva configuración de las sociedades cristianas, en las que buena parte del poder y de las reclamaciones de poder, tanto legislativo como jurisdiccional, fueron pasando de la iglesia al nuevo estado soberano. El proceso de secularización y de la separación de la iglesia y el estado ni se completó ni mucho menos fue admitido sin reservas durante esos siglos o en los siglos siguientes.

Con el despertar de la Reforma, los príncipes y reyes empezaron a reclamar la autoridad sobre la iglesia en sus dominios. La nueva concepción de la religión facilitó el cambio hacia el sometimiento de la iglesia al estado, al distinguir la religión interior de las disciplinas corporales del estado. Locke excluye a los católicos de su esquema de tolerancia, pues la religión verdadera no puede intervenir en el diseño del poder civil porque es esencialmente distinta de lo político<sup>251</sup>.

William Arnal sostiene que el concepto de religión justifica la presentación que hace de sí mismo el estado liberal como aparato de carácter estrictamente negativo encargado de impedir la incursión en el ámbito público de finalidades colectivas sustantivas: “Esa misma definición del estado democrático moderno crea de hecho la religión como su alter ego: la religión, como tal, es el espacio en el que y por el que cualesquiera metas colectivas sustantivas son individualizadas y convertidas en asuntos morales o de compromiso personal”<sup>252</sup>.

Según Arnal, la religión es una categoría política esencial que margina y domestica cualesquiera formas de acción social colectiva que retengan en sí una orientación positiva o utópica<sup>253</sup>.

El concepto de religión es normativo. El ideal normativo que ha acabado definiendo la modernidad occidental es, en palabras de Locke, “distinguir con precisión las tareas del gobierno civil de las tareas de la religión”, ideal que llegaría a plasmarse a la larga en la separación de la iglesia y el estado.

La idea de que existe un impulso humano transhistórico llamado religión con una tendencia singular a promover el fanatismo y la violencia, especialmente cuando se combina con el poder público, no es un hecho empíricamente demostrable. Es más bien un acompañamiento ideológico de ciertos cambios en la configuración del poder y la autoridad que señalan a Occidente la transición de lo medieval a lo moderno.

La idea de que “probablemente la religión haya sido la causa simple más significativa de la guerra en la historia del hombre” tiene también una historia.

El invento de la religión en contextos no occidentales no tiene lugar si no es en presencia de cambios en la estructura del poder y de la autoridad. El concepto de religión fue introducido fuera de Occidente en el contexto de la colonización

---

<sup>251</sup> LOCKE, *A Letter Concerning Toleration*, p. 51.

<sup>252</sup> ARNAL, *Definition*, p.31.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p.32.

europea y la introducción del concepto sirvió a menudo a intereses de los colonizadores.

En sus primeros contactos con los pueblos nativos de América, África y las islas del Pacífico, los exploradores europeos informaron, con notable coherencia, de que los habitantes locales no tenían ninguna religión en absoluto. En sus encuentros iniciales, la negación de la religión en los pueblos indígenas por parte de los europeos fue una norma de negarles sus derechos. Si carecían de una característica humana tan básica como la religión, entonces se les podía tratar legítimamente como subhumanos, sin derecho a la vida, a la tierra o a cualquier otro recurso que poseyeran previamente<sup>254</sup>.

El detallado trabajo de Chidester sobre la evolución del concepto de religión en Sudáfrica demuestra que los británicos y los holandeses negaron la existencia de religión en los pueblos nativos cuando estaban en guerra con ellos, pero más tarde, cuando ya habían sido sojuzgados, descubrieron las religiones hotentote, josa y zulú<sup>255</sup>.

Cuando fueron subyugados, una forma de despolitizar sus culturas y de encajarlas en un marco comparativo fue atribuirles una religión. Cuando se descubrió su religión, fue por supuesto una religión “primitiva”, en el extremo inferior de una escala evolutiva que culminaba en el cristianismo<sup>256</sup>.

Chidester contempla la introducción de la categoría de religión como una estrategia de control social.

El estudio de Derek Peterson y Darren Walhof sobre el gobierno colonial entre los kikuyus de Kenia demuestra igualmente que el término religión separaba artificialmente ciertos aspectos de la cultura Kikuyu. Según Peterson, la religión se entendía como un sistema de creencias ultraterrenas, un contrato establecido entre Dios y el creyente.

Esta definición desencarnada y proposicional fue la plantilla que permitió a los intelectuales europeos darle sentido a las ideas de los súbditos de las colonias, reduciendo la diferencia a identidad, la religión comparada funcionó como estrategia de control intelectual y político<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> David CHIDESTER, *Colonialism*, Braun y McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of religion*, p. 427-428; Jonathan Z. Smith, *Religion, Religions, Religious*, Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, University Press, Chicago, 1998, p. 269.

<sup>255</sup> David CHIDESTER, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1996, pp. 35-69, 103-123.

<sup>256</sup> *Ibidem*, pp. 46-56.

<sup>257</sup> Derek R. PETERSON, *Gambling with God: Rethinking Religion in Colonial Central Kenya*, Peterson y Walhof (eds.), *The Invention of Religion*, p.38.

La historia del concepto de religión en la India demuestra lo problemática e ideológica que es la religión como fenómeno transcultural e transhistórico. Smith no encuentra ninguna religión llamada hinduismo hasta 1829, e incluso el término “hindú” era desconocido en la India clásica<sup>258</sup>, término persa usado para referirse a los habitantes de las lejanas riberas del río Indo. Los invasores musulmanes usaban el término hindú para referirse a todos los no musulmanes nativos de la India, incluidos los que en la actualidad se clasifican como hindúes, jainistas, budistas, sijs y animistas<sup>259</sup>.

En la India precolonial no había ningún concepto equivalente al de religión, clasificándose la actividad mundana en cosas que se hacen por placer (kama), cosas que se hacen como medio para un fin (artha) y cosas que se hacen por obligación (dharma), si bien este último término se ha usado como el equivalente indio de religión para incluir la propiedad, la ley pública, los ritos de los templos, las obligaciones de casta y mucho más, no incluyendo doctrina alguna como podría ser la ley del karma ni tampoco las tres vías del Trimarga, que complementan las actividades mundanas ofreciendo caminos para escapar de la esclavitud al mundo de los fenómenos<sup>260</sup>.

La invención del hinduismo como religión hizo posible su diferenciación de la política, la economía y otros aspectos de la vida social, y también permitió la distinción del hinduismo de otras religiones como el budismo, el sijismo y el jainismo, diferenciación que ha supuesto un uso confuso del término religión y ha dado lugar a descripciones defectuosas de los fenómenos de la vida india. En este sentido, Timothy Fitzgerald afirma que la separación de la religión y la sociedad en la India es engañosa en un contexto en que la jerarquía de las castas, el intercambio de dioses, los ritos y el poder político están densamente entrelazados. El dharma, término favorito para religión, incluye el ordenamiento cósmico, social y ritual<sup>261</sup>.

Fitzgerald sugiere que sería difícil separar a los hindúes y a los musulmanes basándose simplemente en que son religiones diferentes que definen relaciones diferentes con los seres sobrenaturales<sup>262</sup>.

Sin embargo, Frits Staal concluye que “no se trata sólo de que el hinduismo no sea una religión, es que ni siquiera constituye una unidad de discurso”<sup>263</sup>. En

---

<sup>258</sup> SMITH, *The Meaning and End of Religion*, p.61.

<sup>259</sup> BALAGANGADHARA, *The Heaven in His Blindness*, pp. 126-127.

<sup>260</sup> SMITH, *The Meaning and End of Religion*, pp.55-56, 64-65.

<sup>261</sup> Louis DUMONT, *Homo Hierarchicus: The Caste Systems and Its Implications*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, p. 228; citado en Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 144-146.

<sup>262</sup> FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, p. 153.

<sup>263</sup> Frits STAAL, *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, Lang, New York, 1989, p. 397; citado en Balagangadhara, *The Heathen in His Blindness*, p. 315.

esta misma línea está Weightman quien afirma que el hinduismo muestra muy pocas características que se esperarían normalmente de una religión, pues no tiene fundador, no tiene profetas no tiene un único código moral, no tiene una única escritura normativa, no tiene una organización eclesiástica y el concepto de dios no es de importancia central<sup>264</sup>.

A pesar de esto Weightman sigue clasificando el hinduismo como una religión porque dice que los mismos hindúes afirman que constituyen una única religión.

En el siglo XIX se desarrollaron en Europa dos tipos de discursos sobre el hinduismo. Mill representa uno de los tipos, caracterizado por acusar al hinduismo de ser burdamente ritualista y de estar obsesionado con ritos incesantes y absurdos y con ceremonias externas<sup>265</sup>. A este respecto, los protestantes europeos comparaban de forma rutinaria el hinduismo con el catolicismo<sup>266</sup>.

El otro tipo de discursos acerca del hinduismo lo tachaba de místico y sobrenatural, dadas las implicaciones peyorativas que el misticismo católico tenía para los protestantes, el misticismo hindú también se podía asociar con los impulsos irracionales y oscurantistas de la religión. Por otro lado, el Oriente místico llegó a ejercer cierta fascinación sobre algunos tipos de pensamiento occidental. Algunos románticos, como Friedrich Schlegel, construyeron un hinduismo cuya absorción directa e inmediata de la conciencia de lo divino se convirtió en el apasionado Otro de la identidad excesivamente racional de Occidente.

Para este tipo de orientalistas, los textos védicos de apariencia más filosófica, especialmente los Upanisades, llegaron a verse como el núcleo del hinduismo<sup>267</sup>. Los Upanisades se prestaron a este proceso debido a la forma en que reducen alegóricamente los rituales sacrificiales a prácticas espirituales individuales.

A pesar de que el concepto occidental de religión puede haber sido inadecuado para la realidad cultural india, lo cierto es que proporcionó a los colonizadores ciertas ventajas, ya que la creación de una religión unificada llamada hinduismo instauró algo estructuralmente parecido al cristianismo.

---

<sup>264</sup> Simon WEIGHTMAN, *Hinduism*, John R. Hinnells (eds.), *A Handbook of Living Religious*, Penguin, Harmondsworth, 1984; citado en Balagangadhara, *The Heathen in his Blindness*”, p.15.

<sup>265</sup> INDEN, *Imagining India*, pp. 90-92.

<sup>266</sup> BALAGANGADHARA, *The Heathen in his Blindness*, pp.143-147.

<sup>267</sup> KING, *Orientalism and Religion*, pp. 96-142. La insistencia de estos textos, hasta entonces, era bastante extraña en la cultura india, antes de que los occidentales elevaran los Vedas a la categoría de “biblia” hindú. King cuenta cómo los orientalistas crearon el hinduismo como religión de texto, a imagen del protestantismo cristiano.

Para la organización imperial de la India británica fueron fundamentales las distinciones entre lo racional y lo irracional, entre lo moderno y lo antiguo, entre lo público y lo privado. El concepto occidental de religión fue muy útil para apuntalar esas distinciones, como religión mística, el hinduismo era simultáneamente no racional e intemporal<sup>268</sup>, y como tal pertenecía esencialmente al ámbito privado como religión basada en experiencias personales de la conciencia individual<sup>269</sup>.

Sin embargo, la hegemonía colonial y el proceso de colonización no se produjo en un único sentido en la que la modernidad se impusiera sobre el Oriente pasivo. En la India del siglo XIX, los brahmanes jugaban un papel fundamental en el establecimiento de cierta cultura basada en los textos sánscritos, normativos para todo el hinduismo y los pueblos colonizados también usaron creativamente las herramientas de los colonizadores para forjar sus propias identidades.

Sanjay Joshi demostró que los activistas de clase media de comienzos del siglo XX se resistían a los intentos británicos de confinar la religión hindú al ámbito de lo personal y de lo privado subrayando las raíces hindúes de valores universales como la razón, el progreso, la libertad y la comunidad, por encima de las tradiciones y de los ritos supersticiosos<sup>270</sup>.

Esta “republicanización” de la religión llevó a la larga a una nacionalismo hindú que le ayudó a acabar con el dominio británico, aunque, durante el proceso, el hinduismo acabó siendo construido según el modelo de la religión occidental, convirtiéndose fundamentalmente en generador de valores, valores que fueron usados por Jawaharlal Nehru y otros para forjar de la India un estado-nación oficialmente secular al estilo occidental<sup>271</sup>.

De ahí que los partidarios contemporáneos del nacionalismo hindú rechacen el confinamiento del hinduismo a la religión, ya que el hinduismo por naturaleza es social, político, económico y familiar, únicamente de esta forma la India como estado secular sería equiparable a la India como patria de los hindúes<sup>272</sup>.

Otra religión de origen indio, el budismo, apareció en escena a comienzos del siglo XIX. Según Philip Almond, el budismo fue “una creación imaginativa” de

---

<sup>268</sup> INDEN, *Imagining India*, pp. 127-130.

<sup>269</sup> La naturaleza esencialmente privada de la religión se puede comprobar en la declaración de la Reina Victoria cuando la India se convirtió formalmente en una colonia británica en 1858; citado en BALAGANGADHARA, *The Heathen in His Blindness*, p. 140.

<sup>270</sup> Sanjay JOSHI, *Republicizing Religiosity: Modernity, Religion, and the Middle Class*, Peterson y Walhof (eds.), *The Invention of Religion*, pp. 79-99.

<sup>271</sup> *Ibidem*, pp. 79-99.

<sup>272</sup> COHEN, *Why Study Indian Buddhism?*, p. 27. El BJP es el Bhartiya Janta Party, el mayor partido político de la India.



los estudiosos occidentales: “El budismo vino al mundo en torno a 1860, no en Oriente sino en las bibliotecas e institutos orientalistas de Occidente, en sus textos y manuscritos”<sup>273</sup>. Esto no quiere decir que los fenómenos asociados al budismo no existieran antes del siglo XIX, pues el fundador, sus enseñanzas y las instituciones dedicadas a ellas son antiguas, aunque hasta el siglo XIX no se tenía claro que hubiera una religión separada llamada budismo<sup>274</sup>.

El budismo nació como religión textual, como modelo del protestantismo, la pureza del mensaje universal, interior y espiritual del Buda se había degradado hasta llegar a ser un ritual materialista.

El Buda era presentado normalmente, por Max Müller entre otros, como el Martin Lutero del Este, un reformador que había rechazado el formalismo hindú para fundar una religión puramente espiritual. Mientras que el hinduismo era una religión nacional y particularista el budismo era universal, había brotado de la mente de Gautama y podía ser practicado en cualquier sitio<sup>275</sup>.

Martin Southwold sostiene que el budismo práctico no manifiesta una preocupación especial por los seres divinos, por lo que o bien las definiciones teístas y la concepción de la religión son erróneas o bien el budismo no es una religión.

Pero esta última proposición no es una opción viable, pues en casi todos los demás aspectos, el budismo aparenta ser claramente una religión<sup>276</sup>, aunque el budismo carece de dios, concepto bastante fundamental en el cristianismo, lo que parece indicar que se inició con la convicción de que el budismo debe ser una religión y después se ajustaría la definición de religión para que lo incluyese.

El budismo como religión mundial no sólo fue una creación europea sino que desde finales del siglo XIX, las élites monásticas de Sri Lanka, China y Japón comenzaron a postular un budismo monolítico como religión mundial,

---

<sup>273</sup> Philip ALMOND, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 13. Según Wilfred Cantwell Smith, la primera vez que se usó el término “budismo” fue en 1801; Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 61.

<sup>274</sup> Tomoko MASUZAWA, *The Invent of World Religions; or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, p. 122.

<sup>275</sup> ALMOND, *The British Discovery of Buddhism*, pp. 1-32; MASUZAWA, *The Invent of World Religions*, pp. 125-138; también KING, *Orientalism and Relligion*, pp. 143-148. El punto de vista de Almond ha sido justamente criticado por exagerar el papel de los estudiosos europeos en la construcción del “budismo”, excluyendo a los actores asiáticos; véase CHARLES, *Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism*, Donald Lopez, Jr. (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago University Press, Chicago, 1995.

<sup>276</sup> Martin SOUTHWOLD, *Buddhism and the Definition of Religion*, citado en Balagangadhara.

exactamente como el cristianismo con su propio fundador, sus escrituras y su sistema de doctrinas establecido.

El budismo se presenta como esencialmente no violento y en gran medida interior. La práctica fundamental es la meditación individual, y la mayoría de los restantes ritos practicados a nivel popular se desechan como supersticiosos<sup>277</sup>.

El estereotipo del budismo que durante mucho tiempo han conformado los estudiosos occidentales es individualista, racionalista, interior, apolítico y asocial<sup>278</sup>. Cohen ha demostrado que las tradiciones budistas no han estado siempre tan despegadas de intereses mundanos como la cultura y la política. En su estudio de las inscripciones y de otras manifestaciones de la cultura ajanta, que comienza en el siglo V, Cohen descubre que lo que ahora se llama budismo tenía que ver con la gestión de las relaciones familiares y comerciales, y no simplemente con creencias o con la salvación individual: “Para los budistas ajanta, la religión tenía que ver tanto con la política como con la liberación, tanto con el poder instrumental como con la constatación de la trascendencia”<sup>279</sup>.

Cohen considera que el mismo término religión es ineficaz porque normalmente se usa para excluir los factores materiales, poniendo de manifiesto que los mismos nacionalistas hindúes, contemporáneos, que se niegan a llamar religión al hinduismo, denigran el budismo como fenómeno puramente religioso que no contribuye a la creación de la realidad social y política de la India.<sup>280</sup>

En cuanto al término del sintoísmo en Japón que hace referencia al culto de los Kami, dioses asociados con fuerzas naturales como el sol, se conoce desde el siglo VIII, si bien, hasta el siglo XIX, el culto de los Kami se mezclaba con los ritos asociados al Buda y a los budas. El sintoísmo y el budismo no eran dos tradiciones separadas, aunque la forzada apertura del Japón a la influencia y al comercio occidental a mediados del siglo XIX, cierto movimiento nacionalista reclamó la creación de un culto netamente japonés.

En 1875, el gobierno declaró oficialmente la libertad religiosa, con la salvedad de que el ejercicio de la religión no podía impedir la aceptación de las proclamas imperiales. Esta matización condujo a una distinción oficial entre el sintoísmo que se practicaba en los santuarios gestionados por el gobierno (sintoísmo de santuario) y el practicado en otros lugares (sintoísmo de secta).

---

<sup>277</sup> L. Austine WADDELL, citado en Donald S. Lopez, Jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, pp. 25-41.

<sup>278</sup> COHEN, *Why Study Indian Buddhism?*, p. 24.

<sup>279</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>280</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

El sintoísmo de santuario se dedicaba al culto del estado y no se consideraba una religión, sino un ritual. La fe en las doctrinas religiosas era, pues, un asunto de pura elección privada pero la práctica de los ritos estatales era un deber público.

Desde la década de 1880 hasta la Segunda Guerra Mundial, la retórica oficial del estado distinguía nítidamente entre sintoísmo y religión. El budismo, el cristianismo y otras sectas eran religiones, síntomas de egoísmo y de desunión, como consecuencia, todo un movimiento que propugnaba la declaración de todos los santuarios de los Kami como santuarios nacionales, para evitar cualquier mancha de religión<sup>281</sup>.

El caso de China es similar al de Japón, ya que las élites modernizadoras adoptaron a finales del siglo XIX el término religión pero se negaron a identificar como religiosas aquellas tradiciones más estrechamente relacionadas con el carácter nacional.

Liang Chichao declaraba a principios del siglo XX que entre los productos indígenas de China no se encuentra ninguna religión, aunque más tarde haría una excepción con el taoísmo, si bien decía que tal cosa era una humillación para China pues el taoísmo se parece a ciertos productos extranjeros como el budismo y el cristianismo.

Según Beyer, las élites chinas a las que pertenecía Liang Chichao rechazaban la religión por ser muy individualista y, en consecuencia enemiga de la unidad nacional, y por ser reaccionaria y, en consecuencia, enemiga de la modernización de China. De ahí que las élites chinas prefiriesen el confucianismo, por ser indígena, aglutinador y progresista, si bien era asimismo claramente no religioso<sup>282</sup>.

En un documento oficial de 1982 sobre la práctica religiosa en China, conocido como Documento 19, se define la religión como una actividad organizada que se basa en la creencia en seres sobrenaturales, reconociéndose hasta cinco religiones, budismo, protestantismo, catolicismo, islamismo y taoísmo y ninguna otra.

El confucianismo, el maoísmo y otras expresiones de carácter nacional se excluyen de esta lista por ser superiores a una simple religión que es esencialmente ultraterrena. Esta definición oficial de religión y la lista de las cinco religiones pretenden claramente establecer un espacio de libertad religiosa delimitado y esencialmente no público y proscribir los nuevos grupos

---

<sup>281</sup> *Ibidem*, pp.104-111.

<sup>282</sup> BEYER, *Defining Religion in Cross-National Perspective*, pp. 173-174.

que pudieran poner en cuestión el control del Partido Comunista sobre la vida pública<sup>283</sup>.

La religión es en su origen un concepto occidental y sólo llega a ser un concepto de alcance mundial a través de la influencia occidental y como reacción a ella.

La idea de religión no es una herramienta científica neutral sino que se maneja según circunstancias en que son relevantes las configuraciones del poder. Esto ocurre muy visiblemente en circunstancias de control colonial directo, como en África y en India, pero se da de una forma más general en la apertura de Asia a Occidente durante los siglos XIX y XX.

En términos generales, el conocimiento de los Otros no occidentales posibilitaba cierto control sobre esos otros pueblos, especialmente, porque ese conocimiento se encuadraba en los sistemas de clasificación propios de Occidente, en las formas propiamente occidentales de identificar lo que es y lo que no es religión<sup>284</sup>.

El discurso de la religión se ha usado como una herramienta de comparación que permitía presentar como deficientes algunas prácticas no occidentales cuando se confrontaban con el cristianismo y, más generalmente, con la cultura occidental.

La idea de que existe un fenómeno transcultural llamado religión que tiene una peligrosa tendencia a la violencia no es sólo una descripción errónea de la realidad sino que esta debería ser cuestionada según los tipos de poder que legitime.

Wilfred Cantwell Smith fue el primero en recomendar que el término religión fuera totalmente desechado, tras concluir que era confuso, innecesario y engañoso<sup>285</sup>.

Las definiciones sustantivistas de la religión intentan separar las religiones del mundo de la realidad. La creencia en Dios o en los dioses, es el punto de partida habitual, pero se considera como criterio demasiado restrictivo para ser el único, porque excluiría algunos de los sistemas de creencias que generalmente se clasifican como religiones del mundo, como el budismo, el confucianismo y el taoísmo. La categoría de lo trascendente se propone a veces en lugar de Dios o los dioses, entendida de tal forma que la doctrina

---

<sup>283</sup> MASUZAWA, *The Invent of World Religions*, p. 319.

<sup>284</sup> Danie DUBUISSON, *The Western Construction of religion: Myth, Knowledge and Ideology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2003, p. 17-22.

<sup>285</sup> SMITH, *The Meaning and End of Religion*, pp. 19-50.

budista del nirvana estaría incluida, pretendiéndose que la trascendencia sea un concepto inclusivo. Sin embargo, en la medida en que la trascendencia se define de forma inclusiva, su inclusividad es difícil de controlar.

Como señala Timothy Fitzgerald, las nociones trascendentes pueden incluir “la Nación, la tierra, los principios del humanismo, los antepasados, el comunismo, el atman-brahman, la diosa de la democracia y de los derechos humanos, El cold Speech, la Ilustración, el derecho a la propiedad privada, la brujería, el destino, etc.”<sup>286</sup>.

El antropólogo Morris define como religioso todo fenómeno que se considere supraempírico, pero, como señala Fitzgerald, todos los valores son supraempíricos, incluidos valores seculares como la libertad y los derechos del hombre<sup>287</sup>.

Por tanto, el problema de las definiciones sustantivistas de la religión es doble, por un lado, definir la religión en términos de lo trascendente o de lo sagrado o de lo sobrenatural o de lo supraempírico o de cualquier otro de tales términos traslada la cuestión a cual sea el significado de dichos términos, y si son bastante vagos para ser transculturales entonces llegan a ser tan incluyentes como para hacer añicos la exclusividad de la categoría de la religión.

Esto pone de manifiesto que excluir sistemas de creencias y prácticas de la lista de las religiones del mundo se convierte en algo arbitrario.

Por otro lado, y aun cuando fuera posible acometer una separación coherente, transcultural y transhistórica de la religión respecto a lo secular, que incluyera cosas como el cristianismo y excluyera cosas como el marxismo, el nacionalismo y el capitalismo, no hay ninguna razón para suponer que la distinción diga algo interesante o importante acerca de los fenómenos categorizados de tal modo como causa de violencia.

De hecho excluir a priori el marxismo, el nacionalismo y el capitalismo de una investigación sobre la violencia por servir a una ideología distorsiona los resultados de dicho estudio.

Por estas razones muchos investigadores prefieren las definiciones funcionalistas de la religión que tienden ser más incluyentes.

Las definiciones funcionalistas no se basan en el contenido o sustancia de un sistema de creencias sino en la manera en que ese sistema funciona en las

---

<sup>286</sup> Timothy FITZGERALD, *A Response to Saler, Benavides, and Korom*, *Religious Studies Review*, 27, 2001, p. 114.

<sup>287</sup> Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, p. 12.

tareas sociales, psicológicas y políticas que lleva acabo en un contexto dado: “Los funcionalistas prefieren definir la religión no en términos de lo que cree el religioso sino en términos de cómo lo cree. Se especifican algunas necesidades individuales y sociales y se identifica como religión cualquier sistema cuyas creencias, prácticas o símbolos sirvan para solventar esas necesidades”.<sup>288</sup>

Las perspectivas funcionalistas suponen una vuelta al significado más amplio del término *religio* en la antigua Roma: cualquier obligación o devoción vinculante que estructure las relaciones sociales propias.

Émile Durkheim, pionero del moderno punto de vista funcionalista sobre la religión, afirma que una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, cosas que se mantienen aparte y se rodean de prohibiciones<sup>289</sup>.

La definición de religión de Durkheim depende, en consecuencia, de la distinción entre sagrado y profano, aunque no basa su definición en lo sagrado y lo profano respecto a su contenido sino que según él, cualquier cosa puede ser considerada sagrada por una sociedad dada, lo que importa no es el contenido sino la función, es decir, el modo de funcionar en una sociedad determinada<sup>290</sup>.

En cualquier sociedad, según Durkheim, ciertas cosas se mantienen aparte sacralizándolas como símbolos de la solidaridad comunitaria entre los miembros de esa sociedad. Lo sagrado es una representación de la totalidad de la sociedad para ella misma.

El contenido del símbolo es arbitrario, lo que importa es la forma en que funciona para reforzar el orden social, por ejemplo, para Durkheim, no importa que la bandera de los Estados Unidos no haga referencia a un dios, sin embargo, es un objeto sagrado, tal vez el más sagrado, en la sociedad de ese país y, es por lo tanto, objeto de veneración religiosa.<sup>291</sup>

---

<sup>288</sup> Peter B. CLARKE y Peter BRYNE, *Religion Defined and Explained*, St. Martí's, New York, 1993, p. 7; citado en ARNAL, *Definition*, p. 24.

<sup>289</sup> Émile DURKHEIM, *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 46.

<sup>290</sup> Emile DURKHEIM escribe: “La fuerza religiosa es el sentimiento que inspira la colectividad en sus miembros, pero proyectada al exterior y objetivada por las mentes que la sienten. Llega a ser objetivada anclándose en un objeto que entonces se convierte en sagrado, pero cualquier objeto puede jugar ese papel” (*Ibidem*, p. 174).

<sup>291</sup> Véase los comentarios de Durkheim sobre las banderas como objetos sagrados en *Ibidem*, pp. 154, 165, 174.



Las perspectivas funcionalistas tienen la ventaja de estar basadas en la observación empírica del comportamiento real de las personas y no simplemente en sus afirmaciones acerca de lo que creen en los confines de algún estado mental interior e inobservable y se inclinan menos a empeñarse en restringir la religión al conjunto exclusivo y arbitrario de las llamadas religiones del mundo.

La desventaja de esta perspectiva es que amplía considerablemente la categoría de religión que tiene a perder su significado, pudiendo llegar a contemplar como algo religioso todo sistema ideológico o conjunto de prácticas lo que puede llegar a dificultar su distinción respecto a otras.

Los funcionalistas aseguran que la única forma coherente de estudiar la religión es incluir en el epígrafe religión todo aquello que funcione como una religión, haya figurado o no en las pasadas taxonomías occidentales de las religiones del mundo.

David Loy en su artículo “La religión del mercado” escribe, adaptando una visión funcionalista de la religión, que es obvio que las religiones tradicionales realicen cada vez menos papel en el mundo, pues esa función está siendo suplantada por otros sistemas de creencias y de valores, constituyendo la ciencia y el consumismo como sistema de valores, lo que puede explicar el mundo actual y propone al sistema económico como la religión del mundo, pues ha llegado a ejercer una función religiosa<sup>292</sup>.

Según Loy, la economía es la teología de la religión que tiene como dios al mercado: “El colapso del comunismo, que se entiende como una herejía capitalista, hace más evidente que el Mercado se ha convertido en la primera religión realmente mundial, vinculando cada vez más estrechamente todos los rincones del globo en una visión del mundo y un conjunto de valores de carácter religioso”<sup>293</sup>.

Sin embargo, Loy insiste ver al Mercado como secular pues, esto permite ver el sistema económico dominante como natural e inevitable, según él, entrar en el mundo de lo secular es entrar en el mundo de los “hechos” y dejar atrás el mundo de lo religioso de los “valores”, ganándose ver la economía de mercado como religión y con ello verla como una forma particular y contingente de ver el mundo, no como una organización inevitable sujeta a las acorazadas leyes de la naturaleza.<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> David R. LOY, *The Religion of the Market*, Journal of the American Academy of Religion, 65 (1997), p. 275.

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> *Ibidem*, pp. 277-278.

Loy se inserta así en una línea de pensadores que han contemplado la economía de mercado en términos religiosos, tales como Marx, George Simmel o Norman O. Brown, si bien todos ellos veían la religión del capitalismo como una mistificación de los procesos económicos más básicos, aunque otros han visto los rasgos religiosos de la economía de mercado bajo una luz positiva, como Robert H. Nelson en su libro, *La economía como religión*, en el que sostiene que, la sustitución del cristianismo y otras religiones por la religión de la economía ha conducido a una época de libertad y prosperidad, apoyándose en cómo la economía de mercado juega con exactitud un papel paralelo al que jugaba el cristianismo en la sociedad occidental, con su propio dios providente (la mano invisible del mercado).<sup>295</sup>

A la economía como religión de Nelson tiene como contrapartida la obra de Emilio Gentile, la política como religión, en el que afirma que la religión de la política es religiosa en la medida en que es un sistema de creencias, mitos, rituales y símbolos que interpretan y definen el significado y fin de la existencia humana subordinando el destino de los individuos y de la colectividad a una suprema entidad”.<sup>296</sup>

Gentile distingue entre dos tipos diferentes de religión de la política, el primer tipo, “la religión política”, que se ejemplifica en los regímenes totalitarios y la define como una sacralización de un sistema político fundamentado en un monopolio del poder incuestionable, monismo ideológico y una subordinación obligatoria e incondicional del individuo y de la colectividad a su código de mandamientos.

El segundo tipo es la religión civil, que se da principalmente en los regímenes democráticos y la define como la categoría conceptual que contiene formas de sacralización de un sistema político que garantiza una pluralidad de ideas, la libre competencia en el ejercicio de poder y la capacidad de los gobernados para deponer sus gobiernos por medios pacíficos y constitucionales.<sup>297</sup>

Gentile advierte que la distinción entre los dos tipos no es siempre nítida, ya que ciertos regímenes de gobierno pueden situarse entre los dos tipos cuando, por ejemplo, una religión civil democrática se hace intolerante frente al desacuerdo y hostil en relación con los derechos de los ciudadanos.

---

<sup>295</sup> Robert H. NELSON, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, Pennsylvania State University Park, 2001, p. 23. Véase también el anterior libro de Nelson, *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*, Rowman and Littlefield, Savage, MD, 1991.

<sup>296</sup> Emilio GENTILE, *Politics as Religion*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2006, pp. 3-9. Gentile responde a las objeciones de las perspectivas sustantivistas de la religión que proponen confinar dicho término a la creencia en divinidades sobrenaturales, señalando que el budismo no tiene dios alguno, mientras que el nazismo sí los tiene y concluye que las definiciones funcionalistas tienen mucho más que ofrecer a los politólogos.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. XV.

La mayoría de los autores que usan la expresión religión política consideran la religión como elemento básico del orden social, pues para muchos el auge de la religión política en Occidente se explica como respuesta al declive del cristianismo como aglutinador del orden social premoderno<sup>298</sup>.

Los ejemplos principales de religión política en Occidente son el marxismo, recogido como religión desde la época de Marx, el comunismo y el fascismo.

Gran número de estudiosos han sostenido que las democracias liberales se basan en una religión civil fuerte que provee un significado y una finalidad comunes en los estados-nación liberales. Según la definición de Gentile, la religión civil no es un tipo más del fenómeno de la “politización de la religión”, en el cual la religión tradicional se fusiona con el estado. La religión civil es una nueva creación que le confiere un estatus sagrado a las instituciones y símbolos democráticos<sup>299</sup>.

Según Carlton Hayes, el nacionalismo se clasifica como religión debido a su exclusividad a causa de la cual la nación se convierte no en un simple sustituto de la iglesia, sino en sustituto de Dios. Este autor sostiene que los seres humanos están dotados de un “sentido religioso” natural, una fe en un poder superior al de la humanidad que requiere cierto sentido de la reverencia, que se expresa usualmente mediante ceremonias externas.

Hayes dice que, con el advenimiento del estado moderno, el declive del cristianismo público dejó un vacío en el sentido religioso que fue ocupado por la nación sacralizada, por la entronización del estado-nación como objeto central de culto<sup>300</sup>.

Hayes sostenía que la religión política gozaba de la doble ventaja de ser más tangible que la religión sobrenatural y de disponer de los medios físicos de la violencia necesarios para reforzar el culto preceptivo.

Benedict Anderson sostiene igualmente que la nación ha reemplazado a la iglesia en su papel de institución cultural fundamental que trata con la muerte. Según Anderson, la decadencia del cristianismo en Occidente necesitaba otra forma de tratar la arbitrariedad de la muerte. Las naciones proporcionan otro

---

<sup>298</sup> GENTILE, *Politics as Religion*, pp. 11-15. Gentile cita como ejemplos de este punto de vista a Benedetto Croce, Durkheim, Claude Rivière, Salvador Giner, Manuel García Pelayo y Jean Pierre Sarroneau.

<sup>299</sup> GENTILE, *Politics as Religion*, p XVI.

<sup>300</sup> HAYES, *Essais on Nationalism*, p. 100.

tipo de salvación: mi muerte no es en vano si es por la nación, que continua viviendo en un futuro sin límite<sup>301</sup>.

La expresión religión civil fue introducida por Rousseau en el siglo XVIII, en su obra El Contrato Social, en la que propone una religión civil explícita como cura para la influencia disgregadora del cristianismo que había dividido las lealtades del pueblo entre la iglesia y el estado.

Rousseau no desea eliminar el cristianismo por completo sino reducirlo a una “religión del hombre” que “tenga que ver con la adoración puramente interior del Dios Todopoderoso y con las obligaciones eternas de la moral y nada más”<sup>302</sup>. Por otra parte, la religión civil es el culto plenamente público del estado-nación con sus dogmas y las consecuencias de la desobediencia son severas.

Después de la Revolución francesa de 1789, en Francia hubo muchos que tomaron al pie de la letra las ideas de Rousseau y trataron de crear un culto activo a la nación francesa, desarrollando una celosa devoción por el mito de la creación de una nueva humanidad revolucionaria.

Después de 1791, el catolicismo fue activamente suprimido y se hicieron intentos de inventar estructuras y ritos que inculcaran la devoción a Francia, erigiendo altares a la patria y sobre ellos copias de la Constitución Francesa y de la Declaración de los Derechos del Hombre grabados en metal y en piedra como objetos de culto fue declarada “catecismo nacional”<sup>303</sup>.

La mayoría de las iniciativas tuvieron una vida corta pero Francia ha conservado una poderosa religión civil, cristalizada en torno a la reverencia por los caídos en las guerras y a la sacralización de los ideales republicanos<sup>304</sup>.

Sin embargo, el ejemplo más claro de religión civil es el Estados Unidos, en donde ya en 1789, Benjamin Franklin había abogado por la necesidad de una religión pública que él entendía como culto a la nación y a los deberes del ciudadano<sup>305</sup>.

---

<sup>301</sup> Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, pp.9-12.

<sup>302</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *The Social Contract*, Gateway, South Bend, IN, 1954, p. 154. Según Rousseau, la iglesia ha corrompido la verdadera esencia del cristianismo, que es totalmente interior y ultraterrena: “El cristianismo es una religión espiritual en todos sus aspectos; tiene que ver con las cosas que nos aguardan en el cielo, y con ninguna otra cosa. Por esa razón, la patria del cristiano no es de este mundo” (*Ibidem*, p. 156).

<sup>303</sup> HAYES, *Essays on Nationalism*, pp. 101-104.

<sup>304</sup> GENTILE, *Politics as Religion*, pp. 26-29.

<sup>305</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

Franklin fue uno de los personajes de la Ilustración que propugnaba como modelo la Roma Republicana y que consideraba que la religión proporcionaba un sentido unificado del deber y de la lealtad pública. Thomas Jefferson pedía “reverencia” a la Declaración de Independencia y el “sagrado compromiso” de adherirse a ella.

La religión civil americana difiere de la francesa por su tendencia a trabajar con el apoyo de las iglesias. La religión civil americana es una curiosa mezcla de temas y símbolos ilustrados y cristianos. Exhibe lo que Gentile especialmente llama una “transferencia de santidad” que va del cristianismo tradicional a los mismos Estados Unidos<sup>306</sup>.

En la religión civil americana, el nuevo Israel no tenía que traer al mundo al mesías de la profecía israelita, sino que, en su lugar, los Estados Unidos salvarían al mundo por medio de su misma creación y de la difusión de la democracia, la libertad y el progreso. La forma mesiánica fue tomada del cristianismo bíblico pero el contenido fue aportado por los temas de la Ilustración<sup>307</sup>.

A lo largo del siglo XIX, el progreso de los Estados Unidos se fue identificando cada vez más con la providencia de un dios genérico hasta el punto de deificar implícitamente a la nación.

El cristianismo, el judaísmo y otros credos tradicionales de América coexisten con la religión civil pública de los Estados Unidos, que abarca la totalidad del orden social y que es algo más que meramente voluntaria.

Robert Bellah identifica en América una religión civil elaborada y bien institucionalizada<sup>308</sup> y sostiene que los rituales cívicos de la vida americana giran en torno a un dios unitario que suscribe el sentido de la finalidad de América en el mundo, no obstante, ese dios no es el Dios cristiano, ya que las referencias a Cristo y a la iglesia se relegan a una esfera de culto voluntaria y privada<sup>309</sup>.

---

<sup>306</sup> GENTILE, *Politics as Religion*, p. 21.

<sup>307</sup> *Messianic Nation: A Christian Theological Critique of American Exceptionalism*, University of St. Thomas Law Journal, 3 (2005), pp. 261-280.

<sup>308</sup> Robert N. BELLAH, *Civil Religion in America*, Donald E. Jones y Russell E. Richey (eds.), American Civil Religion, Mellen Research University Press, San Francisco, CA, 1990, revista de la American Academy of Arts and Sciences.

<sup>309</sup> *Ibidem*, pp. 76-77.

Will Herberg define la religión de modo funcionalista como “aquel sistema de normas, valores y lealtades que funcionan como tales en la vida social ordinaria de la comunidad”<sup>310</sup>.

Antes de Herberg, Carlton Hayes había identificado a los santos de la religión americana (los padres fundadores), sus santuarios (el Independence Hall), sus reliquias (la Campana de la Libertad), sus sagradas escrituras (la Declaración de Independencia, la Constitución), sus mártires (Lincoln), su inquisición (las directivas de las escuelas que refuerzan el patriotismo), su Navidad (el cuatro de julio) y su fiesta del Corpus Christi (el Día de la Bandera). Según Hayes, la bandera ocupa el mismo papel central en el ritual oficial que el que ocupaba la reserva eucarística.

El símbolo principal de la fe nacionalista y objeto central de culto es la bandera. Según Carolyn Marvin y David Ingle, “el nacionalismo es la religión más poderosa de los Estados Unidos, y tal vez de muchos otros países”<sup>311</sup> y la bandera, objeto tótem de la religión civil americana, es de crucial importancia para la religión de los Estados Unidos porque por ella matarán y morirán los americanos, convirtiéndose en una religión al patriotismo norteamericano.

Para Marvin e Ingle, la transferencia de sacralidad desde el cristianismo en la sociedad occidental se ve con más claridad en el hecho de que la legitimación para matar ha pasado de la cristiandad al estado-nación.

A la gente no se le permite matar por una “religión sectaria”, que es lo que Gentile entiende por religión tradicional, sólo el estado-nación puede matar. Según Marvin e Ingle lo que convierte en verdadera a la religión civil americana en el ordenamiento civil de los Estados Unidos es su capacidad para organizar la muerte.

No hay ninguna esencia transcultural y transhistórica de la religión sino que en diferentes lugares y épocas para diferentes propósitos, algunas cosas han sido consideradas como religiosas y otras no.

La distinción religioso-secular es parte del aparato conceptual de legitimación del estado-nación occidental moderno.

Un aspecto de la función de la ideología es presentar esos proyectos (Occidente, modernidad, el liberalismo, etc.) como algo basado en realidades

---

<sup>310</sup> Wil HERBERG, *American Civil Religion: What It Is and Whence It Comes*, en Jones y Richey, *American Civil Religion*, p. 77.

<sup>311</sup> Carolyn MARVIN y David W. INGLE, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*, Cambridge University Pres, Cambridge, 1999.



esenciales que simplemente está ahí, como parte de la forma en que las cosas son.

En los escritos de Locke, la distinción religioso-secular se presenta encarnada en la inmutable naturaleza de las cosas, distinción que nació con una nueva configuración del poder y de la autoridad en Occidente y fue exportada más tarde a aquellas partes del mundo colonizadas por los europeos.

Dentro de Occidente, la religión se inventó como un impulso transhistórico y transcultural incorporado en el corazón humano, esencialmente distinto de los asuntos públicos del gobierno y de la vida económica.

La división religioso-secular facilitó así en la era moderna la transferencia de la lealtad pública del ciudadano desde la cristiandad al estado-nación emergente.

### **3. Efecto Social de la Secularización: ¿Fragmentación y debilitamiento social?**

La religión es fundamental para mantener el orden social. Roma fue fundada por Rómulo quien no logró establecer todas las leyes que necesitaba la ciudad. Por ello los dioses inspiraron al Senado romano la elección de Numa Pompilio, a fin de que éste llenase dicha laguna.

La religión cumple, pues, con una función educativa. Un pueblo rústico es llevado a la obediencia a las leyes por medio de la religión que, de esa manera, se constituye en fundamento del orden social. Las buenas leyes deben fundarse en la religión, pues son las convicciones religiosas las que aseguran su cumplimiento por parte de los ciudadanos. Éste es el secreto de la buena marcha que por tanto tiempo tuvo la república romana.

El aspecto más importante de la religión que destaca Maquiavelo es el “temor a los dioses”. Ello fue lo que permitió a los romanos realizar hazañas increíbles que, de otra manera, hubieran sido imposibles. El temor a los dioses daba una fuerza especial al juramento, de tal manera que “aquellos ciudadanos temían más faltar a sus juramentos que a las leyes, como todos los que tienen en más el poder de Dios que el de los hombres”.

Los ciudadanos se sentían rigurosamente atados por sus juramentos en tanto creían en sus dioses, esto es, en cuanto su religión respondía, efectivamente, a su experiencia religiosa.

Siguiendo a Cipriani<sup>312</sup>, es posible clasificar las definiciones de “religión” en dos grandes categorías: las definiciones sustantivas y las definiciones funcionales.

La primera forma de abordar el objeto de estudio se caracteriza por una mirada de tipo estructural, macro-sociológica entre cuyos autores se encuentran Durkheim o Weber; mientras que la segunda intenta una mirada que recupera la subjetividad del actor, y por lo tanto, micro-sociológica.

Para Durkheim, la religión es “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ella”.

El sociólogo francés afirma que las religiones primitivas no deben ser juzgadas a la luz de la racionalidad occidental moderna, dado que de hacerse de tal modo, sólo se llegaría a conclusiones erróneas.

El carácter bizarro y aún displicente de ciertos ritos de tales formas elementales de la religión deben analizarse a partir de la convicción de que tales ritos son respuestas a necesidades humanas concretas. Bajo la expresión de tales ritos se expresa el núcleo de la misma religiosidad. En este sentido es que Durkheim afirma que la religión nunca es falsa, dado que cada posible forma que la misma asume en un grupo social es expresión de determinadas motivaciones de tales grupos que la ciencia social puede exponer claramente.

Por ello, a los ojos de Durkheim, el estudio de las sociedades “primitivas” o “inferiores” permite al sociólogo estudiar lo social con una facilidad especial. Tales sociedades donde “el menor desarrollo de las individualidades, el tamaño más reducido del grupo y la homogeneidad de las circunstancias externas” reduce al mínimo las diferencias y las variaciones. En tales sociedades existe un grado de uniformidad, tanto intelectual como moral, que es casi imposible encontrar en sociedades más avanzadas.

Las representaciones sociales hacen referencia a formas de pensar, sentir, y hacer. Es justamente sobre el aspecto de la acción donde Durkheim centrará su atención para referir a que, en sociedades donde no existe una diferenciación funcional, no existe mediación entre el individuo y el grupo.

En la organización de clanes de sociedades tribales, los miembros de la colectividad cumplen con todas las funciones. Existe una mínima división del trabajo fundada exclusivamente sobre el sexo y la edad. Pero más allá de esto,

---

<sup>312</sup> Roberto CIPRIANI, *Manual de Sociología de la Religión*, 2012.

el miembro del clan ejerce sus funciones de igual manera que lo ejerce cualquier otro miembro.

La ausencia de diferenciación funcional conduce a una forma similar de representación. Si todos los miembros de la comunidad hacen lo mismo, es posible pensar que todos ellos piensen de igual manera. Es por ello que una sociedad donde prima la solidaridad por semejanzas (de funciones) se consiga con una sociedad con una estructura social indiferenciada. Tales sociedades reciben el nombre de segmentarias.

Para el autor, las creencias religiosas se apoyan en una experiencia específica la cual es menester que el sociólogo dé cuenta de una manera científica. Los fieles creyentes del culto, por participar del mismo, no tienen una visión privilegiada de los motivos que los conducen a actuar de tal manera.

Para Durkheim, “esa realidad que las mitologías se han representado de tantas formas distintas, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de las sensaciones sui generis que constituyen la experiencia religiosa, es la sociedad (...) Ella es la que lo eleva por encima de sí mismo; ella es incluso la que lo hace, pues lo que hace al hombre es ese conjunto de bienes espirituales que conforma la civilización, y la civilización es la obra de la sociedad”. Asimismo, afirma que es la acción la que domina la vida religiosa, y sólo la acción puede ser producto de la sociedad.

El autor afirma que las fuerzas religiosas son fuerzas morales y como todo sentimiento moral actúa como elemento de cohesión social. En suma, Durkheim considera que las sociedades pueden clasificarse en: segmentarias (el clan), polisegmentarias simples (la tribu), polisegmentarias compuestas (confederación de tribus), polisegmentarias doblemente compuestas (la sociedad moderna).

La fuerza moral de un grupo social es una realidad sui generis. Como todo sentimiento colectivo, afirma Durkheim, que para poder tomar conciencia de sí mismo, debe fijarse en cosas externas a él, las fuerzas morales de la religiosidad toman prestado sus elementos esenciales de la conciencia individual. Si bien parecen tener un carácter meramente humana, pues son pensadas de manera humana, son absolutamente impersonales, externas y deben entenderse como sentimientos objetivados. Los distintos aspectos de los rituales de una religión sólo deben ser entendidas como actos materiales que disfrazan operaciones mentales.

En tal sentido, la función de toda religión es actuar sobre la vida moral de los miembros de una colectividad. Puede uno preguntarse de dónde surge el sentimiento religioso. Si bien queda claro en el pensamiento de Durkheim que la religión es expresión de la sociedad y de la fuerza moral que de ella emerge,

preguntarse por el origen del pensamiento religioso es en cierta medida preguntarse por el origen de la misma sociedad.

Para la teoría funcionalista, de la cual Durkheim puede ser considerado sin dudas el padre fundacional en sociología, la pregunta por el origen siempre es problemática.

Durkheim lo explica de la siguiente manera. Cuando la vida colectiva alcanza cierto grado de desarrollo e intensidad, da origen al pensamiento religioso, en tanto que “determina un grado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica”.

Tal estado de efervescencia conduce a que el hombre no se reconozca a sí mismo, transformándose y transformando al medio que lo rodea. Es decir, para lograr justificar tal grado de excitación, otorga a las cosas poderes excepcionales y propiedades que no son intrínsecas a aquello que rodea su vida cotidiana, superponiendo a su mundo material otro mundo de carácter ideal, el cual existe en principio sólo en su mente.

No obstante, no debe confundirse con esto que la experiencia religiosa es producto de un psicologismo individual. Por el contrario, ese mundo ideal el cual es construido por el individuo reconoce como único origen la vida social.

Ahora bien, dice Durkheim que “para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí y mantener esa conciencia en el necesario grado de intensidad, tiene que reunirse y concentrarse (...). Una sociedad no puede crearse y recrearse sin crear, al mismo tiempo, el ideal”.

La postura holista durkheimiana puede ser comprendida en su totalidad siempre que se considere que la sociedad no es la mera suma de una masa de individualidades que la componen, ni ciertamente tampoco por el territorio que tales individuos ocupan. Por el contrario, “el ideal colectivo que la religión expresa no se debe a algún vago poder innato al individuo, sino que más bien es en la escuela de la vida colectiva donde el individuo aprende a idealizarse”. Sólo gracias a la sociedad puede elevarse el individuo por encima del mundo de la mera experiencia y para ello se vale de los medios que la misma sociedad le ofrece para concebir un mundo diferente, idealizado.

Por ello el autor afirma con seguridad que la religión es esencialmente social, en tanto expresión de la conciencia colectiva, la cual comporta un fenómeno sui generis, una síntesis nueva de las conciencias individuales que origina toda una plétora de ideas, sentimientos y valores que una vez nacidos, obedecen a leyes externas al individuo y que no siempre responden a objetivos de utilidad individual. De hecho, Durkheim encuentra en el acto ritual y en el pensamiento

mitológico de los cultos tribales australianos este carácter particular de afirmación de la conciencia colectiva.

Durkheim advierte que la fuerza religiosa propia del clan se encarna en ciertas ocasiones en las conciencias individuales, lo que origina el culto a los seres sagrados secundarios. Tales seres sagrados son propios de cada individuo y su relación con cada uno de ellos está reservada a cada personalidad individual. Ese es el ejemplo del tótem individual o el ancestro protector. Si bien el fiel puede practicar culto a su tótem individual, esto debe entenderse como una forma individualizada de fuerzas colectivas mayores.

Por tal motivo, “aunque parezca que la religión se desenvuelve por entero en el fuero interno del individuo, sigue siendo en la sociedad donde reside la viva fuente de la que se alimenta”. El sentimiento de fe que siente el individuo “necesita” ser expandido al resto de la comunidad. Sin tal expansión al resto de los miembros del grupo, la fe individual pronto se extinguiría. El hecho de la expansión del culto religioso, o tal como afirma Durkheim, de su “internacionalización”, se debe a cuestiones objetivas fácilmente verificables.

En el sistema totémico que analiza, es posible verificar la existencia de ciertas deidades a las cuales les rinden cultos tribus distintas. El motivo de tal “internacionalización” de este culto debe ser asignado a ciertos hechos de intercambio social, tales como el comercio o los matrimonios entre miembros de distintos grupos.

Dado que estos grupos asumían una forma de organización social similar, era sólo cuestión de tiempo el hecho de que el culto a ciertas deidades se fundiera en uno sólo, “válido” para esos grupos. Durkheim afirma que tal situación verificable en el caso de las sociedades tribales australianas es asimismo posible de asimilar a sociedades más complejas.

Tal como afirma, “no hay vida colectiva que no esté bajo el dominio de una vida colectiva de naturaleza internacional”. La religión ocupa, entonces, un lugar privilegiado para la conformación del lazo social.

El sociólogo francés afirma que la religión no sólo debe ser analizada como un mero conjunto de prácticas sino como un sistema de ideas “cuyo objetivo es expresar el mundo”. Las cosmogonías basaban su eficacia en la explicación sobre la naturaleza, el hombre y la sociedad.

En cierto punto, el pensamiento religioso permitía dar cuenta de fenómenos que aparecían velados a la razón. No obstante, con el avance de la ciencia, tales explicaciones pierden su carácter místico y asumen una forma puramente

racional. Es por ello que Durkheim afirma que “el pensamiento científico no es sino una forma más perfecta del pensamiento religioso”.

Por vías distintas, Durkheim llega a la misma paradoja que logra identificar Weber. La ciencia, la cual surge de la religión, le quita a esta última su poder explicativo sobre los fenómenos concernientes a las funciones cognitivas e intelectuales.

El conflicto entre ciencia y religión debe ser entendido en estos términos. La afirmación de que la ciencia niega la religión no puede ser más inexacta. La religión existe, dado que es una realidad innegable. Esto ya ha sido demostrado por Durkheim. El avance de la ciencia no debe entenderse como el inexorable fin de la religión.

La religión como tal seguirá existiendo, en tanto que es expresión de la vida. Lo que la ciencia le niega a la religión es su otrora capacidad para realizar afirmaciones sobre la naturaleza de las cosas. Afirma Durkheim: “(la religión) no está llamada a desaparecer, sino a transformarse”.

La religión recurrirá a la ciencia para dar cuenta de su propia “teoría”, pero también lo hará siguiendo su función especulativa sobre las cosas, dado que la ciencia avanza muy lentamente, y la religión tiene la necesidad de ofrecer respuestas rápidas ante las necesidades de justificación del mundo. Por ello, por más racionales o laicistas que sean las religiones, siempre existirá esta función de especulación.

Por ello, afirma Durkheim que “entre la ciencia, la religión y la moral no sólo no existe esa especie de antinomia que se admite frecuentemente, sino que esas formas diferentes de la actividad humana derivan de una misma fuente (...) la ciencia y la moral implican que el individuo es capaz de elevarse por encima de su propio punto de vista y de vivir una vida impersonal”.

Por su parte, Weber no ha sido sumamente claro al definir la religión, si bien afirma que “es un sistema de reglamentación de la vida los cuales han sabido reunir a su alrededor a grandes cantidades de fieles”. Para Weber existe una profunda vinculación entre la dimensión religiosa y la mundana.

Weber, por su parte, no se proponía un estudio específico de las religiones al emprender la tarea comparativa de los grandes sistemas religiosos. En más de un pasaje el sociólogo alemán advierte que su conocimiento sobre los aspectos teológicos de las religiones analizadas es recogido de fuentes secundarias.



En este sentido, no pretendía un conocimiento acabado de los aspectos teológicos de las religiones analizadas. Por el contrario, su intención es analizar la peculiaridad de la conformación de Occidente.

En la introducción escrita en 1920 a los ensayos sobre sociología de la religión, Weber se pregunta “¿qué concatenación de circunstancias ha conducido a que precisamente en occidente y sólo aquí surgieran fenómenos culturales que se encontraban en una dirección de desarrollo con significado y validez universal?”

La idea primaria de sus ensayos es mostrar cómo el proceso de desencantamiento del mundo, que se cumple en las grandes religiones universales, conlleva un creciente proceso de racionalización social. La propuesta weberiana se centra en cómo las grandes religiones universales se alejan de la magia para dar cuenta de un cierto orden del mundo.

En principio, Weber afirma que los procesos de racionalización se han dado en todas las esferas de acción posibles, y que cada esfera puede tener procesos de racionalización que partan desde diversos puntos de vista.

Nos dice Weber: “Además, cada uno de estos ámbitos pueden racionalizarse desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que es visto desde uno como “racional” puede ser visto como “irracional” desde otro.

De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos de la vida en todas las culturas”. De esta manera, se señala que no existe una razón universal que se despliega en la historia, adoptando de tal manera una postura culturalista.

El proceso de racionalización conlleva, entonces, un creciente proceso de diferenciación y regulación autónoma de las esferas de acción con criterios de racionalidad propios de cada esfera. Weber renuncia de esta manera a una racionalidad de carácter sustantivo y universal.

Lo racional o irracional siempre se define con relación a un elemento valorativo desde el cual la acción es considerada. Weber rechaza de plano la idea de una racionalidad que brinde una lógica de desarrollo a la historia, motivo por el cual debe asimismo rechazarse la idea por la cual la Modernidad occidental es considerada el punto culminante de un desarrollo evolutivo universal.

Por el contrario, Weber se adhiere a las posturas del historicismo alemán, entendiendo que no existe tal racionalidad que se desenvuelva en la historia universal. El desarrollo de la racionalidad occidental moderna debe entenderse como un desarrollo cultural particular.

El sociólogo de Heidelberg señala que las distintas cosmovisiones religiosas son el resultado de procesos de racionalización independientes, por el hecho de ser “individuos históricos” de elevadísima complejidad, es decir, son el resultado de una porción de las múltiples combinaciones que pudieron haber existido.

Weber se propone elucidar el carácter específico de la racionalidad occidental moderna. En conclusión, refiere a cierta ética económica que forma parte de un modo racional de conducción de la vida. Por ello, es posible afirmar que el tipo de racionalidad identificado por Weber es aquel conocido como racionalidad formal instrumental.

Es posible identificar esta clase de racionalidad instrumental no sólo en la economía capitalista, sino también en la conformación del instituto político del Estado, en la administración burocrática estatal y en las organizaciones sociales, la cual remite de forma directa a la idea de cálculo y desde ésta a la ponderación de los fines de toda acción racional.

De este modo, la aplicación del modelo medio-fines que asume la racionalidad instrumental es propia y característica de Occidente, y en este sentido, es motivo de indagación. Asimismo, la idea de cálculo supone una cierta idea de control.

Conociendo los medios de los cuales se dispone, se supone que se adecuarán los mismos a los fines determinados valorativamente en términos de cálculo medios-fines.

En el caso del estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, el sociólogo alemán muestra cómo esta racionalización de las prácticas religiosas tienen una incidencia sobre las formas de actuar mundano, que a su vez llevan a la conformación, en conjunto con otras causas, al “ethos” capitalista.

Lo que Weber se propone indagar es lo que denomina como ética económica de una religión. No le interesa la ética religiosa sino “los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones”.

Weber identifica que los discursos religiosos necesitaron dar una respuesta racional satisfactoria a la incongruencia entre el mérito y el destino. Esta respuesta racional es lo que se conoce como teodicea. Existen distintos tipos de teodiceas de acuerdo a la religión analizada.

En el caso de la ética protestante, Weber identifica a la teoría de la predestinación como una forma racional de justificación de una religión de salvación para explicar la desigual distribución de felicidad y sufrimiento entre los miembros sectarios.

Cada religión, nos dice el sociólogo alemán, ha dado respuestas racionales diferentes a esta distribución desigual, es decir, ha construido distintas teodiceas.

No obstante, lo más importante es tener en cuenta el papel que juega la teodicea en las religiones de salvación, dado que en aquellas religiones no negadoras del mundo, tales como el confucianismo, la idea de una teodicea resulta por cierto inútil.

El mundo que se le presenta al creyente es el mejor de los mundos posibles, y por lo tanto la religión confuciana dirige su curso hacia la mística contemplativa, no hacia la acción mundana transformadora.

Esto no quiere decir que no haya existido un cierto proceso de racionalización, sino más bien que dicho proceso ha seguido un curso diferente al que se puede observar en Occidente.

Si bien existen serias críticas sobre la selección de las fuentes de este estudio, lo importante que nos deja ver Weber con esta selección es cómo las máximas de acción propugnadas por Baxter tienen plena coincidencia con las propuestas por Benjamín Franklin, las que también son analizadas por el sociólogo alemán, y que son de carácter eminentemente laicas.

La teoría de la predestinación basa su eficacia en la idea de total desconocimiento por parte del sectario de su condición de salvado o condenado. El hombre, desde el mismo momento de su nacimiento, ya está destinado a la salvación eterna o a la condenación perpetua. No obstante, el miembro sectario desconoce su condición.

La angustia que provoca esta incertidumbre sólo puede ser paliada por el cumplimiento de una vocación o profesión. De tal manera, el sectario puede obtener ciertos indicios de su condición predestinada por medio del control de las pasiones.

A diferencia de otras religiones, donde la salvación puede ser adquirida por medio de la contemplación divina o la oración, en el caso del sectario puritano, la única forma de agradar a Dios es por medio de la acción transformadora del mundo en el mismo mundo.

El éxito de sus prácticas mundanas debe ser entendido como signo de salvación, de pertenencia al grupo de los elegidos. La ascesis puritana busca, entonces, por medio de la realización de una profesión y de máximas para la acción mundana, la consecución de la riqueza, la cual es en última instancia, la expresión de la gracia divina.

Weber alerta, no obstante, sobre el particular desarrollo de este proceso de racionalización de la fe religiosa. Una vez secas las raíces religiosas de estas prácticas devotas, sólo queda una forma de actuar que sopesa los medios para alcanzar los fines propuestos.

De esta manera, la racionalidad instrumental propuesta por esta forma de ascesis mundana entra en franca oposición con el discurso religioso. Se produce, en consecuencia, una paradoja característica de la modernidad. El discurso científico racional, utilizado en primera instancia por la religión para dar cuenta de las desigualdades entre mérito y destino, ahora empuja a la religión al ámbito de lo irracional, y se presenta como el discurso triunfante de la explicación del mundo.

Esto conduce a lo que Weber ha caracterizado como proceso de secularización. El carácter relacional del concepto de racionalidad elaborado por Weber es evidente siempre que toda acción orientada por valores será calificada de irracional desde la perspectiva de una acción racional con arreglo a fines.

Cuanto mayor sea el carácter de absoluto de dicho fin, más acentuado será su carácter irracional desde la perspectiva de una acción con arreglo a fines. Esta concepción sobre el carácter relacional de la racionalidad queda de manifiesto en el Excurso. Allí el propio Weber desarrollará su teoría sobre “el estallido de esferas”. La tesis principal del texto señala que en el mundo secularizado de la modernidad, no existe principio absoluto que pueda “unificar” la explicación por el sentido, motivo por el cual las esferas culturales de valor se autonomizan.

De allí se desprende una segunda tesis: el politeísmo de los valores, o sea, pluralismo de los valores últimos desde los cuales se racionaliza la acción de cada esfera. Es decir, no se puede hablar de una racionalidad, y mucho menos de una Razón a la manera iluminista, sino de muchas racionalidades.

Nos dice Weber: “Efectivamente, la racionalización y consciente sublimación de las relaciones del hombre con las diversas esferas de posesión interna y externa, religiosa y mundana, de bienes condujo a que se hicieran conscientes en sus consecuencias las específicas legalidades internas de cada esfera en particular y a que entraran por ello en aquellas tensiones mutuas que estaban veladas a la ingenua relación originaria con el mundo exterior”.

Cada una de las esferas (económica, política, estética, erótica, intelectual) posee legalidades internas.

El politeísmo de los valores se expresa en la imposibilidad de hallar un valor que regule todos los órdenes de la vida. Por el contrario, cada uno de ellos se regirá por un aspecto de validez distinto: la verdad será el criterio abstracto de valor específico que conduce la racionalización de la acción en la esfera cognitiva; la rectitud normativa hará lo propio en la esfera práctico-moral, y la autenticidad expresiva hará lo suyo en la esfera expresiva. Por lo tanto, a cada esfera de valor le corresponderá una forma de racionalidad propia y exclusiva.

El proceso de desencantamiento surge como consecuencia del proceso de racionalización ética de las religiones de salvación. Se produce, de hecho, un proceso de diferenciación de la esfera ético-religiosa y de la esfera mundana, en términos de la legalidad interna de cada una de ellas. Retomando entonces las palabras de Weber anteriormente citadas, se aprecia el carácter trágico del proceso de desencantamiento del mundo, en tanto que la racionalización ética de las religiones de salvación elimina la posibilidad de una racionalidad sustantiva que pueda regir todos los ámbitos de la acción.

He aquí entonces la emergencia de un nuevo politeísmo. Ya no hay racionalidad unificadora, sustantiva, que permita dar una explicación del sentido en todos los ámbitos de la acción del hombre sino que el hombre se encuentra sometido en medio de una situación donde debe ser consciente de la multiplicidad de racionalidades distintas, y de los múltiples postulados de valor.

Las grandes religiones universales recurren al discurso racional para dar una explicación, también “racional” del mundo y explicar la desigual distribución entre el mérito y el destino si bien en este proceso, la racionalidad sustantiva se fragmenta en distintas racionalidades (política, económica, estética, erótica, etc.) autónomas e incompatibles entre ellas. El elemento trágico de la modernidad se manifiesta en la incapacidad de estas racionalidades para dar respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia y de la acción del individuo a nivel trascendental.

Por ello, es posible afirmar que el desarrollo de Weber en su Excurso, se propone como intento demostrar cómo cada una de las esferas institucionalizadas de la cultura moderna entran en conflicto irreconciliable con las imágenes del mundo propuestas por las religiones de salvación. De tal modo, existe una contradicción profunda entre la racionalidad universalista de la teodicea y el racionalismo particular que rigen las esferas de la cultura moderna.

La evolución de los contenidos de las religiones de salvación, en tanto sistematización racional del estilo de vida lleva a una creciente racionalización religiosa que supone una orientación hacia valores religiosos internos, entendido como bienes de salvación.

De forma paralela, existe una racionalización de las relaciones sociales extra-religiosas, que se manifiesta en la posesión interna y externa de bienes mundanos en distintas esferas de acción institucionalizadas.

Con ello, las tensiones entre la religiosidad y el mundo se acentúan y se tornan evidentes. Lo que antes permanecía “oculto”, ahora se manifiesta en las específicas legalidades internas de cada esfera.

Las religiones de salvación desarrollaron, tal vez con ciertas variaciones, una ética de la fraternidad, cuyo objetivo era la superación del sufrimiento inmerecido. Su mandato final era, pues, la conformación de una fraternidad universal por encima de toda división social.

No obstante, Weber nos señala que tal ética de la fraternidad está destinada a entrar en conflicto con las estructuras y valores del mundo sociocultural. De hecho, tal como lo explicita el sociólogo alemán, el Excurso persigue como fin el mostrar claramente este conflicto.

Conflicto que es demostrado en cada esfera autónoma de valor. De esta manera, las religiones de salvación de la cultura moderna resuelven el conflicto por medio del rechazo del mundo y la devaluación de la cultura moderna. La religión, en su afán racional de encontrar un sentido al acontecer histórico, señala ahora al mundo como el lugar de la culpa, la corrupción y el pecado.

Por otro lado, muchos autores refieren a una idea metafórica de religión o formas analógicas de la religión dando cuenta de modalidades religiosas utilizadas por analogía en el campo profano, entre ellos se encuentran Thomas Luckmann con su idea de “religión invisible”, Arnaldo Nesti, con su “religión implícita”, Robert Towler, con su “religión difusa” o Raymond Aron con su “religión política”.

En cuanto a las definiciones funcionales de la religión, éstas se caracterizan por centrar su atención en la función que ejerce la religión en el conjunto del tejido social, en vez de intentar encontrar un contenido sustantivo.



Tal como afirma Luckmann<sup>313</sup>, “una definición funcional de la religión evitaría los prejuicios ideológicos acostumbrados y la estrechez. En el caso de la teoría weberiana, la referencia metafórica se encuentra presente en el concepto tan central del “politeísmo de los valores”, como referencia al pluralismo valorativo consecuente del individualismo ético.

La visión de Luckmann con relación a la religión es asimilable a la idea de “universo simbólico”, es decir, sistemas de significados socialmente objetivados que refieren al mundo de la vida cotidiana como también al mundo experimentado trascendentalmente.

Esta concepción de religión es la que le permite llegar a la idea de “religión invisible”, ya que la religión es entendida como una relación funcional entre el Yo individual y la sociedad.

Considerar a la religión por su contenido sobrenatural sería una estrechez; más bien sería necesario referir a la condición antropológica universal de religión. En una línea de pensamiento similar se inscribirá Niklas Luckhmann, para quien la religión cumple una función clara: realiza operaciones de reducción de complejidad en sociedades que se presentan como sumamente complejas.

En última instancia, para Luckhmann la misma idea de Dios refiere a la contingencia propia de lo social, motivo por el cual la divinidad puede ser entendida como elemento contingente creado a los efectos de llevar adelante operaciones de reducción de complejidad.

Dentro de los desarrollos recientes de la sociología, la tradición de pensamiento iniciada por el sociólogo alemán Niklas Luckhmann es una de las más relevantes siendo el primero en afirmar que aquello único con capacidad de sustentar lo social de manera autónoma será la comunicación.

Por lo tanto, la comunicación debe ser el punto inicial de toda reflexión social, dado que incluye en sí misma conceptos más limitados como acción social (Weber), forma social (Simmel), sistema estructurado de la acción (Parsons) o estructuración de la agencia (Giddens).

Luckhmann sostiene que el punto de partida de la teoría debe ser la consideración de sistema como diferencia, y ciertamente este punto de partida merece una explicación, en tanto que se sustenta sobre la paradoja fundacional por la cual el sistema es definido como la diferencia entre sistema y entorno, es decir, sobre la diferencia resultante de la diferencia entre sistema y entorno.

---

<sup>313</sup> LUCKMANN, *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Ed. Sígueme, Salamanca.

La explicación y clarificación de la paradoja se resuelve en tanto se comprenda que una distinción siempre señala una parte de la forma.

Resumiendo brevemente, es posible afirmar que el sistema (y por lo tanto, la comunicación) puede distinguirse con respecto a su entorno, por medio de la operación de comunicación, que siempre es una operación de diferencia.

En el entorno acontecen una multiplicidad de cuestiones, que sólo tendrán sentido para el sistema en tanto que él mismo pueda enlazar lo que sucede allí, y esto sólo será posible por medio de la auto-observación. De esta manera, la comunicación cuenta con la especificidad de ser capaz de enlazar el acto de comunicar o a la información.

Por ello se afirma que en la propia operación de comunicación se encuentra la autorreferencia (que refiere a la información) y la heterorreferencia (que refiere al acto de comunicar).

Tal como afirma Luckmann, “sea lo que sea la religión, siempre está destinada a construir formas en el medio del sentido”. Su visión, como es esperable, es crítica de las posturas subjetivistas o funcionalistas clásicas. Con ello, las teorías fundamentales de Weber y Durkheim son desestimadas, en tanto se mantienen en el nivel de la ontología o la analítica.

Como todo funcionalista, Luckmann advierte que preguntarse por “la esencia de la religión” es una cuestión sin sentido siendo más relevante analizar la función que ocupa la religión en el mundo contemporáneo.

Por ello, “la religiones son una función del sistema social global, y conservan así su relación con el ambiente de este último. El sistema religioso permanece, a pesar de la especificación funcional, como un sistema social en donde una multiplicidad de otras funciones deben ser satisfechas al mismo tiempo”.

Al analizar la religión, Luckmann considera que es posible identificar dos niveles: por un lado, la religión de las sociedades, cuya naturaleza es socialmente objetiva; y por otro lado, una religión de los sistemas psíquicos, de similar naturaleza. Lo relevante de tal distinción es que para el sociólogo alemán la conformación del sentido se lleva a cabo entre ambos procesos.

Ahora bien, ciertamente en el campo del sentido, la religión es más efectiva para la conformación del mismo que otros equivalentes funcionales. A las diferencias señaladas previamente, Luckmann agrega también, de forma correlacionada, las ideas de religión (como fenómeno social) y religiosidad (como fenómeno individual), si bien existen fuentes de religiosidad no sólo personales, sino también sociales.

Ambas formas forman parte del sistema y por ello, no son recíprocamente reductibles.

A la clásica idea de secularización, entendida de manera más amplia que la simple separación de la Iglesia y el Estado, Luckmann aplica su atención. Ciertamente, la religión no influye de igual manera ni tiene una función central tal como la ciencia, la economía o la política. Esto debe ser entendido como señal de secularización.

En este sentido, “la religión da sentido, determina un sentido pero con validez limitada. La función, pues, que la religión realiza, ya no es integradora, sino interpretativa, lo que significa que para los individuos representa un recurso de significados que permite imaginar unido lo que en realidad está dividido, absoluto lo que es relativo”.

Como todo sistema, la religión mantiene su funcionalidad autopoietica y autorreferencial, y por lo tanto logra construir por sí misma formas de comunicación simbólica.

Sin lugar a dudas la fe (fides) es el más efectivo de ellos en el ámbito de la religión, y al menos, en el ámbito cristiano, si bien es posible argumentar su efectividad en muchas otras denominaciones religiosas.

Luckmann introduce una teoría especial para comprender a la fe en el ámbito de la religión: su teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

La idea de una teodicea podría ser entendida, en última instancia, como un medio de comunicación simbólicamente generalizado, en tanto que ofrece un sustrato de mediación con Dios, y por lo tanto, configuraciones de formas muy diferentes.

Es justamente en la tendencia a la diferencia funcional donde los medios de comunicación previamente señalados verifican su eficacia. “Otros ámbitos funcionales de la sociedad también tienden, cuando se han desarrollado medios de comunicación simbólicamente generalizados y comienzan a obrar su efecto, a la diferenciación.

Ciertamente, la religión ocupa un lugar relevante en la dinámica de los sistemas, en tanto su función principal es poder representar aquello que no se encuentra representado. Es decir, el sistema religión debiera poder establecer una distinción capaz de diferenciar aquello indiferenciado, indeterminable. Con

ello, se sigue con la operación de reducción de complejidad propia de todo sistema, se espera reducir la contingencia propia del mundo.

Por ello, Luckmann afirma que Dios es “fórmula de contingencia”, es decir, intenta pasar de la instancia del “cómo” reducir complejidad en el ámbito del sentido, hacia una instancia del “quién” o “qué”.

La evolución sociocultural trae como consecuencia una mayor complejidad de los sistemas sociales. Ahora bien, la religión cumple con su función como subsistema, ya que si bien no logra hacer frente a las exigencias de la diferenciación funcional, encuentra instrumentos para seguir resistiendo, en tanto que logra determinar aquello indeterminable.

Por tanto, como afirma Luckmann, las condiciones sociales y los modelos culturales socialmente contruidos que dan forma a la subjetividad moderna de la cultura occidental, pueden ser legitimadas desde lo religioso, y esto partiendo del hecho de que nuestras sociedades están en un proceso constante de secularización y de interpretación racional y científica de la vida y existencia humana.

En este sentido, se puede afirmar que las estructuras sociales del mundo moderno están esencialmente secularizadas, aunque sus individuos no hayan perdido del todo aquella religiosidad básica que ha caracterizado la vida humana desde los tiempos remotos. Es decir, la secularización ha cambiado la naturaleza religiosa de la existencia humana, pero no la ha llegado a suprimir.

Luckmann entiende, en este sentido, por religión una parte concreta de la existencia humana, aquella que hace referencia a los últimos significados de la vida y de su trascendencia, aunque esos referentes últimos tienen sentido en la medida que se sitúan en el contexto de la vida real y cotidiana de los hombres. Es decir, no hay trascendencia sin inmanencia, y no hay fenómeno religioso sin individuos en sociedad.

Por tanto, la función básica de la religión consistiría en transformar los miembros de la especie humana en actores del orden social, por lo que habrá religión siempre que la conducta de los miembros de una sociedad determinada sea evaluable en sus acciones morales, por un principio de reciprocidad mutua con los demás miembros del entramado social.

Luckmann propone que todos los procesos religiosos se han de entender en el contexto de una construcción social determinada, donde la cotidiana realidad social y convivencial de los seres humanos es reconducida a otra dimensión o realidad que trasciende aquélla y la dota de sentido y significado.

Por tanto, cuando Luckmann afirma que la religión consiste básicamente en “construcciones sociales de otra realidad extraordinaria”, y que esas construcciones siempre están fundadas en “reconstrucciones comunicativas de experiencias de trascendencia”, en realidad afirma el carácter de la realidad social sostenida por la experiencia repetida por el encuentro del ser humano con sus propias limitaciones.

Estas experiencias subjetivas de trascendencia son universales, puesto que los seres humanos de todos los tiempos y culturas han tenido y continúan teniendo dichas experiencias.

Hoy en día, parece que predomina un cuarto tipo o arquetipo religioso identificado con la privatización de lo religioso en el ámbito puramente individual, evitando la justificación social del mismo.

Por tanto, la lógica de la realidad trascendente sufre una ruptura total en su relación ordinaria con el entramado social.

El producto final de estos procesos históricos de construcción social, conduce a una heterogénea experiencia del universo de lo sagrado, donde el mercado juega sus bazas, pero donde la mediación social ha dejado de ser el referente último para su manifestación y construcción comunicativa.

En definitiva, lo religioso ha desaparecido como modelo universal de justificación y enraizamiento social, y se ha convertido en un elemento definitorio negativo ante la imposibilidad de incorporarse a la construcción histórica de los nuevos modelos sociales.

Por tanto, como reconoce P. Berger, toda sociedad humana es “una empresa de construcción del mundo”, en la que el hecho religioso ocupa un lugar propio. La sociedad al final es un producto del hombre, de su actividad y de su propia conciencia.

La especie humana llega al mundo con una gran carencia de especialización, por lo que el proceso de adaptación y aprendizaje social y cultural resultan esenciales en su devenir y desarrollo posterior. Por tanto, las estructuras sociales encaminan al hombre hacia la construcción del mundo y a su instalación dentro de él.

De esta forma, tal y como sostiene Berger<sup>314</sup>, el mundo social constituye un verdadero nomos objetivo que nos es dado y que lo hacemos subjetivo y propio

---

<sup>314</sup> P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Trad. M. Monserrat y V. Bastos, Barcelona 1981.

mediante el proceso de interiorización. Pero así como en la Antigüedad ese nomos tenía al cosmos como elemento referencial último, en nuestras sociedades modernas esa arcaica cosmización del mundo social adopta ahora la forma de proposiciones científicas acerca de la naturaleza humana y del universo que nos rodea.

Por lo tanto, a partir de ese momento, la tendencia humana será proyectar ese orden construido y asumido hacia el universo en cuanto tal, produciendo una estabilización de las construcciones nómicas, por débiles que sean, y dando por asumido que dicha realidad nómica posee una fuente de estabilidad por encima de los esfuerzos históricos de los seres humanos.

Esta sacralidad del cosmos en referencia al hombre hace que éste no caiga en el terror anómico y se encuentre protegido y amparado por el orden sagrado del universo y de la realidad misma. Es la forma de estar en la exterioridad inevitable para el hombre desde una seguridad de significados y de horizonte suficientemente asentada.

Esa sacralidad implica la identificación de ese mundo humanamente significativo con el mundo en cuanto tal, por lo que la religión termina por implicar que el orden humano pueda ser proyectado en la totalidad del ser, concibiendo el universo como algo humanamente significativo.

La clave, por tanto, de la religión en la historia de las sociedades humanas ha sido su papel de legitimador y localizador de los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico; es decir, se trata de una legitimación que pretende relacionar la realidad humanamente definida con la realidad universal y última.

De ahí el permanente peligro de utilización de lo religioso como referente legitimador de realidades humanas como la del poder político, económico o, incluso, la del poder religioso de las instituciones sociales. Estos poderes e instituciones mundanas, cambiantes por su propia naturaleza, buscarán siempre el amparo legitimador y de perpetuidad que les ofrece la religión, en tanto que proceso de cosmización y estabilización por encima de las contingencias sociales.

En este sentido, los ritos religiosos y el enraizamiento de la religión en los intereses prácticos de la vida cotidiana de los hombres, hace de recordatorio a estos de que su vida en sociedad tiene un sentido y está sometida a un nomos de estabilidad; es decir, permite alejar al hombre del caos y de la anomia social, lo cual implica que las legitimaciones religiosas nacen de las actividades humanas, pero una vez asentadas y asumidas se vuelven sobre tales



actividades convirtiéndose en parámetros de transformación de tales actividades.

Por tanto, la religión sirve, en este caso, para mantener la realidad de un mundo socialmente construido sobre un nomos integrador de todas las situaciones en las que puede verse el hombre en su vida cotidiana.

Pero el que la religión esté arraigada en la actividad humana, no implica siempre que tenga que ser una variante dependiente de la historia concreta de una sociedad, sino que deriva de la realidad objetiva y subjetiva de los seres humanos y de sus vidas cotidianas, al margen de las estructuras de plausibilidad que ofrezcan las instituciones religiosas para su expansión y mantenimiento en el tiempo.

En expresión de Berger, toda sociedad es en última instancia “una congregación de hombres frente a la muerte” y el poder de la religión dependerá de la credibilidad que consiga de cara a dotar a los hombres de respuestas frente a esa muerte y caos al que los hombres se enfrentan como límites infranqueables, si bien, en determinadas circunstancias tales respuestas pueden terminar en procesos de alienación, donde la relación entre el individuo y su mundo se pierde para su conciencia de la realidad.

De esta forma, el individuo olvida que es partícipe de la construcción del mundo y de la historia, convirtiendo su mundo en un auténtico proceso cerrado y sin sentido. El problema es que el hombre alienado sigue produciendo un mundo propio a través de su actividad diaria que niega otro tipo de realidades y que finalmente termina por negar al propio individuo en su proceso socializador.

Por tanto, se puede afirmar que la religión plantea la presencia en la realidad de otros mundos ajenos a la realidad social cotidiana, conocido como fenómeno de mistificación de la realidad, proceso que protege a los creyentes de la anomia social, al tender a relativizar las instituciones humanas en el sentido de entenderlas y asumirlas como algo dado más allá de su existencia empírica en la historia de una determinada sociedad. En este sentido, como concluye Berger, la religión mistifica y refuerza la ilusoria autonomía del mundo humanamente producido, en la medida que mistifica y refuerza su introyección en la conciencia individual.

De este modo, a través de la alteridad de lo sagrado la alineación del mundo que el hombre construye termina de ratificarse y asentarse del todo.

La religación de una realidad concreta se proyecta sobre ella, bien en un sentido alienante respecto de la misma, o bien en un sentido relativizador, crítico y transformador. En ambos casos protege de la anomia social, aunque

mientras que el primer caso desenraiza a los hombres de su propia realidad social, en el segundo los devuelve a la realidad de la que parten con un nuevo significado sobre los contenidos de dicha realidad. Este segundo aspecto de las creencias religiosas, las convierte en elementos profundamente desalienantes respecto de la propia realidad vivida.

Como afirma Berger, “la gran paradoja de la alienación religiosa es que el propio proceso de deshumanización del mundo sociocultural tiene sus raíces en el deseo fundamental de que la realidad como un todo pueda tener un lugar significativo para el hombre”.

Estrada<sup>315</sup> sostiene que las creencias religiosas y filosóficas forman parte de sistemas metafísicos e imágenes culturales del mundo del hombre y constituyen cosmovisiones orientadoras que ofrecen un horizonte global a partir de la multiplicidad de saberes y especialidades, además de ofrecer valores y orientaciones que apelan, no sólo a la razón, sino también a los sentidos y afectos humanos.

Por tanto, las creencias y los diferentes saberes humanos responden a expectativas humanas que superan la racionalidad, dado que el ser humano es una realidad psicosomática que sirve de sustrato de la razón y sus construcciones teóricas y prácticas.

De ahí que, como afirma A. Cortina<sup>316</sup>, la única forma de normalizar y materializar el hecho religioso en nuestras sociedades sea asumiendo que una sociedad laica debe permitir crecer en su seno a aquellas creencias que cumplan los mínimos éticos requeridos, sin apostar por ninguna de ellas.

Al final, según el hombre viva la naturaleza como realidad final o ponga el acento en la relación interpersonal como referente último, dependerá de que nos encontremos ante un sistema de creencias de carácter cósmico, naturalista o personalista.

Pero todas ellas dotan al ser humano de una capacidad de inserción social evidente, es decir, se comportan como verdaderos agentes socializadores, puesto que permiten a los individuos insertar sus vidas en la realidad social, en el éthos social, con pleno sentido de su dignidad y finalidad última.

Por eso es muy difícil encontrar una sociedad sin un sistema de creencias y de prácticas que aporten a los hombres un significado y un significante dignos de protección.

---

<sup>315</sup> J. A. ESTRADA, J.A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid 2001, pp.29 y ss.

<sup>316</sup> A. CORTINA, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid 2001, pp.174 y ss.

Las creencias religiosas, se dice, fomentan la esperanza, relativizan los acontecimientos y permiten mantener abierta la historia para su transformación. Bien es cierto, que en muchas ocasiones ese distanciamiento de la realidad conlleva prácticas ajenas a los principios sociales de la dignidad humana y de los derechos fundamentales.

Cuando Zubiri afirmó que los elementos esenciales de la cultura occidental habían sido la Religión judeo-cristiana, la Metafísica griega y el Derecho romano, a los que podría añadirse la Ciencia moderna y la Tecnología contemporánea, estaba declarando un marco de contenidos esenciales a la forma de estar en el mundo.

El problema siempre ha surgido cuando cualquiera de estas instancias ha querido aislarse y comportarse de una forma autónoma. Lo fundamental en la estructura del fenómeno religioso está en que es una confrontación del hombre con la Realidad esencial; experiencia que se vive y expresa a través del pensamiento, la acción y la comunidad.

Como advierte Martín Velasco<sup>317</sup>, el desarrollo de un pensamiento, una cultura o una sociedad, que ha tomado conciencia de la autonomía del *éthos* social en relación con la religión, crea las condiciones para un sistema plural en el que muchos sujetos adopten como sentido último de la realidad la relación con una trascendencia bajo la forma de una fe filosófica, moral o religiosa.

Ahora bien, lo sagrado y lo ético designan dos mundos, dos ámbitos de la realidad en los que el hombre vive su relación con lo último de su existencia, con lo incondicionado y realmente valioso para él. En el primero, es cierto que el hombre experimenta una conciencia de gratuidad, mientras que en el segundo es el hombre el que se esfuerza por ser justo y alcanzar el bien.

Por eso son manifestaciones del ámbito de lo sagrado la adoración, la alabanza y el asombro, y lo son del ámbito ético el sentido del deber, la aceptación de la norma y la honestidad personal.

El filósofo lituano-francés E. Levinas<sup>318</sup>, afirma que el hombre necesita dar con el sentido de los sentidos, dar con el Otro más otro que cualquier alteridad. Sea como fuere, se nos describen tres tipos diferenciados de confrontarse con dicha realidad religada: la religiosidad mística, en la que la conducta moral se reduce a una predisposición para la religación, en un cierto quietismo moral; el de las religiones sapienciales o humanismos morales de cuño religioso; y el de

---

<sup>317</sup> J.MARTÍN VELASCO, *Religión y moral*, Isegoria, X, 1994, pp. 43-64, 52.

<sup>318</sup> Emmanuel LEVINAS, *Trascendencia e Intelligibilidad*, 2006.

las religiones proféticas que extraen conductas éticas precisas de su experiencia religiosa.

Todas estas formas religiosas podrían, incluso, aunarse bajo el término habermasiano de religiones anamnéticas, es decir, la experiencia que cualquier hombre puede tener en base a la rememoración de experiencias tenidas por diferentes comunidades desde tiempos remotos. En definitiva, como afirma Levinas, la experiencia irreductible y última del hombre no radica en la síntesis, sino en el cara a cara de los humanos y en su significación moral.

El teólogo P. Tillich habla que la moralidad es esencialmente religiosa, mientras que la religiosidad es esencialmente moral, es decir, el imperativo moral posee una irreprimible dimensión religiosa, por lo que, aunque la moral no tenga por qué depender de ninguna religión concreta para sustentar la vida social, conlleva en su misma raíz un sustrato religioso que se manifiesta en el carácter absoluto de tal imperativo moral.

Habermas, por su parte, reclama un mutuo reconocimiento para ambas tradiciones: la de la ilustración, que ofrece unos principios universales extraídos de la razón secularizada; y la de las religiones anamnéticas, que ofrecen el reconocimiento también universal de la dimensión sapiencial del ser humano. La religión a lo Absoluto permite transformar lo que ocurre, dar un sentido fáctico a la historia, y encontrar significado y validez a lo que no lo tiene por sí mismo.

Se trata de introducir sentido en la realidad y esto lleva a la ética, porque las religiones vinculan valores, los fundamentan y los ofrecen en un marco de universalidad, es decir, ofrecen un marco socializador desde un núcleo mítico que da sentido a la historia, y desde la potenciación del sentido utópico del hombre que intenta transformarla. En este sentido, las religiones, al menos, responden a preguntas existenciales inevitables, de una forma distinta a como lo hace la ciencia y la filosofía, por lo que mantienen el carácter misterioso del universo y del hombre.

En una sociedad secularizada y postindustrial como la actual, la religión sigue teniendo una función social: los ritos, el ámbito educativo y asistencial, el patrimonio cultural, artístico y folclórico, de ahí que, como afirma Estrada, el gran problema actual vuelve a ser la pregunta primigenia por lo Absoluto: despertar la conciencia de la contingencia humana y buscar esperanza en la realidad.

Por tanto, el sentido de Dios es el contenido esencial de lo religioso, y desde antiguo representar, constreñir o, sencillamente, sustituir al Absoluto por cualquier sistema de valores, modelos sociales o culturales, o ritos más o

menos folclóricos, es justamente deslegitimar lo religioso y desenrealizarlo, sacarlo fuera de la realidad.

En definitiva, lo único que materializa el contenido del hecho religioso es la pregunta por la experiencia última del ser humano. Como desarrolló magistralmente M. Eliade<sup>319</sup>, también los hombres sin religión comparten contenidos propios de pseudoreligiones y mitologías degradadas.

Todo ser humano está compuesto de contenidos y estructuras irracionales e inconscientes, y, precisamente, lo que hace la experiencia religiosa produce en el ser humano es hacer fructificar y abrirse hacia fuera de su propia existencia.

Por tanto, lo sagrado y lo profano son dos modos de estar en el mundo, dos situaciones existenciales y dos lecturas de la historia y de la realidad y como afirma A. Cortina<sup>320</sup>, la única forma de normalizar el hecho religioso en las sociedades actuales es asumiendo que una sociedad laica debe permitir crecer en su seno a aquellas creencias que cumplan los mínimos éticos requeridos, sin apostar por ninguna de ellas.

Las teorías de la secularización podrían mantenerse válidas como una explicación del cambio de posición de lo religioso durante la Modernidad y la Posmodernidad siempre que se admita un concepto estratificado de secularización. Ese concepto implica identificar diferentes niveles de secularización que pueden darse independientemente unos de otros, y que pueden avanzar a ritmos variados.

Estos niveles son la privatización de la religión, la diferenciación de la esfera religiosa respecto de otras esferas sociales (la política, la economía, el arte, la ciencia) y la disminución de los niveles de creencias y prácticas religiosas.

La creciente pluralización religiosa debe ponerse también en relación con las características de las sociedades posmodernas y globalizadas. En éstas, en efecto, se verifica la aparición pública de tradiciones religiosas reprimidas o de nuevos movimientos religiosos, así como también una diversificación del espectro religioso en razón de los movimientos migratorios. El carácter crecientemente diverso de las sociedades pone en cuestión la ubicación que ha de darse a lo religioso en el espacio público.

Desde la década de los sesenta-setenta del siglo XX existe una sensación de entrada en un nuevo tiempo histórico, el comienzo de una sociedad pos-

---

<sup>319</sup> M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Trad.L.Gil, Barcelona 1983, pp.23 y ss.

<sup>320</sup> A.CORTINA, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid 2001, pp.174 y ss.

industrial y pos-fordista, el nacimiento de la sociedad de la información o del conocimiento, y el comienzo de una verdadera revolución moral.

Desde entonces, el sector terciario se vuelve cada vez más dominante en la economía, los factores de producción, intangibles y tecnológicos, son cada día más importantes y la familia se vuelve cada vez menos tradicional. La globalización penetra por todas partes al tiempo que se generalizan ciertos problemas, también a escala global, como la pobreza, el desempleo crónico y el riesgo inminente de un desastre ecológico.

El pensamiento posmoderno es relativista que intenta mostrar una tolerancia universal y ecuménica, y su comprensión de culturas ajenas.

La sociedad moderna se caracteriza por la centralidad del futuro, y está basada en la posibilidad de su propia producción en el tiempo. La sociedad moderna es la sociedad de la inversión, de la planificación, de la organización en tanto que organización de la transformación. La creencia religiosa premoderna fue una creencia en la autoridad del pasado, la creencia política moderna es una creencia en la autoridad del futuro.

El paso del mundo de la heteronomía al mundo de la autonomía gira alrededor de la llegada de la conciencia histórica, es decir, del carácter productor del devenir.

La sociedad moderna adquirió la conciencia de que no hay nada en el orden humano que no provenga de seres humanos, oponiéndose de esta forma a la sociedad tradicional y religiosa, asentada sobre la autoridad del pasado, predominando el presente.

Otro elemento definitorio de la época es un hiper-individualismo que cuestiona el equilibrio entre lo individual y lo colectivo tal como se había entendido desde la Modernidad. El hiper-individualismo se caracteriza por un rechazo de los determinismos sociales, cada uno quiere construir libremente su identidad personal conformando lo que viene a denominarse una sociedad líquida, sin referentes ni referencias. La fluidez de un mundo en el que se borra la distinción entre la interioridad y la exterioridad, lo real y lo virtual, crea la ilusión de una propiedad ilimitada de sí mismo.

En relación con el proceso de hiper-individualización, la Posmodernidad puede ser leída como una radicalización de la Modernidad, al fin y al cabo, el proceso de individualización es un proceso moderno. En la mayor parte de la historia humana, la sociedad se ha impuesto sobre sus miembros, impidiéndoles que se desarrollaran como individuos.

La individualización que se produjo en la Modernidad no fue sólo el resultado de una ideología individualista, en ruptura con una ideología holista de las sociedades antiguas sino un mecanismo social que se transformó en el interior de la sociedad, de modo que el propio mecanismo pasó desde entonces por los individuos.

Desde la década de los setenta, el individualismo autoritario-normativo de la primera parte de la Modernidad viene siendo reemplazado por un individualismo liviano, hedonista y psicológico, que hace de la vida íntima el principal objetivo de la existencia. Este neoindividualismo, individualismo posmoderno o hiper-individualismo pregona la realización del individuo en la vida cotidiana, concretizando así el ideal liberal de la posesión de sí mismo.

Es por eso cierto que el liberalismo moderno sigue actuando detrás de esta lógica, el neo-individualismo no impide la continuidad del proceso de autonomización subjetiva de los seres humanos, sino que al contrario, es su manifestación más radical<sup>321</sup>.

Exaltando las diferencias y las singularidades, el hiper-individualismo está en las antípodas del humanismo que pone el acento sobre los denominadores comunes, sobre la común dignidad de todos los hombres. Los valores de lo privado tienden a penetrar en la esfera de lo público. La línea de demarcación que separa lo público de lo privado tiende a borrarse.

El repliegue hacia lo privado y la erosión de las identidades colectivas conduce a lo que Michel Maffesoli ha llamado neo-tribalismo. Desde mediados del siglo XIX se había estado produciendo en Europa un triple proceso de homogeneización nacional, institucional e ideológica, mientras la Modernidad se caracteriza por la homogeneidad del Estado nación, de las instituciones modernas y de un determinado sistema ideológico, la Posmodernidad se constata el regreso a lo local, la importancia de la tribu y el bricolage mitológico.

El regreso a lo local es el primer índice de heterogeneización de las sociedades, produciéndose un regreso en los discursos sociales, a términos como país, territorio, espacio, al tiempo que emerge un neotribalismo que reposa sobre la necesidad de solidaridad y de protección que caracteriza a todo conjunto social.

Finalmente, el bricolage mitológico implica no el fin de las ideologías, pero sí su transformación, adquiriendo la forma de pequeños relatos, propios de la tribu que los desarrolla mientras que los grandes relatos de referencia se particularizan y se limitan a un territorio determinado.

---

<sup>321</sup> LIPOVETSKY, *Virage culturel, persistance du moi*, 1990.



La heterogeneidad se reafirma con fuerza, reafirmación de la diferencia, de los localismos, de las especificidades lingüísticas e ideológicas, reunión alrededor de una comunidad de origen, real o mítica.

4. **Efecto Religioso de la Secularización: ¿Pluralismo y difuminación de lo religioso?**

Ninguna unidad política moderna es completamente uniforme desde el punto de vista cultural y religioso. De hecho, uno de los eventos que precipitó las transformaciones que dieron lugar a las sociedades modernas fue precisamente el de las guerras religión producidas por la diversidad religiosa europea.

Sin embargo, los Estados modernos se han basado en la ficción de la unidad. La reaparición de la cuestión identitaria en la Posmodernidad hace que el pluralismo religioso se vuelva ahora una realidad más acuciante.

La Posmodernidad se caracteriza por un resurgir de las reivindicaciones identitarias durante mucho tiempo acalladas por las tendencias uniformizantes del Estado nacional. La utilización de un paradigma teórico de secularización sobre una base estratificada, permite sostener que el pluralismo religioso y sus reivindicaciones públicas no suponen un desafío radical al paradigma.

Ni el primero ni las segundas cuestionan radicalmente la separación funcional de las esferas de lo jurídico-político y lo religioso, ni la privatización de la religión, aunque puedan exigirse ajustes en algunos casos para proteger, mediante una libertad pública formas de vida privadas.

El pluralismo religioso plantea la pregunta acerca de la forma de proteger la diversidad religiosa o, en otros términos, la libre elección religiosa de los ciudadanos.

La Posmodernidad es así la sinergia de fenómenos arcaicos y del desarrollo tecnológico. Esto justifica la explosión de religiones sincretistas como la Nueva Era o el incremento en las religiones orientales como el budismo que, orientadas a reforzar y potenciar el Yo personal, han encontrado el terreno propicio para su expansión en este marco de hiperindividualismo que gobierna este periodo de posmodernidad.

Este tipo de religiones por el contrario carecen de la potencia social como factor de cohesión y de movilización de masas que las religiones tradicionales al tiempo que vienen a favorecer aún más el carácter inmanente del hombre y por ende de la propia sociedad haciéndola más vulnerable y débil ante agentes

exógenos como los fenómenos de la migración o la globalización. En el plano político y social está relacionado con el incremento de los populismos y de un regreso a los nacionalismos.

Mientras Berger propone abandonar la teoría de la secularización, Jürgen Habermas niega que pueda hablarse del fin de la secularización, y prefiere hablar de sociedades pos-seculares, para el caso de aquellas sociedades que han sido sociedades secularizadas y en las que la secularización toma ahora un nuevo rumbo.

Hay que reconocer, admite el autor alemán, alguna debilidad de la tesis de la secularización, pero ella radica más bien en la obtención de conclusiones indiferenciadas sobre la extensión de la secularización. Sigue siendo cierta la secularización en el sentido de que las comunidades religiosas se van limitando cada vez más a su función de cura de almas, abandonando sus competencias en otras esferas sociales. Sin embargo, esta pérdida de función de la religión no se corresponde con una pérdida de relevancia de la religión ni en el espacio político y cultural de la sociedad, ni en la conducción de la vida personal. Hay un cambio de conciencia sobre el rol de la religión.

La interpretación de Habermas tal vez sea pertinente para las sociedades europeas, pero no es indudable que pueda extenderse como interpretación general de las transformaciones posmodernas de la religión.

Siguiendo a Marcel Gauchet, lo que se ha dado en llamar retorno de lo religioso es más bien una adaptación de la fe a las condiciones modernas y posmodernas de la vida social y personal que no implica una estructuración religiosa de la experiencia humana. Para el filósofo francés, en Europa hay un debilitamiento continuo de lo religioso mientras que una ola histórica de sentido contrario se mueve en el mundo islámico, en América Latina y en los Estados Unidos.

En mi opinión este debilitamiento religioso obedece a un debilitamiento social motivado por el proceso de secularización que ha favorecido una religiosidad inmanente, recluida al ámbito de lo privado, orientada a la potenciación del individuo y a su propio bien y no al de la sociedad ni al bien común, de ahí su poca visibilidad y presencia externa.

Esta debilidad social promovida por ese contexto religioso inmanente individualista como consecuencia del proceso de secularización se encuentra forzosamente complementada por una religión civil (la del propio Estado), necesaria para generar un marco adecuado de convivencia social y de estabilidad política y potenciar los lazos cohesivos necesarios que la religiosidad del individuo es incapaz de proporcionar.

Por tanto, es ésta (la religión civil), la que imbuida de los elementos hierofánicos, simbólicos y rituales viene a impregnar de sacralidad las esferas sociales y políticas, siendo la responsable de establecer los vínculos fuertes entre los individuos de una sociedad, cuya religiosidad inmanente vive encapsulada, sometida y controlada por la trascendencia de esa religión civil. Sin embargo, este contexto religioso actual choca de manera obvia frontalmente con sociedades que se mantienen enraizadas y dinamizadas por una religiosidad en la que predomina la comuna o comunidad sobre el individuo.

Además esta religión civil no siempre logra con éxito generar un marco de estabilidad, convivencia e integración social adecuada cuando en ella coexisten comunidades religiosas cuya percepción religiosa difiere sustancialmente no entre sí sino con la propia religión civil, lo que viene a favorecer un desencuentro social entre una percepción individualista y una percepción comunitaria.

La hipótesis de la religión invisible, formulada por Thomas Luckmann, opta por la idea de continuidad entre la Modernidad y la Posmodernidad, es decir, ubica las transformaciones religiosas del mundo contemporáneo en la línea de la radicalización de las condiciones históricas de la Modernidad.

Para Luckmann, las teorías clásicas de la secularización responden a las asunciones sobre la naturaleza de la religión hechas por los filósofos racionalistas de los siglos XVIII y XIX, y, por tanto parten de una base conceptual errónea ya que la religión no es una fase pasajera en la evolución de la humanidad sino un aspecto universal de la condición humana.

En la perspectiva luckmanniana, una descripción fenomenológica de las experiencias subjetivas de trascendencia revela tres niveles diferentes. Las trascendencias menores (pequeñas trascendencias del tiempo y el espacio en la vida cotidiana), las trascendencias intermedias (también de la vida cotidiana, ligadas a la presencia de otros seres humanos) y las grandes trascendencias (sueños, éxtasis, meditación, dolor extremo, confrontación con la muerte, que van más allá de la vida cotidiana).

Controlar las trascendencias menores es el ámbito de lo que generalmente se denomina magia; las trascendencias sociales corresponden al ámbito de la religión política; las representaciones colectivas que intentaban gestionar las grandes trascendencias son las únicas que han recibido convencionalmente el nombre de religión en sentido estricto. Las visiones del mundo en general, y sus núcleos religiosos contienen los tres niveles de trascendencia, aunque en proporción variable.

La forma social de la religión en la época moderna está marcada por dos rasgos sustanciales: el alto grado de especialización funcional de los campos públicos (economía, Estado) y el creciente pluralismo. La religión moderna es una religión privatizada y centrada en el individuo. Son precisamente estas características las que se radicalizan en la Posmodernidad.

La forma privatizada de la religión está caracterizada por la ausencia de modelos sociales obligatorios para la universal y persistente necesidad de experiencias de trascendencia de la vida humana y de la búsqueda de sentido a esa vida.

Esta privatización y subjetivación de los códigos de creencias es coherente con la tendencia al desplazamiento de lo religioso desde las grandes trascendencias a las trascendencias medianas de tipo político y, sobretudo, a las pequeñas trascendencias de la vida cotidiana. Las creencias religiosas se alejan de las grandes trascendencias, para centrarse en las pequeñas trascendencias constituidas por la autorrealización personal y las libertades individuales. Se trata de una nueva religiosidad basada en el indulgente y semiautónomo yo, de una solipsista moralidad de la autorrealización.

Danièle Hervieu-Léger<sup>322</sup>, haciendo una interpretación del pensamiento de Luckmann, dice que el cosmos sagrado de las sociedades industriales no se reduce sino que tiende a desplegarse en una nebulosa de pequeños relatos creyentes cada vez más desconectados de los grandes relatos administrados por las tradiciones religiosas instituidas.

Se desplaza así el acento de la teoría de la secularización del análisis clásico de la pérdida de plausibilidad de las creencias religiosas frente a la racionalidad hegemónica de la ciencia y de la técnica, a la identificación de las lógicas más complejas de la desregulación institucional de las creencias. La religión invisible no necesita de la mediación de ninguna institución.

Las derivas actuales del proceso de privatización religiosa profundizan en el sentido de la privatización de los comienzos de la Modernidad. Esta primera etapa en la privatización implicó que las creencias religiosas dejaban de formar parte de las cuestiones comunes de la polis, es decir, que era una elección de cada individuo decidir a qué conjunto de creencias religiosas se adhería.

La privatización de hoy va más allá, pues, ya no se trata sólo de que el individuo pueda elegir un conjunto de creencias de entre los múltiples conjuntos prefabricados que se le ofrecen, sino que él pueda directamente construir su

---

<sup>322</sup> Danièle HERVIEU-LÉGER, *Religion as a chain of memory*, Wiley, 2000.

propio conjunto de creencias, combinando de la manera que le parezca más adecuada los elementos simbólicos que fluyen a su alrededor.

La privatización de la que habla Luckmann se vincula al proceso de difuminación de las creencias. Las transformaciones contemporáneas de la religiosidad dan nacimiento a una religiosidad difusa, el universo religioso contemporáneo participa del carácter fragmentario, movedizo y disperso del imaginario de la época; se trata de un complejo mal articulado de diferentes tipos de creencias, que los individuos organizan en función de las situaciones concretas en las que se ven involucrados.

Esta religiosidad privatizada y difusa está además vinculada a un proceso de pérdida del monopolio religioso por parte de las comunidades religiosas organizadas. Este proceso se está dando, al menos, en el mundo cristiano.

En la perspectiva clásica de la secularización, lo que sucedía era que los símbolos y valores religiosos, que perdían reconocimiento social, se refugiaban en el seno de las comunidades religiosas. Ahora las comunidades religiosas organizadas pierden el monopolio de esos símbolos. Como consecuencia, se produce la liberación de un capital simbólico que circula por los intersticios de lo social.

Estos contenidos, antiguamente sólo religiosos, se amalgaman ahora con otros provenientes de interpretaciones más o menos exactas de la ciencia y las expectativas de la época. La religiosidad diseminada o difusa hace que el creyente circule entre diferentes visiones religiosas o incluso construya la suya propia como una especie de bricolaje.

Por eso, la religión desprendida del control de la comunidad religiosa organizada es fundamentalmente emocional y centrada en el bienestar del individuo, produciéndose así una reconfiguración pos-cristiana de la religión moderna<sup>323</sup>.

Como correlato de la pérdida del monopolio de las creencias religiosas cambian también las formas de organización de los grupos religiosos.

Yves Lambert insiste en una de las consecuencias más concretas del proceso de radicalización posmoderna, que lleva a los bricolajes, sincretismos e invenciones de la conciencia religiosa privatizada.

El pluralismo, el relativismo, el probabilismo y el pragmatismo, que son consecuencias del desarrollo científico, el deseo de libertad, la democracia, la

---

<sup>323</sup> José María MARDONES, *¿Hacia dónde va la religión?: posmodernidad y postsecularización*, Serie Realidad Religiosa, 1996, p. 130.

globalización y la creciente diferenciación funcional fomentan formas pluralistas, relativistas y ubicuas de religión.

En particular, la globalización profundiza la relativización de las religiones, en la medida en que sus respectivas verdades son incompatibles, y promueve la difusión internacional de ciertas creencias, el ecumenismo y las reinterpretaciones religiosas en sentido pluralista.

Sin embargo, y como una muestra más del carácter contradictorio de muchos de los procesos sociales contemporáneos, este desarrollo de una religión privatizada, difusa y desmonopolizada se produce al mismo tiempo que se hacen cada vez más fuertes las voces de ciertos grupos religiosos con pretensiones totalizantes que aparecen y se refuerzan las posiciones de algunos otros grupos neo-tradicionales y que toman forma algunos movimientos religiosos de masas.

Estos cambios en el proceso de secularización, aunque impliquen un alejamiento de algunas de sus características históricas, vienen a corroborar que el mismo continúa vigente<sup>324</sup>.

En la misma línea, la globalización sufrida suscita el particularismo deliberado, como antídoto contra la homogeneidad. Los macro-espacios de desposesión provocan un déficit de pertenencia que es colmado por micro-espacios de soberanía. Estas situaciones llevan a pensar cómo la Modernidad no sólo socava las estructuras de plausibilidad de los sistemas religiosos sino que también hace surgir nuevas formas de lo religioso<sup>325</sup>.

En condiciones de Posmodernidad, la religión asume formas nuevas y variadas, surgidas muchas de ellas de la transformación de las formas anteriores. Una primera forma religiosa a considerar es la religión light, un bricolaje religioso, formado a partir de elementos de diverso origen que circulan en el ambiente, que asume una forma altamente subjetivizada y difusa.

El lugar privilegiado de estas transformaciones es Occidente, y en concreto, Europa. En ningún otro lugar del mundo la religión se está volviendo tan invisible, en ningún otro lugar el reemplazo de las grandes trascendencias por las pequeñas trascendencias es tan fuerte<sup>326</sup>.

Un estudio empírico realizado a partir de datos obtenidos a fines de los años noventa confirma esta tendencia a la subjetivación y difuminación de las

---

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>325</sup> HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de la memoria*, Herder, 2005, p.12.

<sup>326</sup> H. KNOBLAUCH, *Europe and Invisible Religion*, *Social Compass*, 50, 2003, pp. 267-269.

creencias<sup>327</sup>. En una tipología de cinco categorías (religiosos, creyentes, escépticos, agnósticos, ateos), el escepticismo es la posición modal.

El bricolaje religioso se produce utilizando elementos de origen diverso. Una variedad de fuentes proveen el mercado religioso. Los grupos religiosos tradicionales ofrecen un producto que está claramente identificado como religioso aunque una porción creciente del mercado está ocupada por proveedores relativamente nuevos, que entraron en el mercado en décadas recientes, encontrándose las nuevas comunidades religiosas y los denominados Nuevos Movimientos Religiosos, cuya corriente más conocida es tal vez la denominada Nueva Era, destacándose por su éxito los movimientos de afirmación del mundo (world-affirming) triunfan sobre los movimientos de rechazo del mundo (world-rejecting).

Las nuevas comunidades religiosas son grupos que surgen como nuevas tendencias espirituales al interior de religiones históricas, tal es el caso de la corriente carismática al interior del catolicismo o del budismo zen.

Los Nuevos Movimientos Religiosos, por su parte, tienen su origen en los años sesenta en los Estados Unidos, en particular de California, su principal centro científico y tecnológico. El movimiento es importante también en Japón, otro centro de las nuevas tecnologías.

El carácter individual de las nuevas creencias es uno de sus elementos típicos. La religión posmoderna, ya sea producida por un bricolaje individual de elementos tomados de las religiones tradicionales se destaca por su fuerte énfasis en la experiencia personal y en la emoción.

Del mismo modo en que el proceso de secularización hace desaparecer antiguas formas religiosas y desarrollar nuevas formas de religiosidad privatizada, difusa y desmonopolizada, en los márgenes del escenario posmoderno se visualiza el fortalecimiento de grupos religiosos fuertemente aferrados a sus tradiciones dogmáticas que intentan una construcción política a partir de sus postulados teológicos.

Aunque desde el punto de vista cuantitativo estos grupos no sean altamente significativos, sí lo son si se tiene en cuenta que son sumamente activos y que su proyecto político se extiende a una reconfiguración total de las estructuras sociales.

Los datos empíricos parecían demostrar un retroceso continuo de la religión en la modernidad, irreversible e imparabile. Retomando en parte algunas de las

---

<sup>327</sup> BERICAT, *El fenómeno religioso, Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios andaluces, 2008.



ideas de Gogarten, surgirán dos respuestas, ambas procedentes del campo teológico protestante: una teología de la secularización, que pretendía buscar la manera de hablar de Dios de una forma secular, y una efímera teología de la muerte de Dios (Death-of-God-theology), que intentaba sostener un ateísmo cristiano. Como explica Richard Vinen, “fue una época en la que sociólogos, economistas y, en grado mucho menor de lo que suelen admitir, los historiadores creyeron en la eficacia de grandes modelos explicativos”. La secularización no entraba en contradicción con ninguno de ellos.

Por un lado, ni Estados Unidos, ni los países de asiáticos de industrialización tardía parecen demostrar que modernización y secularización vayan unidos, sino más bien al contrario, incluso, defensores del paradigma, como Peter L. Berger, han dado marcha atrás refiriéndose en la actualidad al fenómeno de la desecularización del mundo, con la excepción europea.

No en vano, en los años ochenta se produjeron diferentes movimientos de reafirmación religiosa, musulmanes, judíos y cristianos. Con una ideología comunitarista buscarán la revitalización religiosa de la sociedad frente al laicismo y una modernidad a la que descalificaban. Como ha señalado José Casanova, la religión se hizo pública en esa década, iniciada en 1979, con la revolución islámica iraní y el triunfo sandinista en Nicaragua.

A Casanova se debe una de las redefiniciones del paradigma de la secularización más sugerentes, centrada en el papel público de la religión en la modernidad. Observa que la religión ha estado, de una forma u otra, presente en la mayor parte de los conflictos de fin del siglo XX.

Es decir, estos sucesos políticos le permiten afirmar que se está produciendo una desprivatización de la religión contra la tesis mantenida por el canon secularizador. Según él, sólo el planteamiento de la diferenciación es acertado y es constitutivo de la modernidad.

##### **5. Traducción jurídica de la Secularización: Tolerancia y libertad religiosa**

La transición a través de la división del universalismo medieval a los estados modernos implicó tres cambios principales que abarcaron del siglo catorce al diecisiete.

El primero fue la emergencia y expansión gradual de la soberanía del estado, la consolidación del poder del estado dentro de un territorio definido en un estilo distintivamente diferente de la estructura pluralista de solapamiento de poderes y conflicto real.

El segundo fue el acontecimiento decisivo de la Reforma Protestante, mientras la soberanía desafiaba el universalismo político, la Reforma desafiaba el

universalismo religioso, provocando el debilitamiento de la Iglesia Católica como un actor político transnacional y el fortalecimiento de los emergentes estados nación.

Como consecuencia de la Reforma, la unidad de la Iglesia bajo la autoridad de un único Papa dio paso en muchas partes del norte de Europa a iglesias territoriales bajo las autoridades de una multitud de príncipes. El tercer factor fue la erosión sustancial de la concepción unificada de normas morales para dirigir y restringir la política y la guerra<sup>328</sup>.

En las sociedades modernas la institucionalización de la libertad moral trae aparejada la emergencia endémica del terrorismo con motivaciones morales. Su punto de partida es siempre el mismo y consiste en que en un grupo social se gestan dudas morales acerca de la legitimidad del orden social imperante porque este, desde su punto de vista, vulnera los criterios de la generalidad mutua.

El camino adoptado, abierto por la institución de la libertad moral, se abandona en el momento en que el cuestionamiento del orden existente paulatinamente se va convirtiendo en la puesta en duda de todas las reglas de acción existentes.

Entre los activistas políticos se empieza así a imponer la idea de que se puede adoptar un punto de vista moral desde el cual se pueden generalizar los intereses de todos los afectados potencialmente por la injusticia hasta un punto en el que toda regulación institucional debe considerarse injustificada.

El derecho a la libertad religiosa cuenta con una doble vertiente, por un lado, objetiva que demanda de los poderes públicos una neutralidad ideológica y religiosa que no podrá oponerse a una relación de cooperación de los poderes públicos con las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas; y, otra, subjetiva que se concreta en una autodeterminación religiosa que habrá de conllevar una consecuente opción de exteriorización de esas creencias religiosas con el único límite constitucional derivado de la observancia del orden público.

La Libertad religiosa es ante todo un derecho individual frente a los poderes públicos y frente a la sociedad que pertenece a la esfera de la intimidad personal y se protege frente a toda discriminación de carácter religioso. De lo que se infiere que este derecho implica la ausencia de consecuencia legal alguna frente al hecho de creer y practicar una determinada religión.

La separación entre la Iglesia y el Estado y el reconocimiento de la libertad religiosa es la solución que, con distintos matices, se ha ido abriendo paso en

---

<sup>328</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, p. 16.

el constitucionalismo europeo para hacer frente al problema del pluralismo religioso y, con ello, a la convivencia pacífica en una comunidad política en la que concurren distintas sensibilidades religiosas. De esta forma, el Estado protege la libertad religiosa de todos los ciudadanos y evita también identificarse con cualquiera de esas creencias.

Cuando se hace alusión al principio de neutralidad del Estado en materia religiosa y, con independencia de que se haya previsto como un valor fundamental del Estado (tal es el caso del ordenamiento francés) o no (en los ordenamientos alemán o español) se está haciendo referencia al modo en que deben discurrir las relaciones entre el poder público y los particulares en el ámbito de la libertad religiosa.

La Constitución eleva la libertad a la categoría de valor superior del ordenamiento jurídico, identificándose, así, esta dimensión inherente a la dignidad de la persona humana de una forma unitaria, la libertad.

Más tarde, al desarrollar los derechos fundamentales y las libertades públicas, enumera diversas libertades, comenzando esta especialización por la libertad ideológica y religiosa.

No existe, ciertamente, contradicción entre ambas denominaciones pues, la libertad es única, aunque para garantizar aspectos concretos de la misma se hace especial hincapié en aquellos que, por vicisitudes históricas o por exigencias actuales, han merecido una protección específica y, en consecuencia, una mención especial. Esta especialización de las libertades, como recuerda Jellinek<sup>329</sup>, comienza, precisamente, con la libertad religiosa o de conciencia.

Las circunstancias históricas concretas que motivaron la quiebra religiosa de la Cristiandad medieval, en los albores de la Edad Moderna, como consecuencia de las doctrinas reformadoras protestantes, tuvieron unas consecuencias políticas concretas, que se tradujeron en la entronización del principio de confesionalidad del Estado y la adopción de un régimen de intolerancia religiosa, que condujo a la persecución de los súbditos que profesaban cultos disidentes de la religión oficial.

Esta política religiosa de los Estados europeos trascendió del ámbito interno de cada uno de ellos para convertirse en un conflicto entre Estados, las llamadas guerras de religión de finales del siglo XVI y principios del XVII que si bien tuvieron causas parcialmente religiosas, estas derivaron en el surgimiento de los intereses de las facciones y en parte de los motivos inherentes a la

---

<sup>329</sup> *La Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*, trad. de A. Posada, Madrid, 1908.

formación de un Estado nacional fuerte, que concluirá con la Paz de Westfalia (1648)<sup>330</sup>.

La Paz de Westfalia (1648), corolario de la guerra de los Treinta Años, fue de trascendental importancia no sólo para el futuro religioso de Europa, sino para la conformación del sistema de Estados nacionales. Con este tratado la Iglesia Reformada (calvinista) pasó a ser la tercera religión reconocida, junto con el catolicismo y el luteranismo. La paz de Westfalia extendió a toda Europa el principio cuius regio, eius religio que regía en Alemania desde la paz de Augsburgo y al que siguió un periodo de fortalecimiento del poder real, y de consiguiente debilitamiento de los vínculos feudales.

La paz de Westfalia supuso un cambio respecto de la situación anterior, ya que a quienes pertenecieran a alguna de las tres iglesias admitidas se les reconocía el derecho a seguir profesando la fe que tenían en el *annus decretorius* (1624), incluso si no era la del príncipe territorial.

Para los demás cristianos, se mantenía el *ius emigrandi*, y se incorporaba una cláusula de tolerancia para su culto privado. Esta tolerancia se fue ampliando sucesivamente.

El orden Westfaliano, simbólicamente relacionado con el Tratado de Westfalia sirvió para contener las consecuencias político-militares de la división religiosa de Europa y tuvo un impacto más prolongado en el tiempo sobre la era moderna de la política, produciendo una concepción de orden internacional que tenía un carácter secular y soberano en el que se destacan a los estados como entidades políticas soberanas y autónomas.

Precisamente, como reacción a estos hechos surge la doctrina de la tolerancia, los tratados de paz con cláusulas de tolerancia para los disidentes y, en definitiva, la defensa, dentro de la unidad religiosa de cada reino, de un *status* de tolerancia para los disidentes.

La doctrina de la tolerancia conducirá al reconocimiento del derecho de libertad religiosa o de conciencia, si bien, su proclamación oficial corresponderá a la colonia americana de Virginia que, en su Declaración de Derechos de 1776, reconoce “que la religión, o los deberes que tenemos para con nuestro Creador, y la manera de cumplirlos, sólo pueden regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza y la violencia; en consecuencia, todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión de acuerdo con el dictamen de su conciencia”.

---

<sup>330</sup> Henry KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la Tolerancia en la Europa moderna*, Alianza Editorial, 1987, p.112.

La tolerancia consagrada en este texto tenía nuevamente un objetivo instrumental, lograr la paz en un contexto de conflictos religiosos. Esta situación era vista como una solución provisoria y de compromiso, hasta que pudiera restablecerse la unidad religiosa cristiana. La misma idea de tolerancia limitada apareció en los territorios ingleses.

La libertad es un derecho innato e inalienable pero para evitar que se convierta en un concepto genérico y abstracto, se concreta y se pone especial énfasis en algunas manifestaciones de la libertad: la libertad religiosa o de conciencia, la libertad de prensa, la libertad política.

Es evidente que estas menciones obedecen a su ausencia en épocas inmediatamente anteriores.

El contexto histórico, social y político determina la aparición de las primeras libertades individuales especializadas. Pero, esta especialización no supone la quiebra de la unidad de la libertad, sino simplemente la mención de aquellas manifestaciones más significativas que, en un momento histórico determinado, han demandado una protección jurídica especial como consecuencia de su reciente privación o la amenaza de su agresión.

Durante siglos las creencias religiosas han constituido un elemento conformador de la vida cultural de un pueblo, revistiendo el carácter de institución política. El individuo, como miembro de esa comunidad, tiene el deber cívico de profesar esas creencias; no hay esferas de libertad individual que autoricen la profesión de creencias contradictorias con las propias de la comunidad.

Esto significa que la concepción de la vida, la cosmovisión, es uno de los elementos identificativos de cada comunidad, que se expresa a través de un conjunto de creencias, costumbres, tradiciones, etc., legados por los antepasados, que constituyen la vida tradicional de un pueblo, es decir, su propia cultura. Entre esos presupuestos culturales se han encontrado tradicionalmente las creencias religiosas.

El reconocimiento de la libertad religiosa, como un derecho innato e inalienable, amplía el ámbito de los titulares de estas creencias. Además de las creencias comunitarias, se reconoce al individuo el derecho a elegir sus propias creencias.

Ello posibilitará, en principio, que el Estado, como expresión de la comunidad política, pueda ser confesional, es decir, pueda asumir unas creencias determinadas y, al mismo tiempo, reconozca el derecho a disentir, es decir, el derecho de cada ciudadano a tener sus propias creencias religiosas.

Este monismo comunidad-individuo, en el plano religioso, no ha desaparecido plenamente en la actualidad, pero se ha visto manifiestamente superado por la

instauración del dualismo, cuya expresión más plena se encuentra en el principio del separatismo y su progresiva implantación en numerosos Estados.

Tal vez, el antecedente más significativo del separatismo Iglesia-Estado lo constituya la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos de América (1791), en la que se establece una expresa prohibición al Congreso: “El Congreso no hará ley, alguna por la que se establezca una religión”. Se establece, así, la prohibición de que el Estado asuma como propia una confesión o grupo religioso determinado, pero no significa que el Estado, en cuanto expresión del sentir común de la comunidad, excluya totalmente de su acervo ideológico las creencias religiosas.

El separatismo en la Constitución americana es compatible con la referencia al “Dios de esa naturaleza” o al “Creador”, así como a manifestar la “absoluta confianza en la protección de la Divina Providencia”.

El Estado secularizado es un régimen de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y no por elementos religiosos. Por eso el Estado secular surge realmente cuando esta soberanía ya no es sagrada, sino popular.

Seguramente este vaciamiento de la democracia liberal como consecuencia de la acentuación de su carácter procedimental es más evidente en aquellos Estados que se habían embarcado en proyectos colectivos fuertes, como es el caso de Francia. De ahí tal vez la insistencia de Gauchet sobre el punto.

La idea del Estado mínimo, que deja en manos de la sociedad civil la determinación de los objetivos colectivos y del modo de conseguirlos, ha estado históricamente presente en los Estados Unidos, y probablemente por ello a nadie causa sorpresa la intervención de las iglesias, típicos actores de la sociedad civil, en la definición de los proyectos colectivos.

El liberalismo norteamericano quiere proteger a los individuos contra el Estado, y por eso la libertad religiosa es el valor principal a salvaguardar, incluso en los espacios públicos. Una interpretación puramente liberal de la separación, como es el caso de los Estados Unidos, se liga a la existencia de un Estado-árbitro, que garantiza las libertades de religión, de asociación, de enseñanza, etc., y deja actuar libremente a los miembros de la sociedad civil, reduciendo su rol al de un gendarme; es la concepción del Estado mínimo<sup>331</sup>.

Por su parte, el comienzo de la Modernidad europea estuvo marcado por las guerras de religión que siguieron a los diferentes movimientos de Reforma protestante. Rota la unidad religiosa europea y ante la nueva situación de inestabilidad derivada de la convivencia de diferentes grupos cristianos que

---

<sup>331</sup> Guy HAARSCHER, *La laïcité*, París, PUF, 2005, p. 80.



luchaban entre sí, se hizo necesario tejer soluciones de compromiso que evitaran las luchas entre los grupos en pugna. El compromiso adoptado pasó por otorgar ciertos márgenes de tolerancia a las religiones disidentes, es decir, a las religiones diferentes de la que profesaba el príncipe territorial.

Este estatuto de tolerancia fue el paso previo a la aparición del régimen de libertad religiosa<sup>332</sup>.

Entre los humanistas fue apareciendo la idea de que la tolerancia religiosa era la mejor manera de evitar la guerra y la violencia, hasta reencontrar la perdida unidad cristiana occidental. En cualquier caso, la tolerancia religiosa habría de ser una solución provisoria. Erasmo de Róterdam defendió la tolerancia, pero sólo como un medio para asegurar la paz entre los cristianos.

Otros autores defendieron la libertad religiosa con criterios de estabilidad política, por ejemplo, para Juan Bodino, el fortalecimiento del naciente Estado nacional requería de la paz social y para conseguir esto el ideal habría sido el de la uniformidad religiosa. Sin embargo, dado que en las circunstancias del momento no era posible lograr tal uniformidad, era preferible tolerar a los distintos grupos y evitar la guerra entre facciones.

La aparición y posterior expansión de la tolerancia religiosa fue el resultado de una dinámica en la que intervinieron tres vectores esenciales, primero, el deseo de reunificar a la cristiandad y la necesidad de encontrar una solución provisoria hasta lograr la reunificación; segundo, las necesidades organizativas del Estado moderno, en donde la oportunidad política y las necesidades promocionales de tipo económico favoreció la pluralidad religiosa y con ella la decisión de promover un régimen de tolerancia religiosa<sup>333</sup>; y tercero, la idea de que las opciones religiosas son una decisión del individuo.

El escritor político más influyente a favor de la tolerancia fue John Locke. En un primer momento, en sus *Essays on the Law of Nature* Locke se mostraba claramente intolerante, y reconocía al magistrado civil un poder absoluto para regular todos los aspectos externos de la religión, que caían dentro de lo indiferente, es decir, no regulados expresamente por la ley de Dios. En su *Essay Concerning Toleration* Locke fue flexibilizando su postura al tiempo que ampliaba la lista de actos que se consideraban internos, y por lo tanto, exentos del poder civil.

Las ideas del autor que se han hecho clásicas son las que aparecen en su obra *A Letter Concerning Toleration*, en la que Locke considera que las iglesias son

---

<sup>332</sup> J.M. Martínez DE PISÓN, *De la Tolerancia religiosa a la Libertad de Conciencia: un viaje inconcluso (siglos XVI-XXI)*, 2001, p.24.

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 219.



sociedades voluntarias de hombres, unidos por acuerdo mutuo, con el fin de rendir culto público a dios. Si en la formación del contrato social los hombres renuncian a ciertos derechos naturales a favor de la voluntad de la mayoría, al formar una iglesia, en cambio, los hombres no renuncian a ningún derecho natural.

Sin embargo, aunque la tolerancia impida la persecución por razones religiosas, tanto por parte del Estado como entre las iglesias entre sí, no impide que el Estado fomente algún credo en particular. De hecho, Locke aunque reconoce la libertad de opinión en materia religiosa y la libertad de culto y no cuestiona el modelo protestante de iglesia de Estado, no reconoce un derecho a vivir conforme a las propias creencias, cuando éstas entren en conflicto con alguna decisión del magistrado.

En este sentido la tolerancia que promueve Locke no es ilimitada sino que incluye tres excepciones, no se puede tolerar a los grupos peligrosos para la sociedad, se impide el reconocimiento de la tolerancia a los ateos, ya que al no creer en dios no se sienten sujetos a las promesas, pactos y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana y, finalmente, no pueden reclamar la tolerancia religiosa los que, al entrar en una iglesia, se someten al servicio de un príncipe extranjero, lo que obviamente excluye a los católicos del ámbito de tolerancia.

El siglo XVIII vio un renacimiento de la idea de tolerancia. Los monarcas ilustrados promovieron, a comienzos de este siglo, una política de tolerancia. Según Émile Poulat<sup>334</sup>, la tolerancia en el sentido moderno nació cuando fue evidente que no era posible resolver la cuestión protestante del mismo modo en que había sido resuelta la cuestión albigense, y que el conflicto confesional exigía una solución política ante la ausencia de una solución religiosa. En este proceso histórico, la verdad, tal como la entendía la Iglesia Católica, se devaluó en beneficio de la libertad, el Estado moderno ganó terreno junto con la conciencia moderna.

El respeto de la conciencia individual es en realidad una manifestación de un criterio más amplio, que es el de la imposición de límites al poder estatal. Se trata en definitiva de deslindar el poder coactivo del derecho, del ámbito privado y no coercible de la moral del individuo.

---

<sup>334</sup> Emilie POULAT, *Traité de droit français des religions*, Francis Messner, Pierre-Henri Prélôt, Jean-Marie Woehrling (éds.), Paris , Litec, 2003, XVII+1317 p. (bibliogr., index) (coll. « Traités du Juris-Classeur »), pp. 281-288.

Sin embargo, existen diferencias importantes entre un Estado religioso que tolera a algunos grupos disidentes y un Estado secular que garantiza la libertad religiosa para todos los ciudadanos. Tolerar es aceptar, por razones de conveniencia o de oportunidad, una creencia que se entiende equivocada y digna de reprobación mientras que garantizar la libertad religiosa es permitir que cada individuo o grupo elija y profese ciertas creencias sin que la sociedad política formule un juicio de reproche sobre esas creencias.

El concepto de tolerancia ha sido explicado por la filosofía analítica del derecho contemporáneo como una relación entre dos sistemas (un sistema normativo básico y un sistema normativo justificante). Los valores ínsitos en el sistema normativo básico llevan en sí una tendencia a prohibir determinado acto, sin embargo, por otras razones (por ejemplo, de tipo prudencial) que corresponden al sistema normativo justificante se permite el acto que había tendencia a prohibir.

Utilizando estos conceptos de la filosofía del derecho se puede decir que la tolerancia religiosa tal como se forjó en los siglos XVI-XVIII implicaba un sistema normativo básico estatal como sistema político-religioso. En virtud de este sistema, el Estado promovía una determinada religión, que imponía a los miembros del cuerpo político, imposición que se daba, precisamente, por mandato del sistema normativo básico religioso.

Históricamente, la tolerancia religiosa fue el paso previo al reconocimiento de una plena y verdadera libertad. Esta libertad sólo fue posible cuando el Estado dejó de considerar a ciertas creencias religiosas como cargadas de desvalor, es decir, cuando el Estado dejó de considerar valiosas ciertas creencias religiosas por encima de las demás.

La libertad religiosa sólo fue posible cuando la secularización de las instituciones estatales avanzó lo suficiente como para permitir que el Estado dejara de implicarse en la defensa de un estilo religioso de vida, por encima de otras formas de vida religiosas o no religiosas.

La tolerancia conlleva la tutela de un ámbito de libertad en el sentido de no coacción aunque no significa igualdad de los individuos ya que los individuos que pertenecen a la confesión oficial estarán siempre en posición de ventaja, y mucho menos significa neutralidad estatal.

La verdadera libertad exige la neutralidad estatal en materia de religión, es decir, la secularización del Estado. Si la libertad religiosa es la consagración jurídica de la privatización del fenómeno religioso, la neutralidad del Estado es la consagración jurídica de la autonomización de la esfera política respecto de la religión. Esta autonomización se produjo, a partir del siglo XVIII.

La organización política y jurídica resultante de ese proceso de secularización fue el Estado secular, es decir, el conjunto de constituciones, procedimientos, valores, principios y derechos del Estado liberal y democrático<sup>335</sup> en donde la negatividad, la individualidad y la universalidad son características de las primeras formulaciones del derecho comunes a la generalidad de los derechos reconocidos por el Estado liberal.

Para el liberalismo clásico de John Locke en su Carta sobre la tolerancia, la libertad de conciencia incluía la libertad de manifestar las creencias religiosas, pero no conllevaba una obligación de ajustar el derecho a esas creencias mediante medidas excepcionales, cuando había un conflicto entre una ley que servía al interés general y una prescripción religiosa.

Para los liberales de estricta observancia de nuestros días, en una postura similar a la de Locke, reconocer excepciones al derecho común por motivos de religión es violentar la igualdad ante la ley. Si las creencias religiosas pertenecen al ámbito estrictamente privado de las opciones de vida, no es legítimo invocarlas en la esfera pública para eximirse de los deberes que el ordenamiento jurídico pretendidamente neutral del Estado liberal impone.

Así, es acorde con una perspectiva liberal el sostener que en una democracia constitucional el cumplimiento de los deberes que la ley impone no puede ser dejado a los escrúpulos morales de cada individuo.

Jürgen Habermas plantea que la libertad religiosa, así como los derechos culturales, han de servir para garantizar a todos los ciudadanos un acceso igualitario a las comunicaciones, tradiciones y prácticas que esos mismos ciudadanos consideran necesarias para el mantenimiento de su identidad, y en ningún caso debería llevar a la consagración de derechos especiales de excepción.

La libertad religiosa y los derechos culturales han de ser entendidos como derechos subjetivos de los ciudadanos, que garantizan su identidad personal. Además, la coexistencia en igualdad de derechos no ha de conducir a la segmentación, sino que requiere la integración de los ciudadanos en el marco de una cultura política compartida.

La excepción frente al derecho estatal común, en cambio, encaja en los modelos que proponen una modulación de la ciudadanía en función de la pertenencia cultural. La forma más evidente de excepción en el ámbito de lo

---

<sup>335</sup> Peces BARBA, Fernández GARCÍA, De ASÍS y ANSUATEGUI, *Historia de los derechos fundamentales, Tránsito a la modernidad*, Dykinson ed., 1998, p. 320.

religioso es la objeción de conciencia. Ésta funciona como una válvula de escape del sistema jurídico, que tiene la función de permitir la discrepancia frente a determinadas obligaciones jurídicas, sin necesidad de desobedecer al derecho.

El ajuste del derecho a las formas de vida religiosas mediante mecanismos de excepción procede de la constatación de que las normas de aplicación general pueden, en ciertas circunstancias, resultar discriminatorias respecto a personas que tienen características físicas o culturales particulares.

Según Charles TAYLOR, el proceso histórico de la moderna secularización empieza como un proceso de reforma secular interno dentro del cristianismo latino en su intento de espiritualizar lo temporal y de sacar la vida religiosa de perfección de los monasterios, es decir, como un intento de secularizar lo religioso. Estos movimientos medievales de reforma cristiana establecieron ya los modelos básicos de secularización que serían más tarde secularizados por la Reforma Protestante y por la Revolución Francesa.

El camino protestante de secularización, que obtuvo su paradigmática manifestación en la zona cultural calvinista anglosajona, particularmente en los Estados Unidos se caracterizó por la difuminación de fronteras y por una influencia mutua recíproca de lo religioso y lo secular en el sentido de hacer lo religioso secular y lo secular religioso.

Este modelo de secularización no implica necesariamente el rechazo de la religión sino todo lo contrario, desde la Revolución Americana hasta nuestros días, los procesos de cambio social radical y la modernización secular han estado a menudo acompañados por grandes despertares y por crecimiento religioso.

El camino Católico-Francés-Latino, por el contrario, toma la forma de laicización marcado básicamente por una dinámica antagonista clérigo-laico y eclesiástico-político en donde las fronteras han sido muy separadas, con el propósito de contener, privatizar y marginar todo lo religioso, mientras se le excluye de cualquier presencia visible en la esfera pública secular.

Cuando tuvo lugar la secularización de los monasterios primero durante la Revolución francesa y más tarde en las subsiguientes revoluciones liberales, el explícito propósito de derrumbar los muros de los monasterios no era traer lo religioso a lo secular sino más bien laicizar aquellos lugares religiosos, disolviendo y vaciando sus contenidos religiosos y haciendo a las personas religiosas, mojes y monjas, civiles y laicos antes de introducirlos en el mundo, ahora concebido como un lugar simplemente secular vaciado de significado religioso y de símbolos religiosos.

Esto podría bien servir como la metáfora básica de todas las narrativas de substracción de la modernidad secular que tiende a comprender lo secular como el espacio que simplemente deja atrás cuando la realidad se vacía de religión<sup>336</sup>.

Hay muchas variedades de secularismo (Kemalismo Turco, la laicidad francesa, el secularismo americano judeo-cristiano) representando cada uno el establecimiento de un marco diferente de relaciones entre la política y la religión que han tenido que ser establecidos y renegociados a través de leyes, prácticas y relaciones sociales, incluido relaciones internacionales.

Es necesario destacar la irrelevancia que la supuso tras el establecimiento del orden westfaliano para el poder político.

La mayoría de los países han llegado a una libertad de religión negociada democráticamente. La lección de Europa occidental, por tanto, no yace en la necesidad de un muro de separación entre iglesia y estado sino en la constante construcción y reconstrucción política de la doble tolerancia.

De hecho, es únicamente en el contexto de la doble tolerancia que el concepto de separación de iglesia y estado tiene un lugar en el moderno vocabulario de la democracia europea occidental.

Hay un extenso cuerpo de literatura que sostiene que muchos aspectos claves de la democracia están carentes en la tradición islámica. La carencia de separación entre religión y el estado es visto como procedente de la autoridad espiritual y militar fusionada en el profeta Mahoma.

Todas las principales religiones del mundo están hoy en día implicadas en luchas sobre la doble tolerancia. En las primeras décadas de su independencia tras la segunda guerra mundial, India e Israel estuvieron bajo la hegemonía ideológica y política de partidos y líderes políticos seculares.

Occidente debe modificar su concepción bien retrocediendo en el tiempo y buscando recursos en la diversidad de su pasado o bien prestando atención a otras concepciones de secularismo y modelos de relación religión-estado desarrollados fuera de occidente.

El modelo desarrollado en el subcontinente, especialmente en la India, proporciona una posible concepción alternativa que debería ser examinada por occidente y aprender de ella<sup>337</sup>.

---

<sup>336</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, pp. 28-29.

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 74.

La concepción de secularismo dominante en occidente adopta dos formas distintas, una inspirada en una versión idealizada del modelo de separación americano y el otro en una versión idealizada del modelo francés.

El modelo idealizado americano interpreta la separación como exclusión mutua, ni estado ni religión tienen intención de interferir en el dominio del otro y de la que se cree necesaria para resolver conflictos entre diferentes denominaciones cristianas, garantizar algunas medidas de igualdad entre ellos y lo más crucial para proporcionar las libertades individuales y para establecer y mantener sus propias asociaciones religiosas.

La exclusión mutua es necesaria inicialmente para la libertad religiosa y luego para las demás libertades de los individuos. Esta estricta o perfecta separación debe tener lugar en cada uno de los tres niveles, a) fines, b) instituciones y personal y c) política pública y en la ley.

Los niveles a) y b) hacen el estado no teocrático y no establecen religión, mientras que el nivel c) asegura que el estado no tiene ninguna relación ni positiva ni negativa con la religión. El Congreso simplemente no tiene poder para legislar sobre cualquier materia perteneciente a la religión.

Esta no interferencia se justifica en el terreno dentro de su dominio privado.

De esta forma, la libertad que justifica la exclusión es libertad negativa y está estrechamente vinculada con la privatización de la religión. Este modelo de secularismo anima en la parte del estado a un respeto pasivo por la religión y es sensible únicamente a algunos aspectos de dominación interreligioso e intrarreligioso<sup>338</sup>.

El modelo idealizado francés interpreta la separación diferentemente, el estado se separa de la religión en niveles a) y b, no en c), retiene el poder para interferir en la religión mientras que la religión es desposeída de cualquier poder de intervenir en cuestiones de estado, es decir, se trata de una separación unilateral.

El estado puede interferir en religión para dificultar o suprimirla o incluso para auxiliar a la religión pero en todos los casos únicamente para asegurar su control sobre la religión.

La religión se convierte en un objeto del gobierno y de la ley en términos dictados por el estado.

Esta concepción surgió del deseo de contrarrestar el excesivo dominio de la iglesia, incentivar el desprecio por la religión y asegurar la dominación del

---

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 74.

orden secular respecto al religioso. Esta visión la hace indiferente a aspectos de dominaciones interreligiosos e intrarreligiosos<sup>339</sup>.

Ambos modelos occidentales de individualismo secular (liberales y republicanos) presentan dificultades para hacer frente a religiones orientadas a comunidad tales como el catolicismo romano, el islam y algunas formas de hinduismo y de sikhismo que demandan una mayor presencia pública e incluso el reconocimiento público de ellas mismas, particularmente cuando empiezan a cohabitar en la misma sociedad.

Además, estas formas de secularismo no estaban diseñadas para sociedades con una profunda diversidad religiosa.

El reconocimiento de la libertad religiosa fue impulsado por las dos grandes revoluciones liberales del siglo XVIII: la norteamericana y la francesa. De estos dos movimientos surgieron dos patrones diferentes de libertad religiosa y, más globalmente, dos concepciones diferentes de la ciudadanía democrática.

El modelo francés partió de una radical defensa de la igualdad, la libertad de todos para practicar sus creencias, es decir, la libertad de opinión orientada a remover las desigualdades sociales motivada por discriminaciones religiosas, mientras que el modelo norteamericano tuvo como premisa fundamental el respeto por la diferencia y su concepto de libertad religiosa no fue protegida como mera manifestación de la libertad de opinión, sino como ámbito específico de libertad del individuo.

La libertad de opinión surgió más tarde de la ampliación del contenido de la libertad religiosa<sup>340</sup>.

En la nueva concepción de la ciudadanía que de allí emergió tuvieron especial peso las ideas de John Locke, Jean-Jacques Rousseau y Emmanuel Kant: un modelo de ciudadanía libre, racional y portadora de unos derechos naturales que sirvió de modelo de referencia a la democracia liberal individualista que se positivó en las declaraciones de derechos de finales del XVIII.

La Modernidad impuso una idea de ciudadano, como miembro de la sociedad política, opuesta a la idea de súbdito, como sujeto de un poder no contractual en cuya formación no ha participado<sup>341</sup>.

---

<sup>339</sup> *Ibidem*, pp. 74-75.

<sup>340</sup> Oscar CELADOR, *El principio de neutralidad religiosa de los poderes públicos en la jurisprudencia del TEDH relacionada con el registro y reconocimiento de las confesiones religiosas*, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, n° 43, 2017.

<sup>341</sup> Carlos SUSÍN, *Pluralist Theology: The Emerging Paradigm*, Concilium, SCM Pres, 2007.



El súbdito medieval era un individuo definido por su carácter de sujeción a la autoridad y su pertenencia a la comunidad de los cristianos. El ciudadano moderno es un individuo definido por su autonomía política y la indiferencia de sus creencias religiosas. No es que el ciudadano moderno no tenga creencias religiosas, sino que éstas resultan irrelevantes para su definición como ciudadano.

El pensamiento liberal, al impulsar la libertad religiosa y la neutralidad estatal, ha tendido a secularizar el Estado, buscando reducir la influencia de las autoridades religiosas en el ámbito de la política, así como la injerencia del Estado en la esfera religiosa<sup>342</sup>.

El pensamiento liberal y su consagración político-jurídica impulsaron el pasaje de una mera tolerancia pragmática de los disidentes religiosos a una situación de plena libertad con el reconocimiento de que las creencias religiosas son una opción privada de los ciudadanos, y de que la autoridad política no está legitimada para imponer una verdad religiosa.

La libertad religiosa es la consagración jurídica de la secularización, en su traspaso al ámbito del derecho y de las instituciones públicas, conformándose en una de las dimensiones de un concepto estratificado de secularización, la privatización de las creencias religiosas, por medio de la cual el individuo puede elegir de entre diferentes sistemas religiosos y ajustar su conducta e incluso organizar su vida conforme a un sistema de orientación de conducta de carácter no religioso. En todo caso, la religión pierde su función de elemento de cohesión social<sup>343</sup>.

Desde el punto de vista de la teoría jurídica, la libertad religiosa apareció como un derecho absoluto y público, estrictamente individual, negativo, y reconocido en forma universal.

También en el plano institucional las diferencias fueron notables. En el caso de los Estados Unidos, el régimen jurídico prohibió el establecimiento de una iglesia de Estado, dándose libertad a las confesiones religiosas para que se organizaran internamente como mejor les pareciera, sin intervención estatal, transfiriéndose a la organización institucional el modelo del libre mercado de creencias religiosas.

---

<sup>342</sup> Juan LINZ, *El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología sucedáneo versus la religión sucedáneo*, Revista española de investigaciones sociológicas, N° 114, 2006, p. 18.

<sup>343</sup> DURHAM, *Bases para un estudio comparativo sobre libertad religiosa*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, X, 1994.

En Francia, en cambio, la radical separación entre el Estado y las iglesias propias del modelo republicano no impidió la fuerte intervención estatal en la organización interna de las confesiones religiosas.

En los Estados Unidos, el punto de partida teórico fue el llamamiento a la tolerancia que, en el siglo XVII, habían realizado autores como John Locke o Roger Williams. Fue la evolución constitucional posterior la que convirtió la mera tolerancia con los disidentes de los tiempos iniciales en un sistema de libertades individuales.

Las tesis de los autores franceses del siglo XVIII fueron más radicales de lo que habían sido las de los anglosajones en el siglo precedente. Una defensa de la libertad religiosa puede encontrarse en la Enciclopedia, a partir de un argumento de tipo cognoscitivo, semejante de alguna manera al que ya había formulado Locke sobre la posibilidad de errar en el camino a la salvación, pero formulado con mayor radicalidad.

Para los ilustrados franceses, se debe reconocer que la opinión del disidente puede ser verdad. El origen de la intolerancia religiosa se encuentra en considerar falsa toda religión diferente de la que uno profesa, si bien la generalización de este razonamiento sólo puede engendrar un círculo de violencia.

También Voltaire expone un argumento de tipo cognoscitivo: insiste sobre lo incierto de nuestras creencias, e invita a tolerar, por humildad, a todos los hombres que están tan convencidos como nosotros de tener la verdad.

Voltaire se horrorizó de la sangre derramada por las guerras religiosas, por las que acusó al espíritu dogmático, y de otros absurdos producidos por el fanatismo religioso, como la prohibición de la enseñanza de determinadas doctrinas. Esta enfermedad sólo se cura, creía Voltaire, sometiendo todo al espíritu de la razón que aclara lenta pero infaliblemente la mente de los hombres.

La razón humana lleva a la tolerancia, porque ella está fundada en el principio de derecho natural que manda no hacer a los otros aquellos que no queremos que los otros nos hagan a nosotros. Para Voltaire no se trata de promover la tolerancia entre diferentes grupos religiosos porque así lo manda el Evangelio y porque ella es la solución pragmáticamente más conveniente, sino de promover la tolerancia porque este es el sistema más conforme con la razón.

Voltaire no formula una teoría sistemática sobre la tolerancia sino que está más preocupado por la exposición de las consecuencias prácticas de la intolerancia mediante ejemplos que por una teoría sistemática.

El ideal religioso de Voltaire es el de una religión natural depurada de los excesos de las religiones positivas (superstición, culto de las reliquias, creencia en los milagros). Sin embargo, como ésta no está al alcance de todos, y dadas las ventajas de la religión sobre la no religión, es preferible tolerar a las religiones. La ley natural permite a cada cual creer lo que quiera, aunque el límite de la tolerancia se halla en el fanatismo religioso. El lenguaje de los derechos se confunde todavía con el de la tolerancia.

Voltaire se refiere a la utilidad de la religión positiva, aunque admite que ella cumpla, en sus formas mínimas, funciones de religión civil. Rousseau tiene en miras una religión civil propiamente.

En *Du contrat social* distingue entre la religión del hombre, limitada al culto puramente interior del dios supremo y a los deberes eternos de la moral, es decir el verdadero teísmo que coincide con la religión del Evangelio, que si bien es buena porque hace que todos los hombres se reconozcan como hermanos, no sirve para reforzar la eficacia de las leyes civiles; y la religión del ciudadano, religión de dogmas y ritos exteriores, prescriptos por las leyes de un Estado.

Esta última es buena en tanto une el servicio a los dioses y el servicio al Estado, les enseña a servir al mismo tiempo a su religión y a su patria, sin dividirlos aunque es mala en cuanto se sirve de dogmas que son puramente supersticiones, engañando de esta manera a los ciudadanos.

La libertad religiosa desarrollada a partir del siglo XVIII, y con ella el principio de neutralidad, tuvo una notable expansión en los siglos XIX y XX.

La tradición liberal anglosajona fue revitalizada en el siglo XIX por el pensamiento de John Stuart Mill. En su célebre escrito *On liberty*, Mill estudió la naturaleza y los límites del poder que puede ejercerse sobre el individuo.

Para el autor inglés, la democracia no es de por sí suficiente para la protección de las libertades de los individuos porque, a diferencia de lo que piensa Rousseau, la voluntad de la mayoría, que es la que prevalece en una democracia, puede oprimir a otra parte de la sociedad.

El único fin que puede justificar la intervención en la libertad de un individuo es evitar el perjuicio a terceros. En esta misma línea, Mill se muestra como un decidido defensor de la libertad de pensamiento y expresión, lo que incluye la creencia y expresión religiosas.

Hay otro modelo de secularismo, el modelo indio, no generado exclusivamente en occidente que responde a las necesidades de diversas sociedades

profundamente religiosas y también cumple con los principios de libertad e igualdad.

En India, la existencia de una profunda diversidad religiosa ha asegurado una respuesta a problemas no únicamente dentro de las religiones sino también entre religiones, aunque no disponible como una doctrina o teoría, tal concepción fue elaborada conjuntamente por hindúes y musulmanes en el subcontinente y puede encontrarse en los mejores momentos de práctica intercomunal en la India y en la constitución del país adecuadamente interpretada.

Siete rasgos del modelo india son relevantes, primero, múltiples religiones no son extras, añadidos sobre una ocurrencia, sino que están presentes en su punto de origen, como parte de su fundación.

Segundo, no es completamente contrario al carácter público de las religiones, aunque el estado no se identifica con una religión en particular existiendo un reconocimiento público y oficial concedido a las comunidades religiosas.

Tercero, tiene un compromiso con múltiples valores, libertad y/o igualdad, no concebido estrechamente como una pertenencia a individuos sino ampliamente interpretado para cubrir la relativa autonomía de las comunidades religiosas y la igualdad de su estatus en la sociedad, así como los valores más básicos tales como la paz y la tolerancia entre comunidades.

Cuatro, no establece un muro de separación entre el estado y la religión, hay fronteras, por supuesto, pero son porosas, lo que permite al estado intervenir en las religiones, ayudarles o dificultarles sin el impulso a controlarlas o destruirlas.

El estado tiene múltiples roles tales como conceder ayuda a las instituciones educativas de las comunidades religiosas sobre una base no preferencial o interferir en las instituciones sociorreligiosas que nieguen igual estatus y dignidad a los miembros de su propia religión o a otros, sobre la base de un entendimiento más sensible al respeto e igual preocupación para todos los individuos y grupos.

En resumen, interpreta la separación con un significado no de estricta exclusión o estricta neutralidad sino más bien lo que llama el autor distancia de principios.

Quinto, este modelo muestra que no se tiene que elegir entre la hostilidad activa y la indiferencia pasiva o entre la hostilidad irrespetuosa e indiferencia irrespetuosa hacia la religión sino que se pueden combinar los dos, tener la necesaria hostilidad al tiempo que hay también respeto activo.

El estado puede intervenir para inhibir algunas prácticas, al tiempo que muestra respeto por otras prácticas de la comunidad religiosa y lo hace así proporcionándole el apoyo público a ellas.

Sexto, el secularismo constitucional de la India permite decisiones sobre estas materias para llevarlas bien dentro de una dinámica abierta de gobierno democrático o bien por razón de las leyes.

Séptimo, este compromiso a múltiples valores y distancia de principios significa que el estado intenta equilibrar los diferentes valores ambiguos aunque igualmente importantes. Esto hace de su ideal secular más como un acuerdo negociado políticamente, sensible éticamente y contextual que como una doctrina científica conjurada por ideologías y simplemente implementado por agentes políticos<sup>344</sup>.

El estado debe mantener una distancia de principios de todas las instituciones religiosas orientadas a comunidad u orientada al individuo, público o privado, por el bien de los valores de paz, dignidad, libertad e igualdad igualmente importante.

El secularismo indio admite la justa y estricta separación en el nivel de personal e instituciones también pero en el tercer nivel mantiene una aproximación flexible sobre la cuestión de inclusión y exclusión de religión y el compromiso o no del estado que depende del contexto o del estado actual de las religiones relevantes.

Esto significa que la religión puede intervenir en los asuntos del estado si tal intervención promueve la libertad, la igualdad o cualquier otro valor integral al secularismo.

Esta idea es diferente de la estricta neutralidad en la que el estado puede ayudar u obstaculizar todas las religiones a un grado igual y en la misma forma, si interviene en una religión, debe hacerlo también de la misma forma en otras.

La distancia de principios permite que una práctica, que es prohibida o regulada en una cultura, pueda ser permitida en la cultura minoritaria a causa del estatus distintivo y del significado que tiene para sus miembros.

Sin embargo, la distancia de principios no es solo un arbitraje para el tratamiento diferencial en la forma de especiales exenciones sino que incluso puede requerir la intervención del estado en algunas religiones más que en otras considerando la condición histórica y social de todas las religiones relevantes.

---

<sup>344</sup> Timothy Sammuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, pp. 76-77.

Para la promoción de un valor particular constitutivo de secularismo, algunas religiones en relación con otras, pueden requerir más interferencia del estado.

Respecto al principio de la doble tolerancia en comparación con la distancia de principios, ambos rechazan la estricta separación y se acomodan más hacia las religiones pero la distancia de principios es menos receptiva a establecimientos formales y parece permitir mayor intervención por el estado en su deseo de avanzar hacia la igualdad dentro y entre las religiones.

La idea de la doble tolerancia es una versión menos rígida de no interferencia por la religión y el estado democrático en el dominio del otro pero retiene muchos problemas endémicos a la concepción idealizada americana<sup>345</sup>.

En el siglo XX se produjo, además, un cambio fundamental en el reconocimiento del derecho: su paso de un reconocimiento puramente nacional a uno basado en el derecho internacional de los derechos humanos.

Tras el impasse que significaron los regímenes autoritarios de la primera mitad del siglo XX, el reconocimiento de la libertad religiosa siguió desarrollándose en el derecho público europeo. Este reconocimiento se combinó con diferentes modelos de relación entre las organizaciones religiosas y el Estado.

En términos generales, a comienzos del siglo XX ya estaban presentes los tres grandes sistemas de relación iglesias – Estado que subsisten hasta hoy, el sistema de religión oficial (como Estado confesional o como sistema de iglesia de Estado); el sistema de aconfesionalidad con cooperación; y el sistema de laicidad.

A pesar de esta diferenciación, apoyada sobre todo en aspectos formales, es posible encontrar un patrón común a todos los Estados europeos. Ese patrón común incluye la neutralidad estatal frente a las opciones religiosas de los ciudadanos; la existencia de un subsector religioso dentro del espacio público, en virtud del cual los asuntos religiosos gozan, por el hecho de ser tales, de un tratamiento preferencial frente a los asuntos no religiosos; y la limitación del derecho del Estado a intervenir en los asuntos religiosos, de modo que sólo puede fijar las reglas del juego y verificar que los límites del campo religioso son respetados.

En 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos incluyó una mención expresa a la libertad de conciencia y de religión. Sin embargo, como es sabido, esta declaración no tiene carácter vinculante, ya que no es un tratado internacional, y consiguientemente no cuenta con un organismo que garantice su efectividad.

---

<sup>345</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, pp. 78-79.

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 1966, también protege la libertad de conciencia y de religión. En el seno de la Organización de las Naciones Unidas, el Comité de Derechos Humanos es el organismo encargado de velar por la efectividad de las disposiciones del Pacto. Sin embargo, este organismo, aunque puede recibir denuncias de particulares, carece de funciones jurisdiccionales propiamente dichas.

En el ámbito de las organizaciones regionales también existen tratados de derechos humanos, que tienen además mecanismos de protección jurisdiccional más desarrollados que los del derecho internacional universal.

La caída de la Unión Soviética creó tanto un vacío estratégico en Asia Central como una dislocación psicológica espiritual profunda reforzado por el ritmo de aceleración de la globalización.

Como Douglas Johnston y Cynthia Sampson han descrito acertadamente, el papel que ha de jugarse por los diplomáticos y pacificadores religiosos es la dimensión perdida del arte de gobernar.

De hecho, R. Scott Appleby comenta que el único poder cultural, configuración institucional y persistencia destacable de las religiones complementa el cultivo de elementos dentro de ellos que animan las relaciones justas y armoniosas entre hombres y alimenta las semillas de reconciliación cuando el conflicto amenaza o después de ello ocurre<sup>346</sup>. Entre estos elementos está el deseo de la parte de la diplomacia religiosa para decir la verdad.

El antídoto para el odio irracional del fanático religioso es un compromiso cada vez más profundo encontrar la verdad como un aspecto esencial de la diplomacia religiosa.

Para todos aquellos que pertenecen a la familia abrahámica debería significar el deseo de reconocer pecados del pasado y del presente cometidos contra otros miembros de la tradición abrahámica, tal y como sucedió con el Papa Juan Pablo II y que constituye un paso esperanzador en esta dirección para la comunidad cristiana, acción o gesto que debería producirse en los judíos y musulmanes<sup>347</sup>.

El libre cultivo del potencial religioso humano es también esencial para la armonía social, no solamente la represión religiosa da lugar a un antagonismo social e inseguridad al parecer tan duradero como el mismo impulso religioso sino que la cohesión social depende de la transmisión de aquellas virtudes

---

<sup>346</sup> R. Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred*, 8.

<sup>347</sup> Robert A. SEIPLE and Dennis R. HOOVER, *Religion & Security: The nexus in international relations*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. POBox 317 Oxford OX2 9RU, UK, 2004, pp.85-87.



típicamente impulsadas por la participación religiosa. En palabras de George Washington “Razón y experiencia ambas no impiden esperar que la moralidad nacional pueda prevalecer en exclusión del principio religioso”<sup>348</sup>.

Según los gobiernos en todos los niveles, deberían reconocerse el potencial religioso humano, evitar la interferencia con su completa expresión, y promover activamente su cultivo voluntario. El impulso religioso es natural al ser humano, la experiencia religiosa es natural a la cultura humana. De esa forma, la libertad actúa como la mayor fuerza de estabilización de la sociedad y como una válvula de escape y un terreno común.

En el caso de un estado impuesto por el ateísmo, el impulso religioso es objetivo de represión porque se le considera tanto un recurso de ilusión como una amenaza a la hegemonía del estado. En un régimen atea, la religión es condenada. Más importante es la expresión religiosa, especialmente en forma institucional, se considera peligrosa porque representa una fuente de autoridad que no tiene como origen el estado.

La autoridad espiritual de la religión, además, implica superioridad sobre la autoridad temporal del estado. De esa forma la religión ofrece un punto de ventaja desde el cual los ciudadanos pueden efectivamente criticar y oponerse a la acción del gobierno.

Desde la condenación de la religión de Marx como el opio del pueblo surgieron esfuerzos pseudocientíficos para eliminar todas las pistas de la religión de la vida pública y privada.

Hay una conexión real y esencial entre la libertad religiosa y la seguridad nacional, es práctica y debe ser desarrollada por cada sociedad a través de sus propios procesos políticos. No es simplemente una cuestión de principio a ser aceptado o rechazado sino que debe ser negociado y establecido deliberadamente por los ciudadanos de la misma forma en que ellos luchan por su propia igualdad social.

La realpolitik o paradigma realista no define una política factible en un mundo complejo ni abarca completamente todas las políticas contempladas en el cuerpo político en general, ni tampoco proporciona una fórmula para establecer una conexión factible entre la práctica de la libertad religiosa y la seguridad nacional.

No proporciona las herramientas o un espacio conceptual adecuado para la inclusión de las complejas interacciones humanas que contribuyen a la seguridad. Cualquier paradigma que deje de lado a los seres humanos, con

---

<sup>348</sup> Farewell Adress by George Washington (September 17, 1796), in *A Compilation of the Messages and Papers of the Presidents, 1789-1908*, ed. I. J. Richardson (Washington DC: Bureau of National Literature and Art, 1908), p. 220.

todas sus necesidades y aspiraciones emocionales y espirituales, fuera del cuadro no es realmente realista. Es en este nivel humano, en el nivel relacional donde se reúnen o fusionan la religión y la seguridad real<sup>349</sup>.

El primer paso que ha de darse debe reemplazar el paradigma realista conformado por la *realpolitik* con un paradigma ricamente realista para el siglo XXI modelado o basado en un paradigma relacional.

El paradigma relacional parte de la premisa que la política no es únicamente poder sino que también es relación, es decir, una declaración simplificada de paradigma de relación centraría la política como un proceso de interacciones continuas a través de las fronteras permeables entre ciudadanos en múltiples niveles, en esencia, una política justamente entendida como relaciones de identidad, intereses y poder, éste último definido no tanto como control sino como la capacidad de influir en el curso de los acontecimientos, percepciones y patrones de interacción.

Esto contrasta con el paradigma realista que se centra en los líderes de los estados que acumulan poder político y económico para hacer frente y controlar a otros países. Hay elementos de verdad duraderos e importantes en el énfasis de la *realpolitik* aunque el paradigma tiene numerosas debilidades, más importante es su enfoque centrado en el estado no proporciona espacio para la inclusión de relaciones e interacciones relevantes entre los ciudadanos de una sociedad civil así como del gobierno.

El paradigma realista aparta al ser humano del cuadro y no proporciona espacio para la religión, una omisión especialmente problemática en el contexto internacional actual. La religión forma y se forma por todas las dimensiones de la política y es evidente en la geopolítica de hoy las luchas con la relevancia de la religión, pues ambas son parte del problema y de la solución. Debe encontrarse una forma de abordar la religión y la libertad religiosa no solo como cultura “suave” sino como “dura” geopolítica, constituyendo una tarea urgente para practicantes como para académicos o intelectuales.

La libertad definida en un contexto religioso está cualificada por el hecho de que se ejercita dentro de una disciplina de servicio al Dios en que se cree.

La libertad religiosa se define en términos en que se reconoce un derecho básico del ser humano para determinar su propia relación con Dios y restringe o limita el poder del estado y del gobierno para entrometerse en esa relación. El concepto de seguridad nacional, por otro lado, introduce el derecho del

---

<sup>349</sup> Robert A. SEIPLE and Dennis R. HOOVER, *Religion & Security: The nexus in international relations*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. POBox 317 Oxford OX2 9RU, UK, 2004, pp.164-165.

estado no a entrometerse en el derecho de la persona a elegir su forma de relacionarse con Dios sino en definir los límites de la práctica de la religión.

La libertad en términos seculares ha sido durante mucho tiempo definida con la limitación de que su ejercicio no afecta o se inmiscuye en la libertad de los otros. El concepto de seguridad nacional puede afectar a las organizaciones religiosas o al propio gobierno y a otros ciudadanos definiendo límites más allá de lo específico al ejercicio de la libertad para proteger los intereses de una sociedad más grande<sup>350</sup>.

La libertad religiosa puede hacer una relevante contribución a la seguridad nacional ofreciendo en la vida política importantes elementos de la sociedad que hasta ahora han sido excluidos favoreciendo una política de inclusión y constituyendo un paso crítico a la hora de superar división y alienación.

Este es el caso, por ejemplo, de la formación de partidos islámicos en las repúblicas exsoviéticas, como en Tajikistán con el Partido del Renacimiento Islámico (PRI) cuyos miembros y seguidores del PRI se unieron con demócratas y nacionalistas en un intento de revivir la cultura tradicional Tajik en una coalición que ganó el 30% de votos para su candidato en las primeras elecciones presidenciales de la era postsoviéticas.

Tras su derrota presionaron al presidente electo un antiguo líder comunista para que fueran incluidos en el proceso de gobierno. En el primer año de independencia, este partido promovió manifestaciones, ganando una posición en un gobierno de coalición que a la larga forzó al presidente a dimitir lo que les llevó a gobernar durante unos cuatro meses a finales del año 1992 antes de que fueran expulsados por milicias constituidas por antiguos elementos del poder comunista, llevándoles a una oposición armada que sumergió al país en una guerra civil de las más sangrientas que se libraron en suelo de la antigua Unión Soviética.

La cuestión era la inclusión no solo sobre la base demográfica religiosa sino sobre la base de identidades políticas y religiosas. Cuando la guerra empezó la oposición se fragmentó y en diciembre de 1993 estas facciones formaron la Unión Tajik Unida que incluía ideologías que comprendían el espectro político desde demócratas moderados a extremistas islámicos. En ese punto, la cuestión no era explícitamente una libertad religiosa, la coalición funcionaba sobre la base de una colaboración inclusiva a través de fronteras ideológicas diversas.

Dado que la guerra civil fue provocada por el enfrentamiento entre el gobierno y esta oposición difusa ideológicamente, el tratado de paz tuvo que ser negociado bajo mediación de Naciones Unidas (1994-1997) entre el gobierno y

---

<sup>350</sup> *Ibidem*, pp. 165-166.

esa oposición. Como resultado, el Partido del Renacimiento Islámico (PRI) se convirtió en un partido político legítimo en el que la constitución definió como un Tajikistán democrático y secular.

La inclusión de este partido político constituyó un paso crítico hacia la consolidación de la seguridad y paz nacional. El debate sobre la frase “un Tajikistán democrático y secular” reveló una división dentro de los mismos elementos islámicos, una división que señala la dinámica delicada entre libertad religiosa y seguridad nacional.

Los islamistas que firmaron el tratado de paz, negociaron la constitución, y se convirtieron parte del gobierno habiendo acordado trabajar dentro de los límites de la constitución. Organizaciones islámicas extremistas les culparon de haber traicionado las aspiraciones y principios islámicos, como fue el caso de, por ejemplo, de un grupo llamado Hizb utTahrir (Partido de Liberación) operó en la clandestinidad con el intento de desarrollar un califato islámico a través de Asia Central.

En tales circunstancias, las creencias religiosas pueden manipularse por ideólogos comprometidos a inspirar acciones que amenacen la seguridad nacional en sus fronteras en su sentido más amplio y al final podrían amenazar la completa práctica de libertad religiosa<sup>351</sup>.

En este sentido, cuando una política deba ocuparse de abatir las limitaciones sobre el ejercicio de libertad religiosa debe discutirse en un contexto político social genuinamente realista, es decir, relacionadamente realista. En el caso de Tajikistán, este problema fue abordado en el marco de un Diálogo Inter-Tajikistán. El Comité Público para los Procesos Democráticos empezó a trabajar estableciendo sus grupos de diálogo regionales en el año 2001, diálogos que provocaron una profunda escisión entre sus propias visiones religiosas del mundo, una escisión entre lo que ellos llaman islam político e islam tradicional.

Ellos fueron divididos entre aquellos que usan el islam para ejercer un poder de control secular y aquellos otros que viven una vida devota en un estado secular democrático definido constitucionalmente. En un diálogo en el que ellos definieron seguridad en términos de protección del orden constitucional, que legitima la libertad religiosa de creencia y la existencia de una partido islámico, definiendo amenazas a su seguridad nacional como amenazas a ese orden constitucional.

A lo largo de esos diálogos regionales, se discutió un equilibrio entre, por un lado, la formación de gobierno de un consejo religioso que proporcionase una

---

<sup>351</sup> *Ibidem*, pp.169-171.

estructura de buen gobierno de las actividades religiosas y, por otro lado, la preservación de un papel significativo para los ciudadanos de fe.

En resumen, el clero reconoce que si ha de preservarse una seguridad nacional sostenible y holística la práctica de libertad religiosa debe estar sujeta al igual que el resto de libertades al mismo buen gobierno equilibrado y juicioso. En este sentido, las autoridades políticas reconocen que en su particular contexto social la práctica disciplinada de la religión es esencial para la formación de una identidad nacional verdadera.

En la parte secular, los participantes en el Diálogo, a través de sus Comités Públicos para las Prácticas Democráticas, han reconocido que ellos como ciudadanos fuera del gobierno deben jugar un papel importante en la prevención del crecimiento de la expresión extremista del islam que amenaza el orden constitucional.

La libertad religiosa para que sea un pensamiento deseoso debe ir de la mano con la oportunidad de experimentar la participación práctica en la más amplia sociedad, lo cual sucederá únicamente cuando se empiece a ver la seguridad nacional a través del paradigma relacional.

El resultado será una solución nacida del compromiso y la cooperación que es la mejor defensa contra el extremismo. El nexo entre la libertad religiosa y la seguridad nacional debe moldearse y remodelarse a través de un proceso político continuo de diálogo y no mediante la fuerza o su restricción<sup>352</sup>.

George Weigel dijo “La verdad no puede ser verdaderamente aprehendida a menos que sea aprehendida libremente”. Sheik Mohammed Sayed Tantawi, un respetado líder musulmán suní de la mezquita de Al Azhar en el Cairo dice de forma similar “Si te fuerzo a convertirte al islam, destruyo el islam y me destruyo a mí mismo. Lo que debes es llegar a la verdad en libertad”<sup>353</sup>.

Thomas Jefferson se refirió a la libertad religiosa como la Primera Libertad, de la que dijo que si la mente y el corazón no son libres, nada más importa realmente, pues sin libertad religiosa, ninguna de los otros derechos tales como la libertad de prensa, la libertad de expresión o la libertad de asociación jamás será creíble o legítima.

La libertad religiosa es un constructor clave en el continuum de compasión y dignidad humana. El aparato de seguridad tiene que asegurar que contribuye positivamente a su misión, la libertad religiosa, por su parte, necesita sostener justificable a los valores trascendentes.

---

<sup>352</sup> *Ibidem*, pp.171-174.

<sup>353</sup> Sheik Mohammed Sayed Tantawi, citó en Thomas Farr, “Ninguna religión puede florecer por represión”, *Times Colonist* (Victoria), 9 may 2003, A13.

La libertad religiosa promueve seguridad a través de la lealtad de sus ciudadanos, a través de los valores compartidos que son esenciales en la creación de una sociedad civil, es decir valores orientados a la justicia, valores universales y la ley natural. Es un marco contextual que permite echar raíces a las ideologías políticas responsables. Estos son valores que informan a un gobierno y forma cómo ese gobierno ha de tratar a su pueblo, especialmente a sus minorías étnicas y religiosas.

Además una sociedad civil basada en valores es responsable del buen gobierno, es decir, un sistema de gobierno orientado hacia una libertad ordenada. Tales gobiernos provocan una actitud positiva sobre la necesidad de una religión sin restricciones, pues donde no hay opresión, el movimiento desestabilizante de los fanáticos religiosos desaparece.

Y, por último, la moderación, valor perdido cuando los gobiernos van más allá, este fue el caso, por ejemplo, en Uzbekistán cuando el gobierno en respuesta a un ataque terrorista perpetrado por un pequeño grupo terrorista en febrero de 1999 metió en la cárcel a miles de musulmanes provocando el efecto de la radicalización de musulmanes moderados.

El Grupo de Crisis Internacional comentando sobre cuestiones de seguridad para los países de Asia Central, especialmente en Uzbekistán, señaló que tratar la libertad religiosa como una cuestión de seguridad, no sólo es una cuestión de derechos humanos sino de seguridad nacional la cual puede garantizarse inequívocamente cuando esté asegurada la libertad religiosa y no queden suprimidas las legítimas actividades de grupos e individuos<sup>354</sup>.

El Presidente Khatami en una declaración extraordinaria realizada para desafiar al poder de la línea dura en su país que la mejor opción más legal y segura para este país es la democracia islámica, donde tanto la libertades como la religión son respetadas<sup>355</sup>.

Karl Barth dijo que aquellos que buscan comprometerse con el mundo han de ir con una biblia en una mano y un periódico en la otra, lo que viene a querer decir la necesaria vinculación entre el imperativo moral y el paradigma de la política realista (realpolitik). La libertad-positiva-a y la libertad-negativa-desde exige un entendimiento mutuo, un nexo común de comprensión, debiéndose buscar creativamente y proactivamente ese lugar donde la libertad a y libertad

---

<sup>354</sup> International Crisis Group, “*Central Asia: Islamist Mobilisation and Regional Security*”, 01 de Marzo de 2001, [www.crisisweb.org](http://www.crisisweb.org) (accedido 15 abril 2015).

<sup>355</sup> Presidente Khatami, citado en “*Iranian president makes bid for power*”, The Montreal Gazette, 29 de agosto 2002, B1.

desde se conviertan en una, hacia el final de una sociedad civil basada en valores que es la verdadera base para una seguridad duradera<sup>356</sup>.

---

<sup>356</sup> Robert A. SEIPLE and Dennis R. HOOVER, *Religion & Security: The nexus in international relations*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. POBox 317 Oxford OX2 9RU, UK, 2004, pp.184-186.



## CAPÍTULO 5

### El Estado Secular

#### 1. ¿Una construcción de Estado sobre una narrativa religiosa falsa?

El argumento de que la religión genera violencia sanciona la dicotomía entre las formas de cultura no occidentales, por un lado, especialmente las musulmanas, que son absolutistas, disgregadoras e irracionales, y la cultura occidental, por el otro, que es modesta en sus pretensiones de verdad, unitiva y racional.

Según William T. Cavanaugh la mayor parte de los autores aluden a una clasificación apoyada en tres tipos no excluyentes: la religión causa violencia porque es absolutista, es disgregadora y es insuficientemente racional.

Respecto al primer tipo, la religión es absolutista, John Hick, teólogo, en su ensayo titulado “*El no-absolutismo del cristianismo*” responsabiliza a las pretensiones de unicidad y de última instancia que reclama para sí la revelación en Jesucristo de haber incitado a los cristianos a la violencia contra los judíos en Europa y contra los no cristianos en el Tercer Mundo.

Hick aclara que esta dinámica no es privativa del cristianismo, sino que es endémica de la religión como tal: “Habría que añadir a este respecto que las pretensiones de validez absoluta de otras religiones, y de su consiguiente superioridad, han santificado de forma parecida, pues la naturaleza humana es siempre la misma, las agresiones violentas, la explotación y la intolerancia”<sup>357</sup>.

Hick aboga por lo que él llama una “revolución copernicana” para que cada uno comience a ver que su propia religión no ocupa un lugar central, sino que las diversas religiones del mundo orbitan, más bien, alrededor de lo último<sup>358</sup>. Al mismo tiempo, sin embargo, relativiza radicalmente la particularidad de cada religión, pues cada una de ellas, sean cuales sean sus particularidades, busca acabar exactamente en el mismo lugar.

Hick apela a un concepto de religión transhistórico y transcultural, estando convencido de que, a lo largo de la historia, “la religión ha sido una dimensión virtualmente universal de la vida humana”<sup>359</sup>. Pero ¿qué es la religión? En su libro de 1973, *Dios y el universo de las fes*, Hick propone “definir la religión como una concepción del universo, junto con una forma apropiada de vivir en él, que incluya una referencia al más allá del mundo natural, a Dios o a los

---

<sup>357</sup> John HICK, *The Non-Absoluteness of Christianity*, p.17.

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 34 y John HICK, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin’s, New York, 1985.

<sup>359</sup><sup>359</sup> John HICK, *God and the Universe of Faiths*, St. Martin’s, New York, 1973, p.133 y *An Interpretation of Religion*, p. 21.

dioses o al Absolutismo o a un orden o proceso trascendente”. De esta forma Hick considera a las religiones como un “continuo complejo de parecidos y diferencias<sup>360</sup>, apelando a la metáfora del “parecido de familia” usada por Ludwig Wittgenstein, aunque sin aportar criterio alguno para distinguir lo central de lo periférico.

Hick se centra en el celo de los misioneros cristianos y obvia el papel jugado por ideologías seculares como el capitalismo y el nacionalismo, centrando la atención en determinadas clases de violencias en detrimento de otras, las denominadas seculares.

Charles KIMBAL, académico, en su obra *Cuando la religión se convierte en mal*, identifica cinco señales de alarma que anuncian el momento en que una religión propende a hacer el mal, comenzando por el absolutismo.

Según KIMBAL, la religión se hace violenta presumiblemente cuando manifiesta alguna de las siguientes características: pretensiones de verdad absoluta, obediencia ciega, establecimiento de un tiempo ideal, creencia en que el fin justifica los medios y declaración de guerra santa, aunque, no todas las religiones exhiben necesariamente esos rasgos, si bien, “la propensión hacia esas corrupciones es fuerte en las grandes religiones”<sup>361</sup>.

Richard WENTZ, experto en filosofía de la religión, pretende demostrar, en su obra *¿Por qué la gente hace cosas malas en nombre de la religión?*<sup>362</sup>, que la religión causa violencia apelando a un concepto funcionalista en el que incluye dentro del campo de la religión las ideologías praxis que habitualmente se llaman seculares y en el que insiste en el absolutismo de la religión como causa del problema.

Según WENTZ, la gente crea absolutos a partir del miedo a sus propias limitaciones. Lo absoluto, especula este autor, es la proyección sobre una gran pantalla de un yo ficticio e ilimitado en el que se apuntala una imagen vacilante del yo mediante la creación de falsos absolutos reaccionando con violencia cuando otros no los aceptan.

Sin embargo, para WENTZ ésta no es la verdadera naturaleza de la religión, ya que como todas las religiones del mundo han enseñado que el entendimiento humano es limitado y, por tanto, en la naturaleza del Absoluto está en no contemporizar con absoluto alguno sino que la religión aparece como portadora de una tendencia hacia el absolutismo y, en consecuencia, hacia la violencia.

---

<sup>360</sup> John HICK, *An Interpretation of Religion*, St. Martin's, New York, 1973, p. 4.

<sup>361</sup> Charles KIMBAL, *When Religion Becomes Evil*, Harper, San Francisco, CA, 2002, p. 6.

<sup>362</sup> Richard E. WENTZ, *Why People Do Bad Things in the Name of Religion*, Mercer University Press, Macon, CA, 1993, p.67.

La religiosidad es una característica humana universal e inevitable por lo que la violencia no resulta del hecho de que unas personas sean religiosas y otras no, sino del hecho de que muchas de ellas entienden mal la religiosidad y son incapaces de vivir sin absolutos ni incertidumbres<sup>363</sup>.

Este mismo autor en esta línea, afirma que el problema se acrecienta cuando la religiosidad se convierte en religión, es decir, cuando esa experiencia humana esencialmente interna, se hace externa y se usa como señal de identidad, promoviéndose así o defendiéndose contra otros.

El concepto de religión planteado por este autor no se circunscribe a lo que habitualmente se concibe como religión sino que lo amplía a otras visiones del mundo tales como la fe en la tecnología, el humanismo secular o el consumismo, entre otros. Todo ello hace al autor concluir con que “puede que todos nosotros hagamos cosas malas en nombre (o como representantes) de una religión”<sup>364</sup>.

Para W. Cavanaugh existen ciertos tipos de praxis y de instituciones que son condenadas mientras que otras como el nacionalismo son ignoradas. Esto se debe, según este autor, a que los argumentos de tipo religión-y-violencia sirven a una necesidad particular de sus consumidores, formando parte de una narrativa ilustrada más amplia que ha inventado una dicotomía entre lo religioso y lo secular, construyendo lo primero como un impulso irracional y peligroso que debe dejar su sitio en el ámbito público a las formas de poder seculares, que son racionales.

Este mismo autor opina que en Occidente, la repugnancia a matar y morir por la propia religión es uno de los principales medios usados para llevarnos al convencimiento de que matar y morir por el propio estado-nación es algo no sólo correcto sino saludable. En este sentido, Cavanaugh considera que el mito de la violencia religiosa sirve también para señalar ordenamientos sociales seculares con un estereotipo de carácter, el del fanático religioso, que los convierte en enemigos.

En cuanto a la religión como disgregadora, Martin MARTY, historiador de religiones, argumenta que los que se llaman religiosos forman grupos, movimientos, tribus o naciones separadas, respondiendo de buena fe a una llamada divina que les hace benefactores de un privilegio divino que les mueve a constituir esos grupos, a trazar fronteras a su alrededor y a hablar negativamente de “los otros” y a denunciar los elegidos a “los otros” por adorar dioses falsos lo que les mueve a actuar violentamente contra dichos incrédulos<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> *Ibidem*, p.18.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p.21.

<sup>365</sup> Mary y MOORE, *Politics, Religion and the Common Good*, pp. 25-26.

MARTY propone como cinco rasgos característicos para describir la religión: la religión se centra en los intereses últimos, la religión construye comunidades, la religión apela a los mitos y a los símbolos, la religión se refuerza con ritos y ceremonias y la religión exige ciertas conductas a sus seguidores. Rasgos que, según el autor también pueden aplicarse a la política, aunque la interrelación existente entre política y religión le impide dar una definición concreta sobre religión.

Respecto al efecto disgregador de la religión, Mark JUERGENSMEYER, sociólogo, afirma que la religión parece estar relacionada con la violencia prácticamente en todas partes<sup>366</sup>, apoyándose en la naturaleza absolutista y no racional de la religión, aunque se centra más en la tendencia de la religión a dividir a la gente en amigos y enemigos, buenos y malos, nosotros y ellos.

Más concretamente, las imágenes religiosas de lucha y transformación propenden a alentar la violencia cuando se transfieren a los conflictos del mundo real mediante la satanización del Otro y su exclusión del compromiso o de la existencia pacífica.

Según este autor, una cosa que distingue la violencia religiosa de la secular es la tendencia de la primera a seleccionar objetivos simbólicos más que objetivos con valor estratégico a largo plazo.

Este intento de distinguir la violencia religiosa de la violencia política secular siguiendo el esquema simbólico-estratégico empieza a venirse abajo cuando, en el transcurso de su propio análisis, JUERGENSMEYER se ve obligado a admitir la naturaleza simbólica de la política, afirmando que las acciones simbólicas pueden, por ejemplo, debilitar de hecho el poder de un gobierno secular, así como que ayudan a delimitar el espacio público y a indicar lo que es significativo en el mundo social<sup>367</sup>.

JUERGENSMEYER analiza el centro del universo simbólico del guerrero religioso bajo la noción de guerra cósmica, sosteniendo que lo que hace que la violencia religiosa sea especialmente brutal e implacable es que sitúa los conflictos terrenos en el contexto, más general que la vida, de las grandes batallas del pasado legendario y de las luchas entre el bien y el mal<sup>368</sup>.

En la religión, es esencial el drama global del establecimiento del orden por encima del caos y del mal teniendo un carácter fundamentalmente distinto de los conflictos. Si lo que está en juego se eleva de tal forma, el absolutismo de la

---

<sup>366</sup> Mark JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley, CA, 2000, p. xi.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 146.

guerra cósmica hace improbable el compromiso, incrementando de este modo la intensidad de la violencia<sup>369</sup>.

Según JUERGENSMEYER, un conflicto puede ser calificado de guerra cósmica si se da alguna de las circunstancias siguientes: la lucha se percibe como defensa de una identidad y dignidad básica, perder la lucha sería impensable o la lucha está bloqueada y es imposible ganarla en tiempo real o en términos reales.

El concepto de guerra del autor incluye una cosmología, una historia y una escatología, y ofrece las riendas del control político<sup>370</sup> y aunque admite la dificultad de separar la violencia religiosa de la meramente política, propone que existen una serie de rasgos que distinguirían la violencia religiosa de la secular.

En primer lugar, la violencia religiosa es casi exclusivamente simbólica y adopta formas notablemente dramáticas. En segundo lugar, la violencia religiosa va acompañada de fuertes pretensiones de justificación moral y de absolutismo persistente, caracterizados por la intensidad del compromiso de los activistas. En tercer lugar, la guerra cósmica está más allá del control histórico. Y en cuarto lugar y último, los conflictos seculares buscan una conclusión en vida de los antagonistas, pero los activistas religiosos esperarán cientos de años o incluso la aparición de algún ámbito transtemporal. Por lo tanto, a los activistas religiosos no les hace falta consensuar sus metas ni preocuparse por las leyes y limitaciones sociales, puesto que ellos obedecen a una autoridad superior<sup>371</sup>.

Sin embargo, estos cuatro criterios, según Cavanaugh quedan invalidados cuando se pretende separar la violencia religiosa de la violencia secular argumentándolo de la manera siguiente:

Respecto al primer criterio, el autor afirma que todo terrorismo motivado sólo por fines políticos, incluido el de izquierdistas y separatistas, ejemplifica la violencia espectacular<sup>372</sup> aunque Cavanaugh considera que no hay razón para suponer que otro tipo de asesinatos (policías a manos de terrorista o el bombardeo con armas nucleares estadounidenses sobre objetivos civiles en Japón) sean menos simbólicos o dramáticos que el suicidio homicida de musulmanes palestinos en los autobuses israelíes o las incursiones de castigo israelíes entre sus vecinos palestinos.

Respecto al segundo criterio, JUERGENSMEYER habla sobre el absolutismo de todas las guerras, Cavanaugh considera que las guerras que entablan los

---

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>371</sup> JURGENSMEYER, *Terror in the Mind of God*, p. 217.

<sup>372</sup> *Ibidem*, pp. 216-217.

estados-nación con fines supuestamente mundanos se esconden cómodamente tras la retórica de la justificación moral y el deber histórico.

Respecto al tercer criterio, JUERGENSMEYER indica que la guerra da lugar a una lucha de tipo todo-o-nada contra un enemigo al que se está decidido a destruir. Según Cavanaugh, en el choque de civilizaciones, el Pentágono no parece más interesado en reeducar a Al-Qaeda que esta última en reeducar al Gran Satán.

Y respecto al cuarto criterio, el concepto de guerra incluye una cosmología, una historia y una escatología, y ofrece las riendas del control político.

En su libro, *Rebelión Global*, JUERGENSMEYER, afirma que el término religión significa cosas diferentes antes y después de la Ilustración. Según este autor, antes de la Ilustración, la religión incluía los valores públicos que ahora reivindica el secularismo, al que considera como una especie de forma avanzada de religión y sigue considerando a la religión como un rasgo característico de las sociedades humanas de todos los lugares y épocas.

Este autor concluye que, aunque las ideas religiosas no provoquen conflictos en principio, no obstante juegan en ellos un papel importante, resaltando que las circunstancias que conducen al conflicto suelen tener que ver con la identidad social y política. En este sentido el autor añade que la religión al conflicto político una componente particularmente peligrosa y violenta porque lo eleva al nivel de guerra cósmica.

La religión no causa la violencia por sí misma, pero posee una capacidad única para exacerbarla: “la violencia religiosa es especialmente brutal e implacable porque sus perpetradores no la ven como una mera batalla política terrena, sino como parte de un escenario de conflicto divino”<sup>373</sup>.

Otro autor, David C. RAPOPORT, respecto al efecto disgregador de la religión, expone sobre la religión una serie de razones que tienen que ver con la cuestión principal suscitada por GIRALD, politólogo, y que giran en torno a la identidad y la exclusión como base del orden social.

La primera razón tiene que ver con la capacidad de la religión para inspirar un compromiso último. Según RAPOPORT, la religión tiene la capacidad de inspirar lealtades o compromisos totales, aunque en el mundo moderno, la nación ha superado a veces a la religión como foco de lealtades, existiendo actualmente una tendencia académica a hablar de “religión cívica” cuando se estudian los símbolos y ritos nacionales.

En cualquier caso, el periodo de predominio de la nación supone sólo un breve momento en el transcurso de la historia, y vigente sólo en una parte limitada del

---

<sup>373</sup> JUERGENSMEYER, *Global Rebellion*, p. 255.



mundo, todo lo cual no hace más que subrayar la perdurabilidad y especial significado de la religión<sup>374</sup>.

Para este autor, el nacionalismo actúa a menudo como una religión y es equiparado a veces como una religión, aunque no sea una religión. Desde el punto de vista de RAPOPORT, la nación es un invento de la modernidad occidental, mientras que la religión se retrotrae hasta los mismos orígenes de la cultura y tiene que ver con las estrategias que se han ido desarrollando para hacer frente a los conflictos de orden y desorden, que domesticar la violencia mediante las imágenes y el lenguaje religioso.

La segunda razón por la que RAPOPORT afirma que la religión y violencia están vinculadas de una forma peculiar es que el lenguaje religioso está lleno de violencia y, por consiguiente, se presta a causas sanguinarias; afirmación que ilustra a través de la presentación de movimientos seculares que se han apropiado del lenguaje religioso para ponerlo al servicio de la violencia.

Sin embargo, en vez de concluir que los movimientos de liberación seculares pueden inspirar exactamente tanta pasión, tanto compromiso y tanta violencia como los movimientos religiosos, el autor lo presenta como evidencia de que la religión tiende a la violencia.

La tercera razón que RAPOPORT presenta para vincular religión y violencia es que la única finalidad de la religión es desviar la violencia intramuros y proyectarla fuera, mediante el sacrificio, sobre un objeto ritual.

Según el autor, la fundamentación del estado sobre principios completamente seculares es un fenómeno reciente que data sólo del siglo XVIII y el renacimiento de las corrientes religiosas sugiere que podría no ser un fenómeno conveniente ni duradero, aunque el estado secular también encuentra las raíces de su violencia en la religión.

La cuarta está relacionada con la tendencia de las religiones y los estados a sus orígenes en tiempos de crisis, y con el hecho de que los orígenes de ambos están en la violencia.

La quinta razón tiene que ver con la desesperación que sienten muchos creyentes cuando perciben que el tiempo se acaba.

El núcleo del problema radica, según Cavanaugh, en el uso equívoco del término religión.

Por un lado, religión se usa para significar algo sui generis teóricamente distinguible de otras actividades culturales en una época y un lugar dados. Religión es aquello de lo que hablan los occidentales modernos cuando hablan

---

<sup>374</sup> David C. RAPOPORT, *Some General Observations on Religion and Violence*, en Mark Juergensmeyer (ed.), *Violence and the Sacred in the Modern World*, Frank Cass, London, 1992, p. 120.



de budismo o cristianismo o catolicismo o luteranismo o sijismo. Lo secular es lo que queda cuando la religión se aparta, indica la ausencia relativa, o falta de relevancia pública, de la religión.

Por otro lado, se usa el término religión para significar los mitos y las prácticas con los que se legitima y controla la violencia en cualquier ordenamiento social.

GIRARD emplea la segunda de tales acepciones, quien expone que “puede denominarse religioso cualquier fenómeno asociado a los actos de recuerdo, conmemoración y perpetuación de una unanimidad que brote de un homicidio vicario”<sup>375</sup>.

Para GIRARD, la religión, en su sentido más amplio, debe ser, por tanto, una forma más de designar esa oscuridad que rodea los intentos del hombre de defenderse de su propia violencia usando medios curativos o preventivos. Esa oscuridad coincide con la eficacia trascendental de una violencia que es sagrada, legal y legítima, y que se opone eficazmente a una violencia que es injusta, ilegal e ilegítima<sup>376</sup>.

El autor considera que los esfuerzos de los teóricos modernos de la política para establecer los orígenes de la sociedad en un “contrato social”, basado en la “razón” o el “mutuo interés propio”, se basan en la incapacidad fundamental de entender la religión, una incapacidad que, en sí misma, es “de carácter mítico, puesto que perpetúa el equívoco propio de la religión en relación con la violencia”<sup>377</sup>.

Girard sostiene que la creencia en una división entre lo religioso y lo secular tiene asimismo una finalidad religiosa: “El fracaso del hombre moderno a la hora de comprender la naturaleza de la religión ha servido para perpetuar sus efectos. Nuestra falta de fe cumple en nuestra sociedad la misma función que la religión en las sociedades más directamente expuestas a la violencia esencial”<sup>378</sup>. Por esta razón GIRARD afirma que “no hay ninguna sociedad sin religión, porque sin religión no puede existir la sociedad”<sup>379</sup>.

Girard, dice que la rivalidad y los conflictos tienen lugar porque, según él, el hombre, es homo mimeticus. “Los hombres se influyen unos a otros, y, cuando están juntos tienen tendencias a desear las mismas cosas, no sobre todo en razón de su escasez, sino porque, contrariamente a lo que piensan muchos filósofos, la imitación comporta también los deseos. El hombre busca hacerse un ser que está esencialmente fundado sobre el deseo de su semejante.”

---

<sup>375</sup> GIRARD, *Violence and the Sacred*, p. 135.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>377</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 221.

Y de forma más radical, contra la idea común de que somos seres absolutamente autónomos y autosuficientes, Girard dice: “nuestros deseos vienen de otro, es eminentemente social”. Esta hipótesis de la mimesis y de la autonomía relativa chocan de frente con la mentalidad moderna y postmoderna que han levantado su sistema sobre solipsismo (Descartes) y la autonomía absoluta (Kant) del individuo.

Girard amplía el alcance de su investigación hacia el terreno de los mitos y los rituales donde se encuentra constantemente representada la mimesis. La mimesis está presente en los procesos socioculturales, sobre todo aquellos relacionados en el mecanismo de víctima propiciatoria. Este mecanismo en Girard es fundamental, ya que lo considera el mecanismo generador de todas las instituciones religiosas y culturales.

En estadios posteriores, estos nichos de las culturas desplazan a nuevas construcciones culturales que intentan ocultar sus orígenes violentos. Está claro que la religión y las demás instituciones sociales surgen de la sacralización de la violencia, Girard escribe “La reutilización del asesinato es la primera y más fundamental de las instituciones, la madre de todas las demás, el momento decisivo en la invención de la cultura humana.”

De aquí deduce con evidencia que no es primero la religión y luego los sacrificios sino que “la misma exigencia de sacrificar la víctima para poder vivir desde la violencia suscita la sacralidad y hace visible el mito de la víctima culpable, con su divinización”.

El autor nunca apoya la afirmación de que la violencia está vinculada peculiarmente a la religión, especialmente cuando niega que la religión represente una actividad cultural diferenciada en las sociedades tradicionales y cuando difumina la distinción entre lo religioso y lo secular en las sociedades modernas.

La solución de GIRARD al problema de la violencia no es la secularización sino que su solución es religiosa: cree que Jesucristo, la víctima que acaba con todo sacrificio, es la clave de la cancelación de la violencia. El evangelio cancela el mito.

El uso de la obra de GIRARD que hace RAPOPORT para analizar el empleo de la violencia por parte del estado para reprimir la violencia es útil en la medida en que muestra que los ordenamientos sociales seculares pueden ser exactamente tan violentos como otros ordenamientos sociales.

En cuanto a que la religión no es racional, Bhikhu PAREKH, profesor de teoría política, sostiene que aunque la religión puede hacer valiosas contribuciones a la vida política, puede ejercer también una influencia perniciosa. La religión es, con frecuencia, absolutista, moralista, arrogante, dogmática y proselitista,

estimula impulsos poderosos y a veces irracionales, pudiendo llegar a desestabilizar fácilmente la sociedad, causar caos político y crear un verdadero infierno sobre la tierra. Genera con frecuencia intolerancia en relación con las demás religiones, así como con sus disidentes internos, y tiene propensión a la violencia<sup>380</sup>.

Según este autor, la religión se sitúa en el ámbito de los impulsos no racionales y a veces irracionales y, como tal, la religión amenaza el ordenamiento racional de la sociedad, aunque a pesar de todo, PAREKH no llega a la conclusión de que la religión debiera ser extirpada o privatizada sino que ésta debería ser domeñada y sometida a las limitaciones y la disciplina de la vida política<sup>381</sup>.

De hecho, PAREKH sostiene que la religión puede contribuir positivamente a la vida pública, pues “aunque la religión haya sido una fuerza para el mal, también ha sido una fuerza para el bien, generando un tipo de energía, compromiso, pasión y aceptación del sufrimiento del que a veces han carecido las motivaciones exclusivamente seculares”<sup>382</sup>. En este sentido, la religión se sigue, según el autor, identificando con los impulsos no racionales, más propio de lo religioso que de lo secular, aunque esos impulsos se pueden dirigir igualmente hacia fines buenos y malos.

PAREKH hace un gran esfuerzo por difuminar las fronteras entre la religión y lo secular, llegando a admitir que “varias ideologías seculares, como algunas variedades de marxismo, conservadurismo y hasta liberalismo, adoptan una orientación y una forma cuasi-religiosas y que, recíprocamente, los lenguajes religiosos tienen contenidos seculares, de manera que la línea divisoria entre un lenguaje secular y uno religioso es a menudo difícil de trazar”<sup>383</sup>.

Para R. Scott APPLEBY, historiador, y director del Instituto Kroc de la Universidad de Notre Dame para estudios sobre la paz internacional, sostiene que la religión tiene un carácter ambivalente, pudiéndose usar tanto al servicio de la paz como al servicio de la violencia. Según este autor, la religión es “capaz de sostener ciclos de violencia más allá de cualquier cálculo racional y de cualquier interés propio ilustrado”<sup>384</sup>, al tiempo que el fervor religioso, el compromiso religioso ilimitado<sup>385</sup>, no conduce inevitablemente a la violencia.

Para APPLEBY la religión es la respuesta humana a una realidad que se percibe como sagrada, constituye una cultura integral, capaz de conformar una

---

<sup>380</sup> Bhikhu PAREKH, “*The Voice of Religion in Political Discourse*”, en Leroy Rouner (ed.), *Religion, Politics and Peace*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1999, p.72.

<sup>381</sup> PAREKH, “*The Voice of Religion in Political Discourse*”, p. 73.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p.70.

<sup>383</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>384</sup> APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred*, p. 4.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 5.

identidad personal y social y de influir profundamente en la experiencia ulterior y en la conducta<sup>386</sup>.

Según el autor lo que parece separar la religión de otras culturas integrales que conforman la identidad personal y social radica en el encuentro con lo que se percibe como sagrado, siendo esto lo que explica la naturaleza ambivalente de la religión, su capacidad de llevar tanto a la violencia como a la paz extremas.

Para APPLEBY lo sagrado, apoyándose en la obra de Rudolf Otto “*La idea de lo sagrado*”, es una realidad transhistórica y transcultural que se experimenta como un poder indiferenciado más allá de la moral, que no es ni bueno ni malo en su inmediatez. Lo sagrado proyecta una cualidad numinosa que provoca en el devoto sentimientos extraordinarios cuyas expresiones pueden adoptar formas “salvajes”, “demoniacas” y “bárbaras” que pueden llevar a un “formidable horror” o a “algo bello”<sup>387</sup>.

La irresistible e incontrolable presencia de lo sagrado es, en palabras de Otto, un *mysterium tremendum et fascinans*, suscitando al mismo tiempo terror y fascinación.

Según APPLEBY, esta experiencia se traslada a la religión por medio de las limitadas facultades humanas, pero como tal nunca puede ser dominada completamente por la razón o el lenguaje humano. El poder bipolar del sentimiento de lo numinoso y la incapacidad de la razón humana para comprender lo sagrado explican la fundamental ambivalencia de la religión, su capacidad para generar impulsos de vida o de mente.

La religión es, según este autor, una respuesta a lo sagrado y lo sagrado es lo que queda de la religión cuando se despoja de sus elementos racionales y éticos.

Según APPLEBY, las tres cuartas partes de las guerras civiles del mundo entre 1960 y 1990 fueron motivadas por intereses étnico-religiosos, por cuanto la identidad nacional dependía en tales casos de directrices étnicas y religiosas. La sacralidad de una nación, según este autor, debe atribuirse a la identificación de la nación con una tradición religiosa y no al nacionalismo en sí.

APPLEBY reconoce que la identidad étnica en sí misma tiene una dimensión normativa, revela insondables profundidades de valor y significado, tiene una dimensión trascendente y apela a una sanción sagrada. Frente a esta evidencia de que la etnicidad debería ser calificada de religión según su propia

---

<sup>386</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>387</sup> *Ibidem*. Estas expresiones proceden de Otto a través de las citas que Appleby hace de él.

definición de religión, APPLEBY atribuye, sin embargo, esas dimensiones de la etnicidad al papel de la religión en los conflictos étnicos<sup>388</sup>.

Sin embargo, APPLEBY trata la religión como si fuera una categoría independiente de la cultura y sigue siendo para él producto de impulsos no racionales que brotan del inconsciente del individuo y que son inaccesibles a la observación empírica.

Charles SELENGUT sociólogo, aboga por un enfoque holístico de la violencia religiosa y sostiene que “la naturaleza de la fe y el compromiso religioso permanece siempre como personal, idiosincrásica y, en un análisis final, más allá de la comprensión científica”<sup>389</sup>, además considera la religión como un fenómeno transcultural y transhistórico.

Según SELENGUT, la relación especial entre religión y violencia se debe al compromiso central de la fe, que está más allá del control y de la comprensión racional, sosteniendo que la fe religiosa es diferente de otros compromisos y el fiel entiende que las reglas y directivas de la religión son completamente distintas de las reglas e interacciones sociales ordinarias, insistiendo en la gran división existente entre religión y racionalidad.

Este autor cita que pasando por la Ilustración el cristianismo ha evolucionado desde la Inquisición hasta una mayor tolerancia del pluralismo y una renuncia a la violencia religiosa, considerando que estos acontecimientos no son contingentes sino una especie de progreso hasta un nivel del conocimiento más elevado<sup>390</sup>.

Se sigue que el islamismo se encuentra, sencillamente, en un estadio más primitivo de la evolución religiosa. La violencia religiosa resulta cuando los musulmanes se niegan a rendirse a esa realidad o a reinterpretar sus creencias a su luz<sup>391</sup>.

Según SELENGUT, el cristianismo fue pacífico durante sus tres primeros siglos pero adoptó la doctrina de la guerra justa/guerra santa cuando acabó identificándose con el estado romano, es decir, cuando asumió las metas seculares del estado, poder, seguridad y orden.

Para este autor, las guerras religiosas no tienen nada que ver con la religión sino como un intento justificado de mantener la integridad del grupo contra otras civilizaciones reales o imaginarias que están ahí fuera para destruir el grupo o impedirle la posibilidad de realizar su destino histórico y divino.

---

<sup>388</sup> *Ibidem*, p.60.

<sup>389</sup> Charles SELENGUT, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, AltaMira, Walnut Creek, CA, 2003, p.228.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 64-80.

Según SELENGUT, el choque de occidente y el resto del mundo es el ejemplo más significativo de esta dinámica, identificando la secularización como el atributo principal de la cultura americana que choca con las culturas religiosas tradicionales de todo el mundo<sup>392</sup>.

El valor universal de la modernidad secular, propia de Occidente pero abanderada de forma destacada por los Estados Unidos y convertida con frecuencia en condición necesaria para recibir la ayuda internacional económica y militar de los Estados Unidos o de las organizaciones internacionales controladas por los intereses occidentales, como el Banco Mundial, es combatido encarnizadamente por los intereses tradicionalmente religiosos, considerándose por parte de esos grupos que las ideas occidentales son religiosas y culturalmente genocidas<sup>393</sup>.

Como consecuencia de la insistencia occidental en que las culturas religiosas tradicionales adopten las formas occidentales<sup>394</sup>, algunos grupos religiosos, retroceden luchando contra occidente, a veces, pacíficamente, pero a veces violentamente<sup>395</sup>.

De los trabajos presentados anteriormente, todos sus argumentos se apoyan en la separación de una categoría llamada religión, que tiene una tendencia peculiar a la violencia, de una realidad supuestamente secular que es menos proclive a la violencia, no existiendo ninguna razón para suponer que las ideologías llamadas seculares, como el nacionalismo, el patriotismo, el capitalismo, el marxismo y el liberalismo, tengan menos inclinación al absolutismo, la disgregación y la irracionalidad que la fe, por ejemplo, en el Dios bíblico.

La idea de que la religión tiene tendencia a promover la violencia es una variación sobre la idea de que la religión es un impulso humano esencialmente privado e irracional, e indócil a la hora de resolver conflictos mediante la razón pública.

Por lo tanto, en el contexto contemporáneo, la idea de que hay algo llamado religión con una tendencia a promover la violencia continúa marginando ciertos tipos de discursos y prácticas legitimando otros. Concretamente, la idea de que la religión pública causa violencia, legitima la separación de todo lo que se llame religión de cualquier influencia en la vida pública y legitima, por esta razón, el monopolio del estado sobre la violencia y sobre la lealtad pública. La lealtad a la propia religión es privada en su origen y, por tanto, opcional

---

<sup>392</sup> *Ibidem*, p. 155-156.

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 158-159.

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 159.

mientras que la lealtad al estado-nación secular es lo que nos unifica y no es opcional.

El discurso acerca de los peligros de la religión pública es más bien un discurso normalizador mediante el cual nos explicamos a nosotros mismos por qué las cosas están organizadas como lo están.

El problema del mito de la violencia religiosa no es que condene ciertos tipos de violencia sino que distrae del escrutinio moral a otros tipos de violencia. La violencia calificada de religiosa es siempre reprehensible mientras que la violencia secular es, a menudo, necesaria y algunas veces encomiable.

El laicismo no es necesariamente una anti-religión sino que está en contra de la indebida influencia de la religión en la vida pública.

Martin Marty en su obra titulada *Política, Religión y Bien Común*, defendía la tesis de que la “religión pública puede ser peligrosa, debiéndose ser manejada con cuidado aunque la religión pública puede contribuir y, de hecho lo hace, al bien común<sup>396</sup>.

Según Marty, la religión puede participar en la vida pública, supuesto que respete las reglas establecidas por el estado-nación liberal, debiendo apelar a una razón públicamente accesible y evitando conflictos de lealtad entre las creencias religiosas y los valores del estado-nación.

La división entre lo religioso y lo secular debe mantenerse por respeto tanto al ámbito secular como al religioso.

Benedicto de Spinoza afirma que la causa de muchas guerras y revoluciones es la forma en que las masas crédulas son llevadas a adherirse a nuevos y discutibles dogmas religiosos: “¡Gran Dios! La piedad y la religión se han convertido en un entramado de misterios ridículos<sup>397</sup>.

La solución a las contiendas es la propuesta de Spinoza de un estado en el que haya libertad de pensamiento y de doctrina, y donde el poder soberano ostente “derechos sobre todo”, tanto sobre lo temporal como sobre lo espiritual<sup>398</sup>.

---

<sup>396</sup> Martin E. MARTY y Jonathan MOORE, *Politics, Religion and the Common Good*, Jossey-Bass, San Francisco, CA, 2000, p.43.

<sup>397</sup> Benedict de SPINOZA, *Theologico-Political Treatise*, en R. H. M. Elwes (ed.), *Works of Spinoza*, Dover, New York, 1951, vol. 1, p. 7; véase, vol. 1, pp.5-6.

<sup>398</sup> *Ibidem*, pp. 241-256.



Para John Locke las guerras no son causadas por la religión en sí ni a la diversidad de opiniones religiosas sino más bien el rechazo a la tolerancia de las diferentes opiniones “lo que ha producido todos los desórdenes y guerras que ha habido en el mundo cristiano por cuenta de la religión”<sup>399</sup>.

Según Locke, la religión es “interior” y trata esencialmente de creencias cuya veracidad no puede dilucidar públicamente a satisfacción de todos ningún método racional mientras que los intereses civiles son “exteriores” y atañen a la autoridad civil pública<sup>400</sup>. Por tanto, la violencia se produce cuando la iglesia confunde lo interior con lo exterior.

Si para Hobbes, la violencia es causada por una distinción impropia entre el poder espiritual y el temporal, para Locke la violencia resulta de una inapropiada confusión de intereses civiles y religiosos, dos ámbitos distintos de la actividad humana, por lo que es conveniente distinguir con precisión la tarea del gobierno civil de la tarea de la religión<sup>401</sup>.

En este sentido, el estado tiene que garantizarse el monopolio de la jurisdicción sobre los intereses civiles y el monopolio sobre la violencia, cuya amenaza es necesaria para proteger el derecho a disfrutar de los intereses civiles mientras que la iglesia debe atender al cuidado de las almas para que alcancen la vida eterna<sup>402</sup>.

A diferencia de Hobbes que basa la distinción entre religión e intereses civiles en una nueva configuración de poder, Locke se apoya en el restablecimiento de unos límites naturales y apropiados que habían sido difuminados.

Las guerras de religión europeas proporcionan el escenario de muchas de las críticas ilustradas de la religión<sup>403</sup>. La historiografía de la Ilustración elaboró una gran narrativa, tipificada por Voltaire y Edward Gibbon, que presentaba las guerras de religión como el último suspiro del fanatismo y de la barbarie medievales antes de la completa desaparición de la oscuridad<sup>404</sup>.

Otras visiones más extremistas como la del barón de Holbach rechazaban todo tipo de religión a la que considera como inevitable generadora de ignorancia y de fanatismo<sup>405</sup>.

---

<sup>399</sup> John LOCKE, *A Letter Concerning Toleration*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1955, p. 57.

<sup>400</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>402</sup> *Ibidem*, pp. 22-23.

<sup>403</sup> James M. BYRNE destaca las guerras religiosas, especialmente la Guerra de los Treinta Años, como la influencia más importante de la perspectiva ilustrada sobre la religión; véase su obra “*Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*”, Westminster John Knox, Louisville, KY, 1996, pp. 28-30.

<sup>404</sup> J. G. A. POCOCK, *Barbarism and Religion, vol. 1: The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 111-112.

<sup>405</sup> Barón D'HOLBACH, *Common Sense; or, Natural Ideas Opposed to Supernatural*, en Paul Hyland (ed.), *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*, Routledge, London, 2002, p.88.

Otros personajes de la Ilustración reaccionaron ante las guerras de religión diferenciando entre aquellas clases de religión que promovían la división y las que facilitaban el ordenamiento cívico. En esta línea se encuentra Voltaire cuya principal preocupación en relación con las guerras de religión es la perturbación del orden cívico.

En su entrada<sup>406</sup> sobre “Religión”, Voltaire distingue entre “religión de estado” y “religión teológica”, definiendo la primera como administrada por una clase oficial de clero que mantiene un culto público regular establecido por ley y que enseña a la gente buenas costumbres.

Al igual que en Spinoza, Hobbes y Locke, la violencia religiosa es esencialmente un problema epistemológico, ya que se produce al disputar sobre disquisiciones doctrinales abstrusas cuya solución definitiva está más allá del alcance de la razón.

Según Voltaire, la religión de estado no tiene por qué ser más verdadera que la religión teológica pero funciona mejor para preservar el orden ya que insiste en los rituales del decoro público y en la moral por encima de los aspectos doctrinales. Para Voltaire la solución de las guerras de religión es el sometimiento de la iglesia a la supervisión del estado y al servicio del orden cívico<sup>407</sup>.

Rousseau llega a una conclusión similar, él ve muchos méritos en el sistema pagano de gobierno porque, además de minimizar el riesgo de guerras religiosas entre naciones disminuye el riesgo de luchas religiosas internas. La uniformidad religiosa es reforzada por el estado y la religión inculca obediencia al estado como uno de sus principios fundacionales.

Rousseau prefiere la “religión del hombre”, el cristianismo no era ese cristianismo que practica la iglesia, pues la religión del hombre no tiene iglesias ni ritos sólo tiene que ver con “la adoración puramente interior a Dios Todopoderoso y la observancia de las obligaciones morales eternas, tal y como se encuentran en los evangelios<sup>408</sup>”. Esta religión no posee punto de contacto alguno con la sociedad política<sup>409</sup>.

Rousseau propone completar la religión puramente interna del hombre con una religión civil pensada para vincular al ciudadano con el estado y la cual dispondría de dogmas simples y escasos concernientes a la existencia de Dios, recompensa a los justos, castigo a los malvados y la santidad del contrato social y de las leyes del estado.

---

<sup>406</sup> VOLTAIRE, *Philosophical Dictionary*, Harcourt, Brace and World, New York, 1962, pp. 267-269.

<sup>407</sup> VOLTAIRE, *The Age of Louis XIV*, Dent, London, 1961, pp. 394-415; véase también Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract, Gateway*, South Bend, IN, p.149.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>409</sup> *Ibidem*, p. 155.

Todas las religiones teológicas deben ser toleradas siempre que no interfieran en las obligaciones de los ciudadanos para con el estado. De hecho la tolerancia teológica debe ser impuesta por el estado, ya que la intolerancia teológica lleva inevitablemente a la intolerancia civil.

De todo lo anterior se deduce que los elementos básicos de la narrativa de las guerras de religión se pueden encontrar en las fuentes de la teoría política moderna de los siglos XVII y XVIII, según la cual la causa principal de las guerras de la Europa de los siglos XVI y XVII fue la estéril reyerta sobre las doctrinas religiosas.

Las soluciones aportadas por todos ellos varían pero todos se centran en la apropiación por parte del estado de poderes hasta ese momento reclamados por la iglesia.

Hobbes pondría fin a las disputas doctrinales absorbiendo las iglesias en el estado y convirtiendo al estado en el árbitro inapelable de las disputas doctrinales en su territorio.

Del mismo modo Spinoza absorbería a la iglesia, poniendo mayor énfasis en la plena libertad del individuo para creer lo que le plazca la mera doctrina.

Voltaire y Rousseau favorecerían una religión de estado obligatoria con culto y moral públicos, dejando al individuo igualmente libre en materia de creencias.

Locke establecería límites definidos entre las tareas propias de la iglesia, que son las doctrinas y los ritos religiosos, y las tareas propias del estado, que son el orden público y los intereses civiles en la sociedad.

Hobbes y Locke tienen en común una significativa reducción del poder público de la iglesia y un aumento correspondiente del poder del estado, justificado por la necesidad de neutralizar la amenaza de ulteriores guerras religiosas.

Skinner afirma que los levantamientos religiosos de la Reforma contribuyeron a la cristalización del concepto moderno y secularizado del Estado<sup>410</sup>.

El análisis de Jeffrey Stout sobre la defunción de la autoridad y el auge de la autonomía moral en Occidente, haciendo uso de la obra de Skinner, afirma que, ante la imposibilidad de que los puntos de vista religiosos pudieran proporcionar una base razonable para la paz social, la única solución viable era secularizar el discurso público, a través de la adopción de los principios liberales<sup>411</sup>.

---

<sup>410</sup> Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, vol. 2, p. 352.

<sup>411</sup> Jeffrey STOUT, *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1995, p. 126.

Sin embargo, Stout salta desde las guerras religiosas al liberalismo sin prestar atención a los gobiernos absolutistas de los estados confesionales que prevalecieron en Europa desde finales del siglo XVI hasta el siglo XIX.

Los estados nacientes de comienzos de la modernidad europea gozaron de hecho de autonomía respecto de la autoridad religiosa, dominando a menudo a la iglesia dentro de sus territorios.

Los principios liberales no fueron adoptados en Francia<sup>412</sup> hasta después de la Revolución ni en España hasta el siglo XIX. Los católicos de Inglaterra no fueron emancipados hasta 1829. En Alemania, el Tratado de Westfalia instituyó, en el mejor de los casos, una tolerancia matizada. El tratado implantó la política del *cuius regio, eius religio* en la mayoría de los länder Habsburgo y permitió que todos los gobernantes sometidos al tratado expulsaran a cualquier disidente en un plazo de tres años<sup>413</sup>.

La politóloga Judith Shklar, también localiza los orígenes del liberalismo en las guerras de religión, quien ve el liberalismo como un esfuerzo heroico de abnegación, especialmente en su intento de refrenar la violencia. Su concepción de un “liberalismo del miedo” identifica como tarea política primordial el establecimiento de la paz frente a la crueldad<sup>414</sup>.

John Rawls reconoce la deuda que tiene su “liberalismo político” con el liberalismo del miedo” de Shklar<sup>415</sup>.

El liberalismo de Rawls es político no metafísico, pretende proporcionar una forma razonable de coexistencia pacífica entre distintas pretensiones de verdad que son inconmensurables<sup>416</sup>.

Al igual que Shklar, Rawls considera que la fundación del liberalismo está en las guerras de religión, fruto del dogmatismo e intolerancia de las tres religiones (catolicismo, luteranismo y calvinismo) a que dio lugar el cristianismo, considerada como una religión autoritaria, salvacionista y expansionista que llevó al inevitable conflicto social. Para él en la religión hay algo trascendente que hace que el conflicto religioso sea mucho más proclive a la violencia que los conflictos sobre asuntos mundanos.

---

<sup>412</sup> El Edicto de Nantes se ha considerado a veces como la llegada a Francia del principio de tolerancia, pero sólo hizo posible la coexistencia temporal de hugonotes y católicos, mientras que Enrique IV llevaba a cabo una política encaminada a un eventual retorno a la uniformidad eclesial en Francia; véase HOLT, *The French Wars of Religion*, pp. 162-172. En todo caso, el Edicto de Nantes era letra muerta antes de ser revocado en 1685.

<sup>413</sup> George SCHMIDT, “*The Peace of Westfalia as the Fundamental Law of the Complementary Empire-State*”, en Klaus Bussman y Heinz Schilling (eds.), 1648: *War and Peace in Europe*, Verlagsgesellschaft 350 Jahre Westfälischer Friede, Münster, 1998, vol. 1, pp. 451-452.

<sup>414</sup> Judith SHKLAR, *Ordinary Vices*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984, p.5.

<sup>415</sup> John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. xxiv, n. 10.

<sup>416</sup> *Ibidem*, p. xx.

Según Rawls existen tres elementos históricos que han influido profundamente en la filosofía moral y política de la época moderna, la Reforma, el desarrollo del estado moderno y el desarrollo de la ciencia moderna.

La Reforma introdujo algo completamente nuevo en la historia humana, “El choque entre religiones salvacionistas y expansionistas de diversos credos”<sup>417</sup>. “Lo nuevo en este choque es que introduce en las concepciones de la gente acerca del bien un elemento trascendente que no admite compromiso. Este elemento obliga a elegir entre un conflicto mortal moderado sólo por las circunstancias y el agotamiento, y la libertad de conciencia y pensamiento para todos”<sup>418</sup>.

Para Rawls el problema de la modernidad es claramente un problema teológico aunque la solución es política. El problema es que la gente cree en doctrinas teológicamente inconmensurables y están dispuestos y prontos a matar por ellas a los demás. El liberalismo resuelve el problema.

La relación entre guerras religiosas y el nacimiento del liberalismo es especialmente tenue cuando la narrativa de las guerras de religión se aplica al contexto americano.

Kathleen M. Sullivan, decana de la Facultad de Derecho de Standford, sostiene que la Cláusula de Establecimiento de la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos no sólo prohibía el establecimiento de una religión oficial por el gobierno federal sino que asimismo establecía positivamente un ordenamiento civil secular para la resolución de las disputas morales públicas<sup>419</sup>.

Según Michael McConnell sostiene que la mejor manera que tendría el gobierno de proteger la libertad religiosa es dejando intactas las opciones que se harían en ausencia de todo gobierno<sup>420</sup>. Además afirma que la religión ha sido “desterrada de la esfera pública” para favorecer un discurso público secular que es condición necesaria para la paz.

Sin embargo Sullivan, McConnell piensa que eso convierte a la ideología secular “en una fe rival más entre otras muchas en la guerra de todas las sectas contra todas”<sup>421</sup>.

Sullivan reconoce que la cultura de la democracia liberal “puede muy bien funcionar como un sistema de creencias con contenido sustantivo aun cuando

---

<sup>417</sup> *Ibidem*, p. xxv.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. xxii.

<sup>419</sup> Kathleen M. SULLIVAN, “*Religion and Liberal Democracy*”, *University of Chicago Law Review*, 59, (1992), p. 197.

<sup>420</sup> Michael W. MCCONNELL, “*Religion Freedom at a Crossroads*”, *University of Chicago Law Review*, 59 (1992), pp. 115-194.

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 199.

la cultura de la democracia liberal sea un sistema de creencias comparable a la fe religiosa por el modo en que se estructura el conocimiento, de ello no se deduce simplemente que sea equivalente a una religión a efectos políticos y constitucionales”<sup>422</sup>.

La expresión de “guerra de todas las sectas contra todas” sería al parecer una paráfrasis consciente de la “guerra de todos contra todos” de Hobbes, esa mítica situación de anarquía que exige la instauración del Leviatán, el estado, para establecer la paz<sup>423</sup>.

Sullivan utiliza ocho veces en su artículo la expresión de “guerra de todas las sectas contra todas” sin especificar nunca los lugares, fechas y combatientes, James Madison había invocado la memoria de las guerras de religión para oponerse al establecimiento de la religión por parte del estado.

Es posible que Sullivan entienda esta expresión como una simple metáfora del conflicto social sin derramamiento de sangre entre sectas religiosas.

Ciertos factores económicos desempeñan un papel relevante en algunos usos de la narrativa de las guerras de religión aunque no para subrayar el conflicto entre clases. De hecho el auge del capitalismo es presentado por Francis Fukuyama, y por George Will<sup>424</sup> y Dinesh D’Souza<sup>425</sup>, como un bálsamo pacificador que puso fin a las irritaciones religiosas.

Según Fukuyama, el capitalismo y el estado liberal moderno se unieron para dar fin a la violencia religiosa y compara la lucha irracional con el reconocimiento y la superioridad, que se da tanto en el imperialismo como en la religión, con el racionalismo sereno de la búsqueda burguesa de bienes terrenales. En este sentido argumenta Fukuyama que el impulso de dominación religiosa podría desplazar completamente a los motivos seculares, como de hecho ocurrió en las diversas guerras religiosas de los siglos XVI y XVII aunque esas manifestaciones del *thymos* fueron desplazadas a su vez a principios de la era moderna por formas de reconocimiento cada vez más racionales, cuya

---

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>423</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Collier, New York, 1962, p. 100.

<sup>424</sup> George WILL, “*Conduct, Coercion and Belief*”, Washinton Post, 22 de abril de 1990, p. B7. Will dice de los fundadores de América: “Deseaban dominar y apaciguar el tipo de pasiones religiosas que habían convulsionado Europa. Pretendían hacerlo, en lugar de estableciendo una religión, estableciendo una república comercial, el capitalismo. Pretendían ahogar las turbulentas energías del pueblo en la búsqueda desinteresada del bienestar material”.

<sup>425</sup> Dinesh D’Souza, *What’s So Great about America*, Regnery, Washinton DC, 2002, pp. 89-94. D’Souza dice que dos factores contribuyeron a domesticar las pasiones religiosas en América. El primero es que ninguna secta fue lo bastante fuerte para ganar el pulso. “Una segunda razón, que explica que los fundadores de América lograran evitar la opresión y los conflictos religiosos, es que encontraron una forma de canalizar las energías del pueblo desviándolas de las contiendas religiosas hacia la actividad comercial”. (*Ibidem*, p.90)



expresión última fue el estado liberal moderno, perdiendo la religión, con el advenimiento del liberalismo, su ferocidad y obligada a ser tolerante<sup>426</sup>.

Según Fukuyama, el liberalismo inglés apareció como reacción inmediata al fanatismo religioso de la Guerra Civil inglesa, en contra de los que creían en aquella época que la religión era una característica necesaria y permanente del paisaje político, sosteniendo que el liberalismo venció a la religión en Europa.

Fukuyama afirma que el imperialismo es una reliquia de la aristocracia y no tiene nada que ver con la democracia liberal, ya que ésta hizo que Occidente vacilara mucho a la hora de emprender una guerra, mientras que los conflictos del siglo XX, como las revoluciones rusa y china y la Segunda Guerra Mundial, los considera atavismos, “una vuelta magnificada, al tipo de brutalidad que caracterizó a las guerras religiosas del siglo XVI, que pusieron en juego no sólo territorios y recursos sino los sistemas de valores y las formas de vida de poblaciones enteras”<sup>427</sup>.

La victoria del liberalismo es la victoria de la búsqueda pacífica de bienestar material por encima de la contienda ideológica irracional, cuyo ejemplo principal son las guerras de religión.

En esta misma narrativa, Stephen Toulmin afirma que en el siglo XVII, la búsqueda de la certeza en filosofía y de estabilidad política debe verse en el contexto del caos producido por las guerras religiosas, concretamente por la Guerra de los Treinta Años en el periodo 1618-1648.

Este autor intenta interpretar su búsqueda de la certeza absoluta, y la de otros racionalistas, como reacción contra la desesperación producida por las reyertas estériles y violentas sobre las doctrinas teológicas<sup>428</sup>.

Toulmin reconoce que la Guerra de los Treinta Años fue librada en gran parte por mercenarios, pero asegura que lucharon por razones teológicas sin que sea relevante si lucharon por convicción o por dinero.

La guerra, según Toulmin, no engendró cinismo sino una elevada búsqueda de la certeza en asuntos religiosos que impidió una vuelta al tolerante escepticismo de un Erasmo o de un Montaigne en el siglo XVI.

La contrapartida política de la búsqueda de la certeza fue la búsqueda de la estabilidad, la Paz de Westfalia de 1648 instauró un nuevo sistema estable de “estados-nación soberanos” que arrojaron del poder a las facciones teológicas

---

<sup>426</sup> Francis FUKUYAMA, *The End of History and The Last Man*, Free Press, New York, 1992, pp. 259-260. En este particular, la concepción de la historia de Fukuyama no es muy sólida: la Guerra Civil inglesa del siglo XVII fue un asunto entre protestantes, no entre católicos y protestantes.

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>428</sup> Stephen TOULMIN, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 54.



contendientes, quedando la autoridad transnacional de la iglesia medieval fracturada.

En este sentido, el estado-nación hace su aparición en escena como solución, nunca como causa, de la Guerra de los Treinta Años, ya que la causa de la guerra consiste esencialmente en argumentos intelectuales sobre creencias teológicas desencarnadas.

J.G. A. Pocock vincula la Ilustración y el estado absoluto y define también la Ilustración en términos de la solución de las guerras religiosas para demostrar la transferencia de poder desde la iglesia al estado como solución a la violencia de las guerras religiosas.

Según este autor la Ilustración se caracteriza por dos formas, una, el surgimiento de un sistema de estados fundados en la sociedad comercial y civil y en la cultura, lo que impidió a Europa escapar de las guerras de religión sin caer bajo la hegemonía de una monarquía única; y, otra, por una serie de programas orientados a reducir el poder de las iglesias y de las congregaciones de perturbar la paz de la sociedad civil, desafiando su autoridad<sup>429</sup>.

David Held, por su parte, parece indicar que esa transferencia fue la única solución posible, sosteniendo que la formación de la idea del estado moderno recibió probablemente su impulso más claro de las amargas luchas entre facciones religiosas que se extendieron por Europa occidental durante la última mitad del siglo XVI alcanzando su máxima expresión durante la Guerra de los Treinta Años.

Held describe la estructura descentralizada de la cristiandad entre los siglos VIII y XIV en la que los poderes feudales locales autónomos rivalizaban con las élites urbanas emergentes. El “rival principal” de esos poderes era la iglesia, que buscaba, coherentemente, consolidar el poder eclesiástico sobre las autoridades civiles<sup>430</sup>.

A comienzos del siglo XIV, el sistema feudal empezó a descomponerse, y en torno al siglo XV fue siendo reemplazado progresivamente por monarquías centralizadas, tanto de tipo absolutista como constitucional.

Según Held, el estado moderno emergió del absolutismo, que se caracterizaba por una alianza entre monarquía y la nobleza que absorbía los poderes políticos inferiores en un sistema legal unitario y, eventualmente, de soberanía territorial. En este sentido el absolutismo preparó el camino para un sistema de poder secular y nacional.

---

<sup>429</sup> POCOCK, *Barbarism and Religion*, p. 100.

<sup>430</sup> David HELD, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1995, p. 37.

Sin embargo, si la contienda entre las élites constructoras del estado y los demás poderes, como la iglesia, antecede a la Reforma en un siglo como mínimo, es posible que el proceso de construcción del estado no sea tan inocente de la violencia posterior como pretende hacer ver la narrativa sobre el mito de las guerras religiosas. Puede que el proceso de construcción del estado no sea simplemente la solución al problema de la violencia sino que más bien contribuyera a las causas de la violencia de los siglos XVI y XVII.

Todos los autores presentados contemplan la transferencia de poder desde la iglesia al estado como la solución de las guerras de religión, diferenciándose en el tipo de estado para resolver el problema. Para todos los pensadores de la primera modernidad, excepto Locke, el salvador es un estado de tipo absolutista, como estadio necesario, aunque temporal, en el camino hacia el liberalismo. Para Locke y para los estudiosos contemporáneos el que resuelve el problema es el estado liberal. El absolutismo es ignorado y el héroe de la historia es el estado liberal que destierra a la religión de la esfera pública.

La connotación negativa de la religión como factor de conflicto constituye y de hecho ha constituido desde el periodo de la Ilustración hasta nuestros días la línea argumental principal para justificar por un lado el modelo de secularización actual basado en modelo político cuyo garante esencial es el Estado-nación y por otro para seguir manteniendo a la religión en el ámbito de lo privado evitando su presencia en el ámbito de los espacios públicos.

Para que haya una verdadera narrativa que confirme esa violencia intrínseca de la religión y de su expresión religiosa, en el marco de las guerras religiosas deberían confirmarse al menos cuatro elementos según Cavanaugh.

Primero, que los combatientes se enfrentaran por diferencias religiosas; segundo, que la causa principal de las guerras sería la religión, en contraste con las causas meramente políticas, económicas y sociales; tercero, que las causas religiosas deberían poder separarse, al menos teóricamente, de las causas políticas, económicas y sociales en la época de las guerras; y, por último, cuarto que el nacimiento del estado moderno no sería una causa de las guerras sino que más bien proporcionó una solución para ellas.

Respecto al primer componente (*los combatientes se enfrentarían por diferencias religiosas*), Cavanaugh sostiene que las matanzas en las guerras que se llaman religiosas deberían tener lugar entre combatientes que sostuvieran diferentes doctrinas y prácticas religiosas, es decir, utilizando una expresión de Kathleen Sullivan, debería esperarse una “guerra de todas las sectas contra todas”.

Sin embargo, las guerras de la década de 1520 fueron parte de la lucha continua entre el papa y el emperador por el control de Italia y por el control de la iglesia en los territorios alemanes<sup>431</sup>.

Carlos V estuvo en guerra treinta y tres años de los cuarenta y un años que duró su reinado, dieciséis de ellos contra Francia<sup>432</sup> y aunque la mayoría de esas guerras preceden a lo que habitualmente se llaman guerras de religión, siguen inmediatamente a la Reforma y subrayan el hecho de que las primeras décadas de diferencias religiosas en Europa no produjeron guerras entre sectas, estando la guerra causada por otros factores.

Hasta la guerra de Schmalkaldic de 1546-1547, los príncipes protestantes del Sacro Imperio Romano apoyaron generalmente al emperador católico en sus guerras contra Francia. En 1544, Carlos dio garantías a los príncipes protestantes de un amplio control sobre las iglesias de sus territorios a cambio de apoyo militar contra Francia<sup>433</sup>.

En la primera guerra religiosa de Carlos V contra la Liga de Schmalkaldic un buen número de príncipes protestantes se alinearon del lado del emperador, incluidos el duque Mauricio de Sajonia<sup>434</sup>.

Los príncipes católicos del imperio se mantuvieron neutrales mientras Carlos era derrotado, teniendo el emperador que aceptar la Paz de Augsburgo, que garantizaba a los príncipes el derecho a determinar la filiación eclesial de sus súbditos. Richard Dunn afirma que el campesinado y la clase trabajadora urbana de Alemania “se inclinaba a seguir inertes las órdenes que recibían en materia religiosa, y cambiaban de luteranos a católicos o viceversa cuando sus amos se lo exigían”<sup>435</sup>.

La mayoría de los soldados de Carlos eran mercenarios, entre ellos muchos protestantes. Una de sus tropas favoritas eran los lansquenets de la Alta Alemania, que pedían un salario relativamente alto, pero que eran leales luchadores, a pesar del predominio del luteranismo entre sus filas<sup>436</sup>.

En las guerras de religión francesas también se dio cierta colaboración entre los protestantes y los católicos de las clases inferiores, principalmente en su intento de resistir a los abusos de la nobleza y de la Corona.

---

<sup>431</sup> Richard S. DUNN, *The Age of Religious Wars 1559-1689*, Norton New York, 1970, p. 6.

<sup>432</sup> Wim BLOCKMANS, *Emperor Charles V 1500-1558*, Arnold Publishers y Oxford University Press, London y New York, 2002, p. 77. Esas guerras fueron esencialmente una continuación de los ataques franceses al Sacro Imperio Romano en 1494 y 1498.

<sup>433</sup> Klaus JAITNER, “*The popes and the Struggle for Power during the Sixteenth and Seventeenth Centuries*”, en Bussman y Schilling (eds.), *1648: War and Peace in Europe*, vol. 1, p. 62.

<sup>434</sup> TRACY, *Emperor Charles V, Impresario of War*, pp. 209-215. Los dos se alienarían más tarde con la Liga de Schmalkaldic en marzo de 1552. William Maltby, *The Reign of Charles V*, Palgrave, New York, 2002, p. 6.

<sup>435</sup> DUNN, *The Age of Religious Wars 1559-1689*, pp. 50-51.

<sup>436</sup> TRACY, *Emperor Charles V, Impresario of War*, pp. 32-34, 46.

Entre 1578 y 1580, el levantamiento generalizado de los *chaperons-sans-cordon* unió a católicos y protestantes contra el intento de la Corona de imponer un tercer cobro del impuesto llamado *taille* en el mismo año.

En 1579, las parroquias católicas y protestantes del Vivarais colaboraron de forma activa en la rebelión contra la violencia y la corrupción de las clases gobernantes. En la primavera de 1580, el protestante francés Francisco Barjac condujo una fuerza combinada de católicos y hugonotes del Vivarais contra las tropas acantonadas en la fortaleza de Crussol<sup>437</sup>.

Si bien es cierto que protestantes y católicos colaboraron con frecuencia en las guerras civiles francesas entre 1562 y 1598, también es verdad que los católicos se dividieron en dos bandos principales, la Liga Católica y los llamados *politiques*, que a menudo se encontraban en facciones violentas opuestas<sup>438</sup>.

El mito de las guerras de religión presenta la Guerra de los Treinta Años como un conflicto único, ampliamente extendido, en el que luchaban los protestantes contra los católicos europeos.

Sin embargo, existen una gran cantidad de ejemplos que socavan la narrativa típica de las guerras de religión, asimismo la ausencia de guerra entre luteranos y calvinistas mina también su base argumental.

Si las diferencias teológicas llevan a la guerra de todas las sectas contra todas, serían de esperar guerras luterano-calvinistas en el registro histórico, pero de hecho no se puede encontrar ninguna. Aunque en algunos principados hubo tensiones internas entre príncipes luteranos y la nobleza luterana, ningún príncipe luterano declaró nunca la guerra a un príncipe calvinista<sup>439</sup>.

El hecho de que las tensiones luterano-calvinistas no jugaran papel alguno en las guerras de religión indica al menos que en la Europa de los siglos XVI y XVII las diferencias teológicas significativas en el ámbito público no producían necesariamente guerras, sencillamente, la guerra de todas las sectas contra todas no existió.

Respecto al segundo componente (*la causa principal de las guerras sería la religión, en contraste con las causas meramente políticas, económicas y sociales*), Cavanaugh sostiene que si hubiera sido de esa forma los protestantes y los católicos no sólo se hubieran matado unos a otros, sino que lo hubieran hecho por razones religiosas.

En el caso de la Guerra de los Treinta Años, toda la segunda mitad de la guerra ésta fue principalmente una contienda entre las dos grandes potencias

---

<sup>437</sup> *Ibidem*, pp. 91-92.

<sup>438</sup> SALMON, *Society in Crisis*, pp. 243-247.

<sup>439</sup> Eric W. GRITSCH, *A History of Lutheranism*, Fortress, Mineapolis, MN, 2002, pp. 110-111.

católicas europeas, Francia, por una parte, y las dos ramas de los Habsburgo, por la otra.

Desde la Ilustración estas guerras han sido etiquetadas de guerras “de religión”, sin embargo, desde la época misma en que ocurrieron siempre ha habido quienes han dudado, que realmente fueran guerras religiosas<sup>440</sup>.

En pleno siglo XVI, Michel de Montaigne señalaba que “si alguien quisiera seleccionar de entre el ejército a aquellos hombres que están en sus filas por puro celo o afección por la religión no podría ni completar con ellos una sola compañía de hombres de armas”<sup>441</sup>.

Esto justificaría que durante buena parte del siglo XX, los historiadores minimizaran el papel de la religión para destacar las causas políticas, económicas y sociales, supuestamente más fundamentales. En 1904, J. H. Mariéjol, subrayaba el papel de la nobleza de espada disidente que se unió al movimiento hugonote para vengarse de los agravios de la monarquía y de la iglesia: “Queriendo o sin querer, la iglesia hugonota sirvió como lugar de encuentro a todo tipo de descontentos. Dejó de ser una iglesia, se convirtió en un partido”<sup>442</sup>.

Lucien Romier, cuyo estudio titulado *Los Orígenes políticos de las guerras de religión*, publicado en 1913, se centró también en el papel de la nobleza disidente cuya *bona fide* teológica consideraba deficiente.

El libro de James Westfall Thompson titulado *Las guerras de religión en Francia*, publicado en 1909, escribía que “aunque los propósitos de los hugonotes eran, clandestinamente, más políticos que religiosos, fue conveniente encubrirlos bajo el manto de la fe”<sup>443</sup>.

John Neale atribuía la raíz de las guerras religiosas a la debilidad de la monarquía francesa sosteniendo que en relación a los disidentes que se oponían a la monarquía decía “hablando en general del descontento social que éste encontró una vía de escape en los disturbios religiosos y políticos”<sup>444</sup>.

El trabajo de Henri Drouot, publicado en 1937, sobre la Liga Católica en Borgoña consideraba los factores religiosos como una simple tapadera de las

---

<sup>440</sup> John BOSSY, “Unrethinking the Sixteenth-Century Wars of Religion”, en Thomas Kselman (ed.), *Belief in History: Innovative Approaches to European and American Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1991, p. 268.

<sup>441</sup> Michel de MONTAIGNE, *Apology for Raymond Sebond*, en Donald M. Frame (ed.), *The Complete Essays of Montaigne*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1965, p. 323; citado en Holt, *The French Wars of Religion*, p. 74.

<sup>442</sup> Jean-H. MARIÉJOL, *La Reforme et la Ligue, l'Edit de Nantes (1559-1598)*, citado en Mack P. Holt, “Putting Religion Back into the Wars of Religion”, *French Historical Studies*, 18 (1993), p. 526.

<sup>443</sup> Lucien ROMIER *A Dissident Nobility under the Cloak of Religion*, en J. H. M. Salmon (ed.), *The French Wars of Religion: How Important Were Religious Factors?*, Heath, Lexington, MA, 1967, p. 26.

<sup>444</sup> Sir John NEALE, *The Failure of Catherine de Medici*, en Salmon (ed.), *The French Wars of Religion*, p. 35.

tensiones de clase: “Con la crisis económica y monetaria de finales de la década de 1580, con la guerra civil en lugar de la guerra exterior y la paz interna, cesó la movilidad social.

La división entre las clases se hacía más nítida y, ante todo, algunas tensiones sociales surgían y se enconaban, tensiones sociales que la religión podía teñir con su propia coloración y disfrazar de fanatismo, pero que realmente era la base de las tensiones locales en la época de la Liga”<sup>445</sup>.

Henri Hauser escribió sobre el estallido de la violencia en 1562: “Los factores de descontento social y político llegaron a ser mucho más significativos que la fe religiosa en las complejas actitudes de los nuevos protestantes, y desde entonces fue posible hablar tanto de hugonotes “políticos” como “religiosos”<sup>446</sup>.

Respecto al tercer componente (*las causas religiosas deberían poder separarse, al menos teóricamente, de las causas políticas, económicas y sociales en la época de las guerras*), Cavanaugh sostiene que para que el mito de las guerras religiosas fuera cierto, la religión debería ser separable, al menos en teoría, de la política, de la economía, y de otros factores.

Según Holt, la religión es una matización única de lo social para quien se cumple que la religión es igual a lo social más un tipo peculiar de malinterpretación irracional de lo social en términos de Dios, el cielo, etc. pudiendo haberse dado una posibilidad de que exista un orden social que haya sido purgado de este elemento irracional.

Según Bossy, los sociólogos han supuesto durante mucho tiempo que la religión es una tapadera ideológica de causas más fundamentales<sup>447</sup>. Para Bossy, la religión no es simplemente una manifestación social (en expresión de Bolt) en el contexto del siglo XVI sino que la distinción entre lo religioso y lo social sólo acontece con el nacimiento de la modernidad en la división entre iglesia y estado, trascendente e inmanente.

Bossy sostiene que el desarrollo de la idea moderna de sociedad fue una consecuencia de la evolución de la idea de religión, según él en el siglo XVI no había ningún concepto de religión o al menos no estuvo completamente formado hasta alrededor de 1700<sup>448</sup>.

Axel Oxenstierna, canciller de Gustavo Adolfo y arquitecto de la intervención sueca en la Guerra de los Treinta Años, en el consejo de estado sueco en 1636

---

<sup>445</sup> Henri DROUOT, *Mayenne et la Bourgogne sur la Ligue (1587-1596)*, Picard, Paris, 1937 vol 1, p. 33; citado en Holt, *Putting Religion Back into the Wars of Religion*, p. 529.

<sup>446</sup> Henri HAUSER, *Political Anarchy and Social Discontent*, en Salmon (ed.), *The French Wars of Religion*, pp. 32-33.

<sup>447</sup> BOSSY, *Unrethinking the Sixteenth-Century Wars of Religion*, p. 278.

<sup>448</sup> John BOSSY, *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 170-171.



declaró que la guerra era “no un asunto de religión, sino más bien de salvar el *status publicus*, que también incluye la religión”. Sencillamente no hay ninguna forma de aislar la religión como fuente de conflicto del tejido global del *status publicus*, por lo que la narración al uso de las guerras de la religión no soporta un examen detallado del término religión<sup>449</sup>.

Respecto al cuarto componente (*el nacimiento del estado moderno no sería una causa de las guerras sino que más bien proporcionó una solución para ellas*), Cavanaugh sostiene que la transferencia de poder desde la iglesia al estado sería necesaria para domeñar la influencia destructiva de la religión.

En este sentido, existen dos versiones de esta narrativa, una, el estado liberal doméstica la religión separando la iglesia y el estado, eliminando la religión del ámbito público; y otra, el estado absolutista que impone la unidad política absorbiendo a la iglesia, siendo para algunos políticos liberales contemporáneos, el absolutismo una fase necesaria, aunque temporal, del camino hacia el liberalismo.

La idea moderna de religión como ámbito de la actividad humana intrínsecamente separado de la política y de otros asuntos seculares dependía de una nueva configuración de las sociedades cristianas en la que muchos poderes legislativos y jurisdiccionales y muchas reclamaciones de poder estaban pasando de la iglesia al nuevo estado soberano.

El par religioso-secular ayudó a facilitar este cambio. El término “secularización” como tal apareció por primera vez en Francia a finales del siglo XVI para significar “la transferencia de bienes desde la propiedad de la Iglesia a la del mundo”<sup>450</sup>.

La nueva concepción de la religión ayudaría a “purificar” la iglesia de los poderes y pretensiones que no formaban parte de su misión. La nueva concepción de la religión ayudó a facilitar el cambio hacia la supremacía del estado sobre la iglesia, distinguiendo la religión interior de las disciplinas corporales del estado.

El estado moderno no fue una mera respuesta a la llegada de la diferencia religiosa en la Reforma y a la correspondiente violencia que la diferencia desató. Si la Reforma en sí misma fue, como dice Wolfart, una “invención” de la lucha continuada por el poder y la autoridad entre la iglesia y los gobernantes civiles, entonces la transferencia de poder desde la iglesia hacia el estado no

---

<sup>449</sup> Axel OXENSTIERNA; citado en Parker (ed.), *The Thirty Years War*, p. 122.

<sup>450</sup> Walther von WARTBURG, “*saeculum séculariser*”, en *Französisches etymologisches Wörterbuch*, F. Klopp, Bonn, 1964, vol. 11, pp. 44-46; citado en Jan N. Brener, “*Secularization: Notes toward a Genealogy*”, en Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York, 2008, p. 433.



aparecería tanto como una solución a las guerras en cuestión sino más bien como una causa de esas guerras.

Las llamadas guerras de religión surgen como guerras que libran las élites constructoras del estado con el propósito de consolidar su poder sobre la iglesia y otros rivales. Lo importante es que la distinción misma entre política y religión, posibilitada por la aparición del estado moderno contra el decadente orden medieval estuvo en la raíz misma de esas guerras.

Como dice Heinz Schilling, la invención de la soberanía exigió “la integración y concentración de todo el poder político, social, económico y de cualquier otro tipo bajo la supremacía del gobernante” y simultáneamente “el proceso de construcción del estado significó una integración territorial y una disociación del mundo “exterior” que se llevaron a la práctica de una manera ofensiva y a menudo incluso “agresiva”. Dice Schilling que “todos los estados de comienzos de la modernidad aspiraban a aumentar su territorio mediante la expansión y la anexión de tanto espacio como fuera posible”.

En este sentido Schilling continua diciendo que el proceso interno de construcción del estado no fue muy diferente del externo y el nacimiento de la temprana Europa moderna de las grandes potencias fue acompañado de destrucciones masivas. Internamente, los gobernantes y las élites estatales usaron medios violentos contra las propiedades, las ciudades, el clero y las asociaciones locales, que reivindicaban un derecho independiente y no derivado de la participación política que el primitivo estado moderno ya no podía garantizar bajo el principio de soberanía.

Externamente, además de las tendencias de ajuste territorial entre estados, los conflictos se debían principalmente al establecimiento de un rango, a que en ese momento no había ningún sistema de estados generalmente reconocido. Así al final de la Edad Media, Europa entró en una larga fase de intensas y violentas turbulencias, tanto entre estados como entro de ellos<sup>451</sup>.

Si bien la transferencia de poder desde la iglesia al estado contribuyó a las turbulencias de los siglos XVI y XVII, esa transferencia adoptó generalmente la forma de una absorción de la iglesia en el aparato del estado. La iglesia estuvo, profundamente, implicada en la violencia de los siglos XVI y XVII. Lo importante es que la aparición del estado moderno no fue la solución a la violencia de la religión.

La absorción de la iglesia en el estado, que comenzó mucho antes de la Reforma, fue un componente crucial del surgimiento del estado moderno y de las revueltas de los siglos XVI y XVII.

---

<sup>451</sup> Heinz SCHILLING, “*War and Peace at the Emergence of Modernity Europe between State Belligerence, Religious Wars, and the Desire for Peace*”, en Bussmann y Schilling (eds.), *1648: War and Peace in Europe*, vol. 1, p. 14.

Como afirma William Maltby la aceptación del luteranismo les dio a los príncipes una base ideológica para resistir frente a los esfuerzos centralizadores del emperador y, simultáneamente, la posibilidad de detraer riquezas considerables de las propiedades confiscadas a la iglesia<sup>452</sup>.

Steven Gunn resume la situación sosteniendo que la adopción oficial de la religión reformada contribuyó a aumentar el poder de diferentes gobernantes de diferentes formas. Las burocracias seculares y eclesiásticas crecieron en paralelo y llegaron a entremezclarse cuando la Reforma ayudó a consolidar una forma de estado más intensa, proporcionando los medios para regular, desde el nivel parroquial, unos cambios que así tenían el potencial de alcanzar a todos los súbditos<sup>453</sup>.

En este sentido, el reforzamiento de la diferenciación eclesial en la Europa moderna emergente fue en buena medida un proyecto de las élites constructoras del estado, es decir, la construcción del estado moderno no fue simplemente una respuesta a las divisiones religiosas sino que esa misma construcción tuvo mucho que ver con la potenciación de dichas diferencias.

La construcción de identidades confesionales fuertes en este periodo, tanto entre protestantes como entre católicos, formó parte del proyecto de edificación del estado. En esta línea sostiene Luther Peterson que la tesis de la confesionalización es un instrumento eficaz para explicar cómo se pasó de las monarquías feudales medievales a los estados modernos.

Según esta tesis, un factor clave de ese cambio fue el establecimiento de la uniformidad religiosa en el estado, inculcándose al pueblo llano una identidad religiosa, católica, luterana o calvinista, por medio de afirmaciones (confesiones y catecismos) doctrinales y prácticas litúrgicas. El gobernante era sacralizado como defensor y líder de la iglesia, encabezando legítimamente la iglesia en su territorio. Esas iglesias estatales ayudaron también al desarrollo del estado imponiendo una disciplina moral en las correspondientes comunidades<sup>454</sup>.

El estado se sacralizó cada vez más en los siglos XVI y XVII, proceso que Bossy llamó “migración de lo sagrado” desde la iglesia al estado.

En Francia, el siglo XV contempló cómo la monarquía se apropiaba al por mayor de ritos y fórmulas sagrados procedentes de la iglesia para expresar la

---

<sup>452</sup> MALTBY, *The Reign of Charles V*, p. 25.

<sup>453</sup> GUNN, “*War, Religion and the State*”, p. 126.

<sup>454</sup> Luther D. PETERSON, “*Johann Pfeffinger’s Treatises of 1550 in defense of Adiaphora: “High Church” Lutheranism and Confesionalization in Albertine Saxony*”, en John M. Headly, Hans J. Hillerbrand y Anthony J. Papalas (eds.), *Essays in Honor of Bodo Nischan*, Ashgate, England, 2004, pp. 104-105.

sagrada solidaridad con la Corona. El dicho “un rey, una fe, una ley” fue una transmutación de la fórmula bíblica “un Dios, una fe, un bautismo”<sup>455</sup>.

Carlos VIII fue acogido en Rouen con los títulos de “Cordero de Dios, salvador, cabeza del cuerpo místico de Francia, guardián del libro de los siete sellos, fuente de la gracia que da la vida y promotor divino de la paz”<sup>456</sup>.

Rituales cada vez más sofisticados sacralizaron la monarquía y conforme avanzaba el siglo fue desarrollándose lo que David Potter llama una “religión real”, que identificaba al rey no simplemente con un sacerdote sino con la imagen misma de Dios en la tierra. En resumen, el rey de los franceses es un gran Dios<sup>457</sup>.

Hacia 1625, la Asamblea General del Clero de Francia pudo proclamar no sólo que los reyes franceses eran ordenados por Dios, sino que “ellos mismos eran dioses”<sup>458</sup>. El culto al rey alcanzó su cénit con el “Rey Sol”, Luis XIV, en Versalles, donde se escenificaban sofisticados rituales cortesanos para subrayar la estrecha asociación del rey con la divinidad<sup>459</sup>.

El caso de Francia representa el extremo al que podría llegar el culto al rey, pero la misma dinámica se puede encontrar en tierras alemanas, en Inglaterra y en todo el continente. La dinámica de la confesionalización unió a reyes y a príncipes con los símbolos de lo sagrado en lo que Luther Peterson llama “sacralización” de los gobernantes<sup>460</sup>.

Los emperadores del Sacro Imperio Romano adoptaron el Plus Ultra (más allá) como lema y se declararon emparentados con los emperadores romanos y bizantinos, con los patriarcas del Antiguo Testamento y con Cristo mismo. Otro Habsburgo, Felipe II, adoptó un boato que lo identificaba con el dios sol, Apolo, gobernante de un mundo recién nacido<sup>461</sup>.

En Inglaterra, el sometimiento de la iglesia a la Corona, reinando Enrique VIII, fue seguido de una migración de símbolos sagrados hacia la monarquía.

Como señala, Bossy, la nueva corriente de “monarcolatría” que había emergido en Francia pasó a Inglaterra definitivamente y en general a todo el mundo cristiano<sup>462</sup>. De ahí al “dios mortal” de Hobbes había sólo un paso.

---

<sup>455</sup> POTTER, *A History of France, 1460-1560*, p. 32.

<sup>456</sup> BOSSY, *Christianity in the West 1400-1700*, pp. 154-155.

<sup>457</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>458</sup> HOLT, *The French Wars of Religion*, p.9.

<sup>459</sup> John WOLF, *Louis XIV*, Norton, New York, 1968, pp. 357-378.

<sup>460</sup> PETERSON, “*Jonathan Pheffinger’s Treatises of 1550 in Defense of Adiaphora*”, pp.104-105.

<sup>461</sup> GUNN, “*War, Religion and the State*”, pp. 116-117; véase también Tracy, *Emperor Charles V, Impresario of War*, pp. 26-27.

<sup>462</sup> BOSSY, *Christianity in the West 1400-1700*, p. 159.

Ernst Kantorowicz documentó de una forma brillante la apropiación por parte del estado emergente de finales de la Edad Media de la imagería del cuerpo místico de Cristo para su uso propio, apropiación que culminó en el reinado de Isabel I con la doctrina de los dos cuerpos del rey<sup>463</sup>.

Las monarquías nacionales más avanzadas como Francia, fueron apropiándose del simbolismo litúrgico de la iglesia de tal forma que el naciente estado era un cuerpo místico político y una fuente de caritas, que vinculaba a cada uno con sus compatriotas.

El martirio pro fide fue eclipsado por el martirio pro patria o incluido en él, que era elogiado como una obra de la caritas por causa de los naturales del propio país<sup>464</sup>, mientras que, por un lado, el futuro era asegurado mediante la aprobación del sacrificio de la vida por el propio país, el martirio cristiano sería estrictamente delimitado por los teóricos del estado moderno. Thomas Hobbes, asumía la justeza de la muerte por el dios mortal, el Leviatán. Sin embargo, restringía el martirio cristiano sólo a aquellos que morían proclamando un único artículo de fe: “Jesús es el Cristo”.

Los que se oponen a las leyes del estado civil por cualquier otra doctrina lo hacen por ambición privada y merecen su castigo. No puede haber mártires en la república cristiana puesto que no se puede dar testimonio antes de lo que ya creen<sup>465</sup>. Hobbes elimina la posibilidad del martirio por Cristo.

Por tanto y tal y como se ha visto puede decirse que la construcción del estado, que comenzó mucho antes de la aparición de las divisiones entre católicos y protestantes, fue una causa significativa de la violencia.

Un aspecto importante de la edificación del estado fue la absorción de la iglesia en el estado, que exacerbó y reforzó las diferencias eclesiales y contribuyó, en consecuencia, a la guerra entre católicos y protestantes. En el proceso, el estado no controló ni domesticó la religión, sino que se sacralizó. La transferencia de poder desde la iglesia al estado estuvo acompañada de una migración de lo sagrado en la misma dirección.

El mito de las guerras de religión concluye de una de estas dos formas o bien la ruinoso influencia de la religión en el ámbito público es desterrada al ámbito privado por la secularización del estado (liberalismo) o bien la desunión religiosa es superada por la imposición de la unidad religiosa por un estado poderoso (absolutismo).

---

<sup>463</sup> Ernst H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1957, pp. 7-23, 93-232.

<sup>464</sup> *Ibidem*, pp. 232-272.

<sup>465</sup> HOBBS, *Leviatán*, pp. 363-366.

Sin embargo, ninguna de estas ideas está de acuerdo con el registro histórico, pues, por una parte, la idea de que el estado liberal fue la solución de las guerras de religión es anacrónica, ya que el estado no se secularizó sino que más bien se sacralizó durante los siglos XVI y XVII, siendo la religión desterrada y como escribió John Neville Figgis, “la religión del Estado ha reemplazado a la religión de la Iglesia”<sup>466</sup>.

El liberalismo no aparecería hasta un siglo o más después de la conclusión de las llamadas guerras de religión.

Y por otra parte, la idea de que el estado absolutista resolvió la crisis de las guerras de religión por imposición de una firme unidad sólo es creíble si se ignora el hecho de que el surgimiento del estado soberano centralizado fue una de las causas principales de las guerras en cuestión.

Por tanto la narrativa sobre las guerras de religión es falsa pues una significativa proporción de la violencia se dio entre miembros de la misma iglesia y miembros de diferentes iglesias colaboraron con frecuencia (Primer Componente).

Es imposible separar los motivos religiosos de las causas políticas, económicas y sociales (Segundo y Tercer Componente). Y la idea de que el advenimiento del estado resolvió la violencia ignora las numerosas evidencias de que la construcción del estado fue quizás la mayor de las causas significativas de esa violencia (Cuarto Componente).

John Wolf escribe: “La deificación de la persona del rey se llevó a cabo en esta era teocéntrica de una forma bastante parecida y con las mismas intenciones que la deificación del estado por las sociedades seculares de los siglos XIX y XX”<sup>467</sup>.

Como ha hecho notar Eric Hobsbawm, nuestra época es una época alitúrgica en muchos aspectos con una enorme excepción, la vida pública del ciudadano del estado-nación. El ciudadano de los países seculares está atado a los símbolos y ritos que han sido inventados con la finalidad de expresar y reforzar la devoción al estado-nación<sup>468</sup>.

Benedict Anderson ha subrayado que, en la modernidad, la nación reemplaza a la iglesia como institución primaria que trata con la muerte. Las naciones

---

<sup>466</sup> John Neville FIGGIS, *From Gerson to Grotius 1414-1625*, Harper Torchbook, New York, 1960, p. 124.

<sup>467</sup> WOLF, *Louis XIV*, p. 383.

<sup>468</sup> Eric HOBBSBAWN, “Introduction: Inventing Traditions”, en Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 12.

proporcionan otro tipo de salvación. Mi muerte no es en vano si es por la nación, que vive para siempre en un futuro ilimitado<sup>469</sup>.

El mito de las guerras de religión ha sido útil para la promoción de las formas seculares de gobierno en Occidente como instrumentos esencialmente pacificadores. Según el mito, sólo separando cuidadosamente los peligrosos impulsos de la religión de los negocios mundanos de la política, como ha hecho el estado liberal, se podrá alcanzar un mundo pacífico y próspero.

En la política doméstica, el mito sirve para justificar los esfuerzos que se hacen por promover y propagar las formas de gobierno occidentales en el mundo no occidental, usando la violencia si es necesario. Sirve para marginar algunos tipos de discursos calificados de religiosos, mientras promueve la idea de que la unidad del estado-nación nos salva del poder disgregador de la religión.

En la política exterior, el mito de la violencia religiosa ayuda a reforzar y a justificar actitudes y políticas dirigidas al mundo no occidental, especialmente a los musulmanes, cuya diferencia principal con Occidente es su obstinado rechazo a refrenar las pasiones religiosas en el ámbito público. Se dice que las sociedades musulmanas son peculiarmente proclives a la violencia precisamente porque todavía no han aprendido a separar la religión, que es intrínsecamente volátil, de la política.

Como señala Roxanne Euben en su estudio sobre el fundamentalismo islámico, la oposición entre occidental y musulmán es parte de una narrativa ilustrada más amplia en la que la definición de razón exige su Otro irracional<sup>470</sup>.

El discurso secular supone que la religión y la política son categorías estables e inmutables. El islamismo se considera, por tanto, intrínsecamente peligroso y volátil porque mezcla religión y política. Pero religión y política no designan esferas separadas universales y naturales de la actividad humana. Como dice Hurd: “La designación de lo religioso y de lo político es en sí misma un acto político”<sup>471</sup>.

Hurd se refiere al secularismo como una especie de “política teológica” y llama “iglesia secular” al entramado de las relaciones internacionales<sup>472</sup>. Hurd identifica en Occidente dos tipos de secularismo, uno lo etiqueta de “laicismo”, distinguida por cierta hostilidad ilustrada hacia la religión como algo intrínsecamente peligroso e irracional, y otro tipo de secularismo judeocristiano que no es suspicaz con la religión como tal, sino sólo con la mezcla de religión

---

<sup>469</sup> Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1991, pp. 9-12.

<sup>470</sup> Roxanne L. EUBEN, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 34.

<sup>471</sup> Elizabeth Shakman HURD. *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, NJ, 2008, p. 153.

<sup>472</sup> *Ibidem*, p. 23.



y política. Este segundo tipo de secularismo ve la separación de religión y política, de Dios y del César, como el descubrimiento más especial de la tradición judeocristiana y un don suyo al mundo<sup>473</sup>.

Ambos tipos según Hurd pueden apelar al mito de las guerras de religión, el laicismo para advertir de los peligros inherentes a la religión y el secularismo judeocristiano para mostrar cómo al final Occidente aprendió la lección que Jesús había enseñado cuando les dijo a los fariseos que dieran a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César.

Hurd afirma que ambos tipos de secularismo son propensos a prejuzgar la visión occidental del Islam, pues la política islámica se ve o bien como demasiado infectada por la religión o insuficientemente tutelada por la sabiduría de la tradición judeocristiana del secularismo<sup>474</sup>.

Hurd habla de tres políticas que son consecuencia de las miradas secularistas al mundo islámico. En primer lugar, en los círculos políticos hay un profundo escepticismo acerca de las posibilidades de éxito de cualquier política de oposición dentro de las sociedades de mayoría musulmana que usan el lenguaje islámico. El secularismo se ve como un prerequisite para la democracia.

En segundo lugar, todos los intentos de renegociar las fronteras entre lo religioso y lo político, tal como ahora se da en las sociedades de mayoría musulmana se desechan como no naturales y como intentos malintencionados de realizar un ideal secularista moderno.

En tercer lugar, el marco secular de religión y política desanima el compromiso entre secularistas e islamistas civiles moderados.

La única diferencia entre laicistas y secularistas judeocristianos acerca de esas políticas es que los últimos son relativamente más pesimistas acerca de la posibilidad de que una sociedad islámica consiga alguna vez la separación de religión y política, mientras que los laicistas mantienen la esperanza de que las sociedades de mayoría musulmana se puedan modernizar, como lo hizo Turquía, mediante la imposición de una separación de tipo occidental entre religión y política<sup>475</sup>.

El discurso secularista sobre la religión y la política ayuda a dar forma y a la vez es conformado por las políticas de Estados Unidos en relación al mundo no occidental<sup>476</sup>.

---

<sup>473</sup> *Ibidem*, pp. 23-45.

<sup>474</sup> *Ibidem*, pp. 116-133.

<sup>475</sup> *Ibidem*, pp. 123-128.

<sup>476</sup> MCALISTER, *Epic Encounters*, p. 5.



Como ha señalado el eminente estudioso del Islam John Esposito, el uso del término occidental religión para describir el Islam lo marca inmediatamente como una religión “anormal”, precisamente porque no se ajusta al criterio occidental de religión como sistema de creencias personales. Según este estudioso desde una perspectiva secular moderna (una forma de “fundamentalismo secular”), la mezcla de religión y de política se ve como necesariamente anormal (alejada de la norma), irracional, peligrosa y extremista<sup>477</sup>.

Además de la anormalización del Otro, el discurso secularista, y en particular, el mito de la violencia religiosa, ayuda a crear un consenso en las políticas exteriores, distrayendo la atención del examen detallado de las políticas pasadas y de sus efectos.

El mito de la violencia religiosa es una forma de discurso orientalista que ayuda a reforzar la dicotomía tranquilizadora entre el Occidente racional y las demás culturas, entre la violencia de éstos, absolutista, disgregadora e irracional, y la de aquellos, considerada modesta, unitiva y racional.

La violencia que se estima secular es, sin embargo, con frecuencia necesaria para frenar o prevenir la violencia religiosa.

La confrontación entre Occidente y el mundo islámico en el siglo XXI proporciona muchos ejemplos de este tipo de retórica. Desde este punto de vista, el problema de la violencia se ve como consecuencia de la incapacidad de los musulmanes de aprender las lecciones de la historia y de controlar la influencia de la religión en el espacio público.

De la misma forma Charles Kimball afirma que los cristianos y otros han usado los criterios de la Guerra Justa principalmente como una forma de dar cobertura a los actos de violencia, no para refrenar la violencia. Kimball desea proscribir las justificaciones religiosas de la violencia porque cree que la religión, con sus tendencias absolutistas, es proclive a dar fuelle al fuego de la violencia<sup>478</sup>.

El problema es que, desde el punto de vista de Kimball, sigue habiendo formas de justificar la violencia no religiosas, o seculares, perfectamente legítimas y

---

<sup>477</sup> John L. ESPOSITO, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, 3<sup>rd</sup> edition, Oxford University Press, New York, 1999, p. 258. La referencia que hace Esposito al “fundamentalismo secular” es recogida por Emran Qureshi y Michael Selles en su análisis de la tesis del choque de civilizaciones: “los que proclaman dicho choque de civilizaciones, hablando en nombre de Occidente o del Islam, exhiben algunas de las características del fundamentalismo: el presupuesto de una esencia estática, inmediatamente cognoscible, para cada civilización, la posibilidad de ignorar historia y tradición y el dese de encabezar la batalla ideológica en nombre de una de las civilizaciones que chocan”; Emran Qurashi y Michael Selles, “Introduction: Constructing the Muslim Enemy”, en Emran Qurashi y Michael Sells (eds.), *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press, New York, 2003, pp. 28-29.

<sup>478</sup> KIMBALL, *When Religion Becomes Evil*, pp. 156-161.

lejos de condenar la violencia realiza una reprobación selectiva de ciertas clases de violencia, las que se etiquetan como religiosas.

En este sentido, la violencia secular es necesaria a veces mientras que la violencia religiosa es siempre reprobable, dando lugar a una peligrosa jerarquización de la violencia, en primer lugar, las creencias caracterizadas como religiosas pueden acabar subordinándose en materia de violencia a las que son calificadas como seculares, debilitándose de esa forma la posibilidad de una resistencia religiosa a la violencia Y, en segundo lugar, la realización de un análisis sesgado pro-occidental.

De esta forma, su violencia, al estar teñida por la religión, es incontrolada, absolutista, fanática, irracional y disgregadora mientras que nuestra violencia, al ser secular, es controlada, modesta, racional, benéfica, pacificadora y algunas veces lamentablemente necesaria para contener su violencia.

La lección de los tipos condenables de violencia se basa en una profunda inclinación hacia la forma ilustrada de concebir el mundo. La violencia en nombre de la umma musulmana es siempre reprobable mientras que la violencia en nombre del estado-nación occidental es a veces necesaria y a menudo elogiada.

Este sesgo se descubre en la forma en que los signos de advertencia de Kimball favorecen un liberalismo procedimental.

En el liberalismo, los individuos tienen derecho a creer lo que quieran y no se puede pedir solamente que esas creencias no se tomen demasiado seriamente en público. No hay límite teórico alguno para el grado apropiado de obediencia al estado-nación -secular. Los que asumen el “sacrificio último” por la bandera, hasta el punto de matar y de morir por ella, no son llamados fanáticos sino patriotas.

Sans Harris considera la religión como un fenómeno transhistórico y transcultural y cuando examina las causas de la violencia en el mundo contemporáneo deja claro que las creencias religiosas están en el centro del asunto y no las demás causas sólo políticas o económicas<sup>479</sup>.

La identificación de la fe religiosa como centro del problema permite a Harris esquivar una consideración seria de las posibles causas de la violencia colonial y anti-colonial. Las demandas de los musulmanes acerca de la instauración de un estado palestino y de la retirada de las tropas de los EE.UU. de Arabia Saudí, sostiene Harris, son “quejas puramente teóricas” que tienen que ver,

---

<sup>479</sup> Sans HARRIS, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, Norton, New York, 2004, p. 27.

respectivamente con el “asentimiento musulmán” y la protección contra la profanación de la tierra santa musulmana<sup>480</sup>.

Los occidentales tratan de encontrarle explicaciones racionales al odio de los musulmanes a Occidente porque suponen, ingenuamente, que los demás seres humanos deben ser racionales como ellos<sup>481</sup>.

Según Harris, las sociedades musulmanas se encuentran en un estadio mucho menos evolucionado de desarrollo moral<sup>482</sup> mientras que el liberalismo secular, y no el cristianismo, tiene el mérito de haber echado a un lado la religión en Occidente, y constituye la solución para el mundo musulmán. Sin embargo, la versión del liberalismo que Harris defiende no considera que la tolerancia religiosa sea una virtud sino que es una de las principales fuerzas que nos llevan al abismo<sup>483</sup>.

Harris sostiene que no se puede contentar con alentar la adopción de la libertad religiosa en las sociedades musulmanas, pues el islamismo no es compatible con la sociedad civil y además es irreconciliable con el liberalismo occidental<sup>484</sup>, considerando que aquél debe ser o transformado radicalmente o abandonado. “Salvo que los musulmanes puedan reconfigurar su religión como una ideología básicamente benigna, o cambiarla completamente, es difícil imaginar en que el Islam y Occidente puedan evitar un continuo estado de guerra en innumerables frentes”<sup>485</sup>.

Para evitar el peligro causado por la religión, los actores religiosos deben cambiar y para ello Harris aclara que es imposible mediante el diálogo racional, porque las creencias religiosas hacen inmunes a la razón a los creyentes, siendo el único recurso la violencia.

El mito de la violencia religiosa se convierte, por tanto, en una justificación del uso de la violencia, pero antes de llegar a este punto, dice Harris, que debe fomentarse la sociedad civil en los países islámicos aunque no debe confiarse en que ellos mismos adopten una decisión de ese tipo mediante votación, ya que si se les concede la libertad de votar, votarán esclavizarse a sí mismos a la sharia, justificando desde esta tesis el hecho de que se haya tenido que apoyar a regímenes corruptos y opresivos en el mundo musulmán a fin de tratar de controlar la irracionalidad<sup>486</sup>.

Según Harris, la violencia calificada de religiosa es siempre irracional, peculiarmente virulenta y reprobable, mientras que la violencia calificada de

---

<sup>480</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>481</sup> *Ibidem*, pp. 134-136.

<sup>482</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>483</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>484</sup> *Ibidem*, pp. 111, 151-152.

<sup>485</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 129.

secular, independientemente de lo lamentable que sea, es a menudo necesaria y a veces incluso loable porque nos defiende de la violencia religiosa.

Christopher Hitchens sostiene la utilización del mito de la violencia religiosa como justificación secular de la violencia contra los actores religiosos, adoptando una concepción funcionalista de la religión. Según Hitchens el laicismo no es una actitud jactanciosa sino una vía posible de vida democrática y pluralista que ha llegado a ser imaginable sólo después de que varias guerras y revoluciones hubieran hecho añicos implacablemente el poder del clero sobre el estado<sup>487</sup>.

Pero el uso del mito de la violencia religiosa para alentar la guerra no se limita al ala derecha del espectro político, según Paul Berman, profesor de periodismo en la universidad de Nueva York, justifica, partiendo de supuestos liberales, las guerras de Afganistán y de Irak por parte de alguien que se describe a sí mismo como “izquierdista y favorable a la guerra”<sup>488</sup>.

Según Berman, el secreto del éxito del liberalismo está en haber descubierto finalmente la forma de incautarse de las pasiones religiosas, reduciéndose los fines del liberalismo a poner a la religión en un rincón y al estado en otro, y mantener separados los dos rincones. El totalitarismo, según Berman, es una variación del mito religioso central, el mito ancestral de la civilización occidental, que procede de la Biblia, de esta forma Berman incluye los movimientos políticos antiliberales aun los declaradamente ateos bajo el calificativo de religiosos.

Con todo lo anterior se puede concluir que el mito de la violencia religiosa no se basa ingenuamente en hechos empíricos sino que es una construcción ideológica que legitima ciertos usos del poder.

El mito de la violencia religiosa es simplemente parte del aparato conceptual general de la sociedad occidental, es una de las formas en que se refuerza continuamente la legitimidad de los ordenamientos sociales liberales.

## **2. Efecto Político de la Secularización: ¿Desacralización de lo sagrado en favor de la sacralización de lo profano?**

El primer gran teórico de la tradición republicana fue Rousseau, quien especuló sobre la necesidad de una religión centrada en la adoración de la patria. Esta religión civil era diferente de las religiones sobrenaturales. Éstas últimas debían ser toleradas, en tanto se toleraran entre sí. Pero la religión civil debía ser exigida a todo ciudadano y todo aquel que no cumpliera sus preceptos, podía

---

<sup>487</sup> Christopher HITCHENS, “*Bush’s Secularist Triumph*”, Slate Review, 9 de noviembre de 2004. Disponible en <http://www.slate.com/toolbar.aspx?action=print&cid=2109377>.

<sup>488</sup> Paul BERMAN, *Terror and Liberalism*, Norton, New York, 2003, pp. 7, 173.

ser desterrado, no como impío sino como insociable. No por haber traicionado los preceptos de una religión sobrenatural, sino por haber traicionado a su comunidad.

La idea de religión civil ha sido una apuesta política de ciertos teóricos que ha servido como estrategia discursiva para la reorganización política de la sociedad secularizada. En este sentido político (y no sociológico), la religión civil constituye uno de los modos de legitimación del orden político, junto con el religioso sobrenatural y el ideológico.

Sin embargo, esta propuesta teórica en el campo de las ideas políticas tiene un correlato en la realidad social. La teoría social da cuenta de la formación histórica de conjuntos simbólicos que pueden caber dentro de la descripción de una religión civil.

En este sentido son clásicos los estudios de Robert Bellah<sup>489</sup> sobre la religión civil en los Estados Unidos para quien la separación entre las iglesias y el Estado no excluye la posibilidad de dotar a la política de una dimensión sustantiva y religiosa.

Desde luego, en los Estados Unidos todo aquello que se vincula con el ámbito personal de la fe, las actividades de culto y la pertenencia religiosa es estrictamente privado. Sin embargo, ciertos elementos comunes a todas las orientaciones religiosas estadounidenses han jugado un rol decisivo en la construcción de las instituciones políticas y son la dimensión religiosa que sostiene el edificio de la vida pública.

Aunque la teoría política ubica el origen de la soberanía en el pueblo, implícitamente e incluso a veces explícitamente, la soberanía última es atribuida a Dios. La idea de que la nación estadounidense tiene el deber, colectivo e individual, de hacer efectiva la voluntad de Dios sobre la tierra, inspiró a los Padres Fundadores de la nación y ha sido retomada por las generaciones posteriores.

Hasta la Guerra de Secesión, la religión civil estadounidense estaba basada sobre todo en los hechos de la Revolución (la declaración de independencia y la Constitución como textos sagrados, la figura de Washington como un Moisés elegido por la providencia, etc.).

La Guerra de Secesión realizó un segundo aporte introduciendo en la religión civil el tema de la muerte, del sacrificio y de la resurrección, simbolizados por la

---

<sup>489</sup> R. N. BELLAH, *Beyond Belief . Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkley & Los Angeles, 1970, 1991.

vida y la muerte de Lincoln en claro paralelo con la biografía de Jesucristo. Finalmente, la Guerra de Vietnam significó un fuerte cuestionamiento para la religión civil estadounidense<sup>490</sup>.

En un sentido completamente diferente, también en Francia existió un proceso de construcción de una religión civil. A diferencia de lo que pasó en los Estados Unidos, aquí el proceso estuvo liderado por un movimiento anticlerical, y en muchos casos anticristiano, que construyó una moral laica que constituye la base del compromiso religioso civil.

El patrón francés se ajusta más claramente a las ideas rousseauianas, y de hecho no puede dudarse de que éstas tuvieron una influencia directa en los hombres públicos que contribuyeron a la formación de la religión civil.

Jean-Paul Willaime<sup>491</sup> ha estudiado la construcción de la religión civil à la française. La abolición del Antiguo Régimen y de la monarquía de derecho divino se acompañó de una lenta emancipación del poder político respecto de la tutela de la Iglesia Católica y de las tentativas de crear una religión civil que pudiera unir al conjunto de la sociedad en torno de ciertos valores fundamentales.

En un primer momento, la sociedad francesa se fundó contra la religión aunque a pesar de este contexto antirreligioso existió lugar para los compromisos. La religión católica también realizó su aporte a la conformación de la identidad nacional francesa, por citar se encontraría el calendario de días festivos y verificar que gran número de ellos son de origen católico<sup>492</sup>.

La religión civil estadounidense y la religión civil francesa, con sus innumerables diferencias, son un intento de dotar de significación sustantiva a lo político, en un contexto de Modernidad crecientemente desencantada, y frente a una teoría política puramente procedimental.

Si se considera que la religión civil es religión en la misma medida que una religión histórica, y la secularización supone la declinación de cualquier religión, entonces es cierto que la sustitución de una religión histórica por una civil viene a poner en tela de juicio la secularización.

Si el ser humano es un ser religioso y social por naturaleza ningún proceso de secularización podrá acabar con algo que se encuentra y subyace en la propia estructura de su ser. Se podría decir que el hombre seguirá buscando y

---

<sup>490</sup> R. N. BELLAH, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkley & Los Angeles, 1970, 1991, pp. 15-21.

<sup>491</sup> Jean-Paul WILLAIME, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporaine*, 1985.

<sup>492</sup> *Ibidem*, pp. 14-25.

ajustando esa búsqueda a esa verdad y a ese bien al que está llamado desde su origen, y si no se construirá en esa búsqueda una verdad a la que aferrarse y un bien al que abrazar.

Las religiones civiles no dejan de ser esa verdad y ese bien que el hombre y las sociedades modernas se han construido para cubrir el vacío de la religión tradicional (sobrenatural) a la que han recluido en la privacidad del individuo pero de la que han usurpado sus elementos hierofánicos, simbolismos y rituales.

Maquiavelo no sólo no excluye la religión de la consolidación, conservación y buena marcha del Estado, sino que la exige. Hace de la religión un tratamiento sociológico-político. Le interesa la religión como fenómeno sociológico que debe ser tenido en cuenta si se quiere conservar y perfeccionar el Estado. Se adelanta en esto a Rousseau y a Hegel. En efecto, Rousseau rechaza el cristianismo en la medida en que “... es una religión completamente espiritual, que se ocupa únicamente de las cosas del cielo...”, y en su lugar propone una religión civil que sea lazo de unión de los ciudadanos.

Hegel, influenciado por Rousseau, se pregunta por qué el cristianismo en lugar de servir para unir a los ciudadanos, si sirvió a todo lo contrario. Piensa en su juventud en una religión popular como lazo de unión. En pensamiento maduro figura como momento del espíritu absoluto, o sea, de los valores culturales más altos.

No se trata tampoco de cualquier religión, sino de la que corresponde al Estado en cuestión: “... Deben, pues, los encargados de regir una república o un reino mantener los fundamentos de la religión que en él se profese, y hecho esto, les será fácil conservar religioso el estado y, por tanto bueno y unido; y deben acoger y acrecentar cuantas cosas contribuyan a favorecer la religión, aun las que consideren falsas, tanto más cuanto mayor sabiduría y conocimiento de las leyes naturales tengan...”. La religión pertenece a la identidad de un determinado Estado y para los ciudadanos forma parte fundamental de su identidad.

Atacar a la religión es atacarlos a ellos. La pérdida de la experiencia religiosa deviene pérdida de la propia identidad. Por ello se requiere cuidar todo lo referente a lo religioso.

La religión sigue existiendo, pero como consecuencia del individualismo moderno se vuelve una religión difusa y privatizada o, como lo llama el propio Luckmann, una religión invisible.



El elemento fundamental del paradigma de la secularización es la asociación entre la Modernidad y la declinación de la religión. Sin embargo, diferentes estudios empíricos muestran que en los Estados Unidos (el país más industrializado y tecnológicamente avanzado del planeta) los niveles de creencia y práctica religiosa están lejos de disminuir.

**3. Traducción jurídico-política del proceso de secularización: Diferentes políticas para garantizar la neutralidad del Estado y fortalecer la cohesión social atendiendo a modelos diferentes.**

En el marco teórico, la secularización se originó en un contexto de crisis religiosa y las respuestas políticas que se adoptaron entonces, la libertad religiosa y la neutralidad estatal, fueron formas de compromiso entre los bandos en lucha. De este modo, se evidencia que los procesos de racionalización y secularización del derecho se asocian con la búsqueda de un discurso jurídico que garantice la seguridad.

La Reforma protestante, que fue seguida de luchas religiosas, contribuyó a hacer más urgentes y pragmáticos los esfuerzos por dotar de fundamentos seculares al orden social. Las disputas religiosas reforzaron el compromiso secularizador del humanismo.

La secularización del derecho moderno no se refiere sólo a los autores, al modo de producción y al fundamento de legitimidad del derecho sino también a la relación entre la ley estatal y la ley religiosa, así como al contenido de la primera. La secularización del derecho quiere decir, en este contexto, al menos dos cosas.

En primer lugar, que la ley religiosa y la ley secular-estatal son dos realidades diferentes y en segundo lugar, que el contenido de la ley estatal se independiza del contenido de la ley religiosa.

El sometimiento al régimen de la ley que es simultáneamente ley religiosa y ley civil existía ya en el Oriente Medio, y es una característica de las tres grandes religiones monoteístas. En esta categoría entran las 613 mitzvot y la Mishná de la tradición judía; el derecho canónico cristiano y el derecho civil con contenido cristiano que se desarrolla a partir de Constantino y Justiniano; así como el derecho resultante de las raíces de la ley islámica: el Corán, la sunna, el consenso de la umma y la ijthad.

La secularización en tanto proceso de diferenciación funcional de esferas sociales afectó al ámbito del derecho y de las instituciones políticas y se plasmó jurídicamente en el principio de neutralidad estatal. Este principio se aplica a las actividades del Estado secular, es decir, incide sobre la esfera

pública estatal. Una cuestión diferente es si la misma exigencia de neutralidad religiosa es aplicable también a la esfera pública no estatal.

La neutralidad del Estado es una consecuencia de la secularización, resultado de la transposición, al plano jurídico, de la diferenciación funcional entre el ámbito del estado y de lo religioso, que implica una progresiva diferenciación funcional entre distintas esferas sociales y que significó una nueva forma de organización de las instituciones políticas afectando del mismo modo al campo de lo religioso.

En este caso, la neutralidad del Estado es el concepto jurídico resultante de la diferenciación entre la esfera de la religión y la esfera estatal. La secularización alcanza al Estado en general y al derecho en particular, y se traduce jurídicamente en un principio de actuación del Estado, el principio de neutralidad estatal, que aparece por lo general positivado en los textos constitucionales.

La neutralidad estatal se manifiesta de modo triple: como separación formal entre las autoridades religiosas y las autoridades estatales; como imparcialidad del Estado, es decir, como diferenciación de las cuestiones de moral privada y de ética pública; y como igualdad de trato a todos los ciudadanos, con independencia de sus creencias religiosas.

Sin embargo, al igual que sucede con el concepto mismo de secularización, las diferentes dimensiones de la neutralidad estatal pueden presentarse de modo separado y en mayor o menor medida.

Si se traslada este concepto de secularización a un registro jurídico-político, es posible encontrarse con dos ideas paralelas a los niveles de articulación del concepto de secularización.

Así, la neutralidad religiosa del Estado es la traducción jurídico-política de la diferenciación funcional que afecta a la esfera pública estatal respecto de la religión mientras que la libertad religiosa es la consagración jurídico-política de la privatización religiosa.

El problema sea quizás la concepción estratificada de la secularización, cada esfera es autónoma, si bien el origen antropológico de la religión implica una concepción global e integradora, trascendente y no inmanente pues, de la religiosidad del ser humano se deriva su sociabilidad.

La privatización religiosa no significa, sin embargo, un total desconocimiento de la dimensión religiosa en la identidad de los individuos y de los grupos por parte del derecho. En efecto, la libertad religiosa ampara las formas de vida

religiosas produciendo de este modo una cierta *publicización* de la religión, en el sentido de que ella es amparada por una libertad pública.

La religión se convierte, en la Modernidad, en una opción personal. Con la Posmodernidad, la privatización religiosa adquiere una nueva dimensión.

Aunque desde el punto de vista jurídico la privatización sigue teniendo el mismo alcance (la de conferir libertad para elegir las propias creencias religiosas), el modo en que esa libertad es ejercitada denota una privatización más amplia, ya que ahora el individuo no sólo elige una opción religiosa entre las múltiples disponibles, sino que también construye su propio bricolaje religioso a su medida.

Paralelamente, el concepto de neutralidad religiosa del Estado es el resultado de la transposición, al plano jurídico, de otro aspecto de la secularización: la diferenciación funcional que permitió la distinción entre el campo de lo religioso, por un lado, y el campo estatal, por otro.

El funcionamiento efectivo del principio de neutralidad ha sido posible en razón de la distinción fundamental entre las esferas de lo público y lo privado.

La secularización ha actuado sobre el derecho produciendo que éste se alejara progresivamente de los patrones de legitimidad religiosa, del mismo modo que las instituciones políticas se han distinguido de las autoridades y formas de legitimidad religiosas.

El principio de neutralidad religiosa del Estado es la forma jurídica que asume la distinción funcional entre la esfera de la religión, por un lado, y del derecho y las instituciones políticas, por otro. Paralelamente, la libertad religiosa es la forma jurídica que resulta de, al mismo tiempo que permite, la privatización religiosa.

En síntesis, el paradigma de la secularización, definido del modo estratificado resulta un instrumento adecuado para establecer las relaciones entre Modernidad y religión. Al mismo tiempo, y en la medida en que la Posmodernidad puede considerarse de alguna manera como la radicalización de las tendencias propias de las sociedades modernas, puede decirse que los procesos de secularización asociados a la Modernidad continúan desarrollándose en las sociedades posmodernas.

Las instituciones políticas confesionales anteriores a las transformaciones que dieron origen al Estado moderno no tenían ninguna pretensión de que sus decisiones y las normas que regían la vida pública fueran neutrales en relación con las formas de vida religiosa.

Su ideal era el de un Estado que cumplía en la tierra las funciones necesarias para que los súbditos de la autoridad política pudieran ganar su acceso a los bienes de la salvación eterna.

Una de las consecuencias de las guerras de religión y del orden político que les siguió fue la aparición de la forma del Estado moderno, que poco a poco fue expandiéndose en los distintos lugares del planeta.

Para evitar las duras confrontaciones que Europa occidental había conocido durante el periodo de luchas religiosas, la estructura política naciente se inspiró en el ideal de la neutralidad de la autoridad pública frente a las diferentes formas de vida religiosas (y también no religiosas) de los ciudadanos.

La neutralidad del Estado es así la plasmación jurídica de uno de los aspectos de la secularización, es el resultado del proceso histórico de construcción del espacio público que tiene su origen en la Modernidad, entendida ésta a su vez, precisamente, como un proceso de construcción y diferenciación de diversas esferas y formas de poder.

La neutralidad estatal es la forma que la secularización adquiere en relación con las instituciones políticas y el derecho. La secularización implica una relativa y progresiva transformación de la pertinencia social e individual de los universos religiosos en relación con la cultura común. La secularización estatal se refiere al rol social de la religión en el campo institucional-estatal, así como a la diversificación y los cambios sociales del campo religioso en relación con el Estado<sup>493</sup>.

El derecho de pertenecer a una religión, cualquiera que ésta sea, o de no pertenecer a ninguna están en pie de igualdad y la pertenencia ciudadana sustentada en una ética pública es indiferente a las opciones éticas privadas.

La imparcialidad estatal presupone la distinción entre la esfera pública y la esfera privada (y también, dentro de la primera, entre lo estatal y lo no estatal).

Sin embargo, la sola consideración de esta distinción no alcanza para vislumbrar los principios que rigen las manifestaciones externas de la religión en cada uno de los ámbitos, porque la articulación concreta de ellos depende, una vez más, de las circunstancias de tiempo y lugar y de los criterios interpretativos ahí dominantes.

---

<sup>493</sup> Jean BAUBERÓT, *Le mythe de l'exception, Le monde des Religions*, nº8, p. 53.

En un contexto de Posmodernidad, que atestigua la expansión de la esfera privada y el carácter cada vez más difuso de la distinción entre lo público y lo privado, aparece otra razón para interesarse por la presencia o exclusión de lo religioso en la esfera pública: identidades múltiples que reivindican su visibilidad en este ámbito.

La valorización de una identidad ligada a una religión o a una cultura permite así a los individuos constituirse puntos de referencia, resistir a la uniformización de los comportamientos debida a la globalización e identificarse con una historia colectiva particular<sup>494</sup>. El pluralismo religioso abre una nueva dimensión para la secularización.

Como explica Jean Baubérot<sup>495</sup>, en una sociedad no secular, la religión generaba obligaciones para el individuo y para el Estado. La secularización implicó una progresiva desaparición de esos deberes, primero la desaparición de las obligaciones religiosas de los individuos, luego la desaparición de las obligaciones religiosas del Estado.

Un camino inverso se siguió con la escuela. En un primer momento, no había ni deberes del Estado ni deberes del individuo a este respecto. A lo largo del siglo XIX, con la expansión de la escuela estatal, aparecieron los deberes del Estado, obligado al mantenimiento de estos establecimientos. Con la imposición y la progresiva extensión de la obligatoriedad de la enseñanza, los deberes del individuo. La religión pasó de ser institución obligatoria a ser asunto privado. La enseñanza siguió el camino inverso.

La moral laica de la escuela francesa de fines del siglo XIX oponía a sí misma la particularidad de las religiones, y creía encontrar en la ciencia un fundamento sólido, porque lo que se enseñaba se decía una moral científica, descriptiva y normativa.

Aunque en un primer momento la moral laica fue de inspiración espiritualista y para nada hostil a la religión, fueron luego las mentalidades científicas las que ejercieron mayor influencia. La moral enseñada en la escuela era una instrucción moral y cívica, que buscaba imprimir el amor a los principios de la República.

De hecho, la misma estructura escolar tenía un valor moral: la gratuidad de la escuela permitía agrupar a estudiantes de diferentes clases sociales<sup>496</sup>.

---

<sup>494</sup> Jean BAUBÉROT, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, Aube, 2006.

<sup>495</sup> Jean BAUBÉROT, *Laïcité: le grand écart*, Le Monde, January 4, 2004, pp. 50-56.

<sup>496</sup> Jean BAUBÉROT, *The two thresholds of laicization*, en R. Bhargava (eds), *Secularisms and its critics*. Oxford:Oxford University Press, pp.88-91. J-P. Willaime, *Laïcité et religion en France*, G. Davie & Hervieu-Léger (Eds), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, Paris, 1996, p. 8.

Desde fines del siglo XIX y hasta mediados del XX, en Estados Unidos (y también en otros países como Australia), los católicos eran habitualmente considerados como desleales y antimodernos.

Los Padres Fundadores de la nación estadounidense habían buscado consolidar la unidad nacional sacralizando los textos constitucionales, y apoyándose en símbolos religiosos cristianos protestantes.

Los pastores protestantes contribuyeron a esta sacralización interpretando su surgimiento y expansión a partir de una teología milenarista que les permitió incluir la realidad constitucional en el seno de una cosmología cristiana.

Ubicaron el desarrollo histórico estadounidense (Padres Fundadores, alianza puritana, gobierno sobre base contractual, conquista del territorio) en la línea de la reforma protestante y el advenimiento del Reino de Dios<sup>497</sup>.

Este nacionalismo protestante fue, por definición, excluyente, pues, excluía a los indígenas, a los negros, a los mormones y también a los católicos y a los judíos. El protestantismo funcionaba como un factor de cohesión para los estadounidenses blancos y de origen anglosajón, un elemento de unidad y uniformidad cultural.

Quienes no compartían los valores evangélicos que constituían la comunidad cívica estaban excluidos. El violento nativismo tenía por objetivo impedir a los católicos participar en la vida cívica y retirarles el derecho de voto.

La prohibición del alcohol, establecida por la XVIII enmienda en 1919, intentó imponer a toda la sociedad el perfeccionismo moral evangélico. Las iglesias protestantes atribuyeron el fracaso de la prohibición a la presencia de inmigrantes y participaron en campañas xenófobas que intentaban limitar la inmigración a las personas provenientes de países protestantes.

El Ku Klux Klan promovió leyes para establecer la obligación de la escolarización en las escuelas públicas, norma que apuntaba directamente a impedir que los católicos pudieran escolarizar a los niños en sus escuelas propias<sup>498</sup>.

La llegada del Islam contemporáneo a Europa proviene de los flujos migratorios de la segunda mitad del siglo XX pero su presencia como elemento relevante en la esfera pública tiene que ver con un cambio en esos patrones migratorios.

---

<sup>497</sup> Isabelle RICHET, *La religion aux Etats-Unis*, Paris, PUF, 2001, pp. 93-124.

<sup>498</sup> *Ibidem*.

En efecto, entre los años cincuenta y setenta del siglo XX la inmigración magrebí y asiática de religión musulmana no generaba estas controversias, en buena medida porque la mayoría de los inmigrados eran trabajadores solteros que aceptaban condiciones de vida precarias y tenían el proyecto de volver a sus países de origen. En cambio, la inmigración actual es de tipo familiar y con perspectivas de permanencia, y por ello menos proclive a la renuncia de su identidad.

La segregación social de estos grupos, reforzada por discriminaciones jurídicas provenientes de su estatuto de extranjeros en aquellos casos de inmigrantes que no han adquirido la nacionalidad de los países de acogida, se basa en la idea implícita de que los musulmanes son separacionistas y desleales, y que se adhieren a una religión antimoderna, sexista y violenta.

Esta percepción sobre los valores imperantes en las comunidades musulmanas genera el temor a que su presencia en los Estados desarrollados afecte la cohesión social y lleve a la violencia y a la pérdida de libertades<sup>499</sup>.

Un punto de vista que se suele enfatizar para justificar esa sospecha es que los musulmanes, al igual que ciertos judíos ultra-ortodoxos, pertenecen a una religión de la ley, lo que hace más difícil para ellos la aceptación del pluralismo.

Por el contrario, una religión de la creencia como sería el cristianismo, tendría una mayor facilidad para la aceptación del pluralismo, ya que sólo reclamaría de la autoridad pública el derecho a ser dejado en paz con sus propias creencias, sin intentar imponer coactivamente éstas en la esfera pública.

Argumento discutible, como recuerda Geoffrey Levey<sup>500</sup>, ya que el punto de vista exactamente contrario fue aducido por algunos filósofos que propiciaban la emancipación de los judíos europeos.

Un planteo más atinado es que en el Islam no existe la separación entre religión y Estado. Esta separación sí estaría presente en el cristianismo e incluso también en el judaísmo, ya que existe una regla que se remonta al exilio babilónico según la cual la ley del territorio es ley, es decir, que los judíos deben aceptar como vinculante la ley de la autoridad pública del lugar en el que se encuentran.

Levey aduce que algo de esta distinción estaba presente en el Islam clásico aunque debe reconocer que la legitimidad última de la autoridad política se

---

<sup>499</sup> E.VASTA, *From ethnic minorities to ethnic majority policy: multiculturalism and the shift to assimilationism in the Netherlands*, *Ethnic and Racial Studies*, 2007, p. 19.

<sup>500</sup> B. Geoffrey LEVEY, *Autonomy as a pluralistic Concept*, *the Monist* 95, 2010, pp.15-20.



funda en el Corán y que por lo tanto la distinción de ninguna manera es equivalente a la propia de la filosofía liberal moderna.

Sin embargo, Levey no cree que el punto más relevante para analizar la situación de los musulmanes en los países desarrollados en los que son minoritarios sea éste sino que lo verdaderamente relevante estaría en que los musulmanes no han participado en los acuerdos que fijaron las bases del régimen liberal de libertad religiosa, tal como es hoy entendido.

Así, si se remonta a la paz de Augsburgo (1555) y de la paz de Westfalia (1648), se pone de manifiesto la ausencia del Islam en estos arreglos, que intentaban poner fin a una lucha entre grupos cristianos.

Por el contrario, se cree que es más fácil explicar la situación de subordinación cultural de estos grupos, en primer lugar, como el resultado de un miedo a la diferencia. Las comunidades musulmanas son percibidas como un otro radicalmente diferente del nosotros que conforma la base de la identidad del Estado nación.

La segunda razón de la subordinación cultural es una concepción igualitarista y uniforme de la libertad religiosa. Esta concepción se originó en Augsburgo y Westfalia, como sostiene acertadamente Levey.

Estos dos elementos combinados son la base de una batalla política en el que persiste en el ambiente la persistente idea de que el Islam y los principios democráticos son contrapuestos<sup>501</sup>.

Se supone que el Islam es una religión que tiende a colonizar el espacio público, porque no ha asimilado todavía el giro secularizador de la Modernidad que distingue lo público y lo privado y que lleva la religión al campo de lo privado. Según Giovanni Sartori<sup>502</sup>, teme una crisis de la democracia a causa de la llegada de enemigos culturales.

La presencia de grupos fundamentalistas en el interior del Islam es un hecho atestiguado por investigaciones especializadas. El fundamentalismo islámico, en tanto que intento de restablecer la comunidad musulmana primitiva, significa un rechazo de la Modernidad y de sus valores propios. La vinculación íntima que une política y religión en la visión islámica radical enfatiza la dimensión estatal del islamismo.

---

<sup>501</sup> Vattimo GIANNI, *Después de la muerte de Dios: Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Jeffrey W. Robbins, Paidós, 2010, p. 86.

<sup>502</sup> Giovanni SARTORI, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Grupo Santillana ediciones, 2001.

Como en tiempos de Mahoma y de sus sucesores el islamismo era una especie de Estado teocrático muchos fundamentalistas buscan restablecer esta condición a partir de la sharia. Los fundamentalistas creen que sólo en un Estado establecido según los mandatos de Dios puede el musulmán vivir plenamente su condición.

Sin embargo, no es empíricamente correcto ni democráticamente justificado extender esta interpretación a la totalidad de los musulmanes. Resulta una generalización fácil y simplista identificar a estos grupos con la totalidad del Islam. La insistencia en que todos los musulmanes son islamistas radicales oculta el corazón del problema, que no es otro que la discriminación social, económica y cultural de los grupos minoritarios<sup>503</sup>.

Reivindicar el respeto de la propia identidad religiosa no es asumir una posición fundamentalista. El fundamentalismo busca identificar sus creencias religiosas con la esfera pública, busca que sus valores religiosos sean valores públicos y que éstos se impongan a toda la sociedad. Quienes invocan la libertad religiosa para proteger su identidad, en cambio, quieren protección para su vida religiosa privada.

La libertad religiosa es el instrumento de la privatización religiosa. El desafío democrático consiste en obtener una plena integración de todos los individuos y grupos a la comunidad cívica combinada con el respeto a las especificidades identitarias. Se trata de lidiar con lo que se puede llamar el dilema de la integración con reconocimiento. Este dilema se presenta en todos aquellos Estados en los que existen grupos con una identidad cultural diferenciada.

Un modelo separacionista implica dar un alto grado de autonomía a los grupos al interior de la unidad política mayor, pero evitando en lo posible las relaciones entre ellos. Es la idea que subyace, por ejemplo, al concepto de desarrollo separado del apartheid africano, y también de la prohibición de los matrimonios interraciales vigente hasta mediados del siglo XX en los Estados Unidos. En el campo de los grupos religiosos, una versión radical del sistema del Millet que funcionó en el Imperio Otomano sería una forma de política separacionista.

De políticas asimilacionistas hay muchos más ejemplos. De hecho, en términos generales puede decirse que en Europa continental desde el siglo XVIII la tradición dominante ha sido la asimilación. En otras palabras, se admite la libertad religiosa dentro de los márgenes de cierta unidad cultural constitutiva

---

<sup>503</sup> Michael SCOTT, *Realismo and Religion: Philosophical and Theological perspectives*, Ashagate Publishing Limited, England, 2007, p. 40.

de la comunidad cívica<sup>504</sup>. El caso del Reino Unido ha sido diferente del de la Europa continental.

Un primer ejemplo de política de gestión de la diversidad asimilacionista puede encontrarse en la tradición francesa. En Francia es posible tener cualquier tipo de ascendencia étnica, pero si se quiere ser un ciudadano francés, no es posible ser al mismo tiempo un árabe en el sentido cultural; es decir, aunque ninguna pertenencia étnica es incompatible con la ciudadanía francesa, una pertenencia cultural sí puede serlo.

El mecanismo de asimilación a la ciudadanía francesa no opera hoy del modo represivo que pudo haberlo hecho hace doscientos años. La asimilación funciona hoy no tanto por eliminación total de la diferencia, cuanto por relegación de ésta a la total irrelevancia pública. Si se es musulmán y francés, la primera pertenencia queda en el mundo de lo privado y sólo la francesidad importa públicamente.

La ausencia de reconocimiento de la identidad cultural junto con la identidad política manifiesta la opción por un sistema de igualdad formal, en el que la identidad política compartida, la identidad republicana, tiene precedencia sobre cualquier otro aspecto de la identidad religiosa, étnica o lingüística<sup>505</sup>.

Por todo ello la forma francesa de integración puede caracterizarse bien como asimilación, la negación de cualquier identidad minoritaria a favor de la francesidad<sup>506</sup>.

A diferencia de lo que sucede en Estados formados a partir de la inmigración, Francia exige la asimilación a una cultura, la aceptación de una lengua, una historia y un ideario político que es el de la República

.  
El universalismo francés insiste en que la uniformidad es la base de la igualdad. La uniformidad es originariamente una abstracción, una noción filosófica destinada a lograr la igualdad de los individuos ante la ley pero en la historia ha sido aplicada como pura erradicación de la diferencia. De ahí el rechazo a responder a las demandas de los grupos minoritarios a través de políticas diferenciadas.

---

<sup>504</sup> NUSBAUM, *A helpful overview and impassioned call for the relevance of the humanities in higher education*, 2011, pp. 34-35.

<sup>505</sup> Michael WALZER, *On Toleration*, Yale University Press, 1999, pp. 37-40.

<sup>506</sup> E. VASTA, *From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: Multiculturalism and the Shift to Assimilationism in the Netherlands*. *Ethnic and Racial Studies* 30, 2007, p. 5. Michael WALZER, *On Toleration*, Yale University Press, 1999, p. 703.

Como sostiene Joan Scott<sup>507</sup>, para el imaginario de la República el reconocimiento de derechos de ciudadanía especiales para los grupos minoritarios minaría la coherencia y la unidad de la Nación.

Dos justificaciones aparecen para la política asimilacionista que se basa en una interpretación de la igualdad de modo excesivamente formal, descuidando la igualdad material necesaria<sup>508</sup>.

La primera justificación es la idea de que el reconocimiento público de las diferencias podría causar fragmentación social. De hecho, un defensor del universalismo republicano como Marcel Gauchet<sup>509</sup>, señala que detrás de los mecanismos que permitirían el reconocimiento de la identidad religiosa existe el riesgo de que el Estado se convierta en un mero instrumento en beneficio de los grupos que conforman la sociedad civil.

Para las perspectivas universalistas las reivindicaciones de los grupos minoritarios generan desconfianza. La segunda es que incluso las minorías se beneficiarían con el modelo asimilacionista, que les permitiría mayores posibilidades de progreso económico y social.

La perspectiva republicana se presenta a sí misma como basada en la autonomía individual, que existiría con carácter previo a cualquier elección de estilo de vida, valores y opciones políticas. La idea de un individuo que existe con carácter previo a las influencias externas enmascara su estatus real de individuo condicionado por sus elecciones y por sus circunstancias no elegidas<sup>510</sup>.

El modelo alemán es también asimilacionista, pero en un sentido diferente al francés. Al igual que sucede en Francia con los árabes, en Alemania, si es descendiente de turco no se puede ser alemán<sup>511</sup>. Pero aquí la exclusión cultural es producto de una diferenciación más fuerte: la exclusión étnica. El principio fundador de la nación alemana es la etnicidad. Es un determinado criterio del etnos lo que define la pertenencia al cuerpo social.

Además, desde el punto de vista de los grupos religiosos, se agrega a la concepción étnica de la nacionalidad la persistente autodefinición de Alemania

---

<sup>507</sup> Joan W. SCOTT, *The Politics of the Veil*, paperback, 2010 ebook, p. 14.

<sup>508</sup> J. R. WILES, *Discovering international perspectives on biological evolution across religions and cultures*, International Journal of Diversity, 2007, pp. 712-715.

<sup>509</sup> Marcel GAUCHET, *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, Barcelona, El Cobre, 2003, pp. 109-114.

<sup>510</sup> Joan W. SCOTT, *The Politics of the Veil*, paperback, 2010 ebook, pp. 127-129.

<sup>511</sup> T. MOOD, *Multiculturalism in the West and Muslim identity*, M. Merry & J. Milligan (eds), 2010, p. 165.

como un Estado cristiano, muy diferente de otras formas de relación del Estado con las tradiciones religiosas, como la laicidad francesa.

Entre el modelo asimiliacionista y el separacionista se halla el modelo multicultural, es decir, el paradigma del reconocimiento de las identidades. El multiculturalismo como la propuesta teórica que enfatiza en el derecho a la diferencia, es decir, el derecho de los grupos con identidades culturales específicas y de los miembros de esos grupos en cuanto tales a recibir una consideración especial en razón de la especificidad cultural que representan.

El multiculturalismo busca una integración que permita, al mismo tiempo, promover la cohesión social y respetar las diferencias, distanciándose tanto de una política asimilacionista que sacrifica todo en pos de la estabilidad social como de una política separacionista a la que sólo le interesa el mantenimiento de las diferencias.

El multiculturalismo se asienta sobre el paradigma de reconocimiento que afirma que una concepción de la justicia ha de incorporar correctamente la idea del respeto a la identidad.

La aplicación de políticas multiculturales lleva a una transformación de la identidad del país. Ésta deja de ser percibida como algo uniforme, para aparecer como compuesta por una pluralidad de identidades parciales. De hecho, el propio multiculturalismo pasa a formar parte de la identidad política común compartida por todos los grupos en el contexto del Estado nación.

Las políticas multiculturales surgieron como una forma de gestión de la diversidad originada en la inmigración, y fueron aplicadas a partir de los años sesenta en el Reino Unido, y desde los años setenta en países como Suecia, Australia y Canadá. Las políticas multiculturales varían de país a país.

Los Padres Fundadores habían manifestado sus temores a que la inmigración masiva pudiera tener efectos negativos en las instituciones democráticas nascentes, porque la mayoría de los inmigrantes eran originarios de los países europeos y se los suponía acostumbrados al despotismo monárquico.

Sin embargo, al tiempo que se percibían estos miedos, se veían las ventajas que la inmigración traería para aumentar la población, especialmente de ciertas zonas poco pobladas, y contribuir así a la expansión territorial e industrial.

Junto con esta perspectiva asimilacionista se desarrolló también la política conocida como melting pot. En este campo existe sin embargo una importante imprecisión terminológica, dado que no está muy claro qué se incluye dentro de

este concepto. Así, para unos, se trata simplemente de una variante de la política asimilacionista. Para otros, en cambio, es una alternativa a ella.

La idea de los Estados Unidos como crisol de razas manifiesta la confianza en que todos los inmigrantes contribuirían, con sus formas de vida, al surgimiento de una identidad nacional que fuera el resultado de un enriquecimiento recíproco. La oposición a esta política vino del nativism, que se oponía a ciertos tipos de inmigración, en particular la no protestante.

Sin embargo, a pesar de la fuerza de esta idea en el imaginario, algunos estudios han cuestionado que el modelo funcionara efectivamente.

Un tercer modelo, alternativo, es el llamado pluralismo cultural que intenta ser más una perspectiva descriptiva que un modelo normativo, y sostiene que los diversos grupos étnicos tendieron a establecerse cada uno en una región, manteniendo su lengua, su religión y sus costumbres, aunque aprendieran inglés como lengua para la comunicación general y participaran en la vida económica y política del país.

Los Estados Unidos se presentan así como una especie de federación de grupos étnicos diversos. Tal vez sea correcto afirmar que, por las contradicciones inherentes a un sistema federal y descentralizado como el estadounidense, no existe un verdadero modelo de integración. Es un multiculturalismo fragmentario, muchas veces más marcado por la idea de la integración económica y social de los grupos discriminados que por un verdadero reconocimiento cultural<sup>512</sup>.

En los años noventa comenzaron a alzarse voces críticas contra el multiculturalismo en algunos países desarrollados. Probablemente, esta reacción haya estado asociada a un movimiento más vasto de reacción anti-migratoria, aunque la puesta en discusión de los modelos multiculturales del Reino Unido, Canadá o Australia estaba relacionada con la presencia del Islam, y en particular con la percepción generalizada de que el Islam cuestiona tanto el Estado secular como el Estado liberal multicultural<sup>513</sup>.

La mayoría de las críticas contra las políticas multiculturales iban dirigidas por que éstas facilitaban la fragmentación social, provocando reacciones de rechazo por los grupos mayoritarios o distracción sobre los verdaderos problemas, las desigualdades socio-económicas y favoreciendo una

---

<sup>512</sup> A. COHEN, *Religion and Unforgivable Offenses*, journal of personality, 2005, p. 44.

<sup>513</sup> G. B. LEVEY, *Religion and multicultural citizenship*, Studies in Ethnicity and Nationalism, 2015, p. 3.

revalorización de la identidad pública basada en la definición del Estado-nación<sup>514</sup>.

En el Reino Unido, el multiculturalismo había sido durante varias décadas la ideología oficial del establishment liberal, si bien tras los atentados terroristas y el nuevo paradigma de la guerra contra el terrorismo, esto comenzó a cambiar hacia un modelo cultural de la mayoría. Según Meer y Mood el multiculturalismo británico no está en retroceso, sino que está siendo sometido a una crítica que puede ser caracterizada como reequilibrio cívico (civic re-balancing).

El Estado debe ser neutral hacia las religiones y hacia las distintas ideas filosóficas no religiosas que se presentan como equivalente secular de las religiones. Pero no debe por ello caer en la tentación de hacer de las políticas seculares un equivalente de la religión. Tampoco debe el Estado bajo pretexto de secularizarse a sí mismo promover secularización de la sociedad.

En las sociedades actuales, la gran variedad de tradiciones religiosas y no religiosas que ahí conviven requieren un trato igualitario. Sin embargo, para Taylor<sup>515</sup> esto significa que una gran variedad de compromisos políticos resultan aceptables. Por ejemplo, seguramente cierto grado de separación entre la iglesia y el Estado es necesario. Sin embargo, las medidas concretas que de ella se deriven y lo que ello signifique en la práctica pueden variar mucho de un contexto a otro.

Otra propuesta preocupada por el reconocimiento de las identidades de los grupos es la de Tariq Modood<sup>516</sup> a través de un secularismo moderado, es decir, una integración institucional y pluralista que supere la apelación a la tradicional distinción entre lo público y lo privado y que requerirá una reconceptualización de la igualdad, desde su consideración hacia el respeto de la diferencia y una reconceptualización del secularismo desde su concepto de neutralidad y estricta separación de lo público y lo privado hacia un secularismo moderado y evolutivo, basado en la idea de ajustes institucionales.

Para Modood una total exclusión de lo religioso del ámbito de lo público puede incluso considerarse una violación de la neutralidad estatal. El autor piensa que aunque su propuesta de secularismo moderado puede ser una forma de privilegiar a la religión esto no es tan grave porque, después de todo, la

---

<sup>514</sup> T. MOOD y N. MEER, *European Culturalisms: Cultural, Religious and ethnic challenges*, European University Institute, Edinburgh University Press, 2012.

<sup>515</sup> C. TAYLOR, *Why we need a radical redefinition of secularism*. In: E. Medieta E, VanAntwerpen J (eds) *The power of religion in the public sphere*. Columbia University Press, new York, 2011c, p. 19.

<sup>516</sup> T. MODOOD, *Still not easy being british: Struggles for a multicultural citizenship*, Trentham books, 2010, pp. 180-181.



autonomía completa de la política significa privilegiar a lo no-religioso, es decir, lo secular. La neutralidad exigiría así una suerte de compensación entre lo secular y lo religioso.

Para Veit Bader<sup>517</sup>, la idea de que las sociedades modernas requieren una estricta neutralidad del Estado respecto de las religiones se contrapone con las necesidades reales de las sociedades democráticas, y debe por ello ser reemplazada por un reconocimiento institucional de una mutua autonomía entre el Estado y las organizaciones religiosas.

Los Estados modernos no pueden verdaderamente ser religion-blind y garantizar al mismo tiempo completa igualdad cultural. Se trata en definitiva de asegurar la primacía de los principios democrático-liberales sobre la concepción de un régimen estrictamente secular.

En este sentido Bader propone una tercera vía entre la neutralidad estatal estricta de liberales ortodoxos y republicanos y el comunitarismo que sacrifica los principios de neutralidad y equidad estatal e incluso de un moderado universalismo con el que Bader coincide. La apuesta teórica de Bader es por un universalismo moderado y una imparcialidad embebida que proveen, a su entender, un mejor marco teórico que el universalismo abstracto y radical o el particularismo ético comunitarista.

Bader enfatiza que los Estados liberal-democráticos no se caracterizan por ser Estados seculares sino por ser Estados constitucionales. De este modo, lo fundamental es que el Estado garantice ciertos mínimos de moralidad liberal democrática, y no que exista una estricta separación entre el Estado y las religiones.

La propuesta del autor es la de una democracia asociativa, denominado a veces aproximación de gobernanza conjunta. Según este autor una neutralidad estatal de tipo relacional y una equidad como imparcialidad serían más apropiadas que un Estado ciego a las diferencias y una equidad como mera no intervención.

La propuesta de democracia asociativa es una variante de la categoría más amplia que Bader denomina modelo institucional pluralista. Éste incluye una declaración constitucional de no establecimiento religioso, un pluralismo legal restringido, un pluralismo administrativo (es decir la institucionalización de las organizaciones religiosas) y un pluralismo político y cultural.

---

<sup>517</sup> Veit BADER, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, 2007.

El modelo institucional pluralista resultante sería un sistema que permite compartir el poder y garantiza a diferentes unidades alguna participación en los procesos políticos. Se trataría entonces de construir una democracia consociacional o bien una democracia basada en una representación neo-corporatista de intereses.

La propuesta teórica de Bader resulta un interesante intento de hacer efectivo el principio de neutralidad sin descuidar el reconocimiento debido a las identidades religiosas, y aprovechando además los aportes que las organizaciones religiosas pueden hacer a una democracia.

La neutralidad estatal es la transposición al mundo de las instituciones políticas y del derecho de la privatización religiosa que caracteriza a los procesos de secularización, por ese motivo el Estado moderno es un Estado secular.

El Estado no puede privilegiar una posición religiosa ni una posición antirreligiosa pero lo secular no se identifica con lo anti-religioso. El desarrollo de una esfera pública secular ha sido, precisamente, el modo en que la Modernidad ha conseguido apaciguar los conflictos entre religiones. Lo secular es un tercer campo entre lo religioso y lo anti-religioso, y el Estado moderno es justamente un Estado secular.

Habermas admite que las iglesias se comprometan en la esfera pública política, siempre que los argumentos que presenten al debate estén traducidos al lenguaje secular; e incluso va más allá, cuando dice que quien no puede o no quiere distinguir las componentes sacras y las profanas de sus convicciones, ha de poder participar del debate con un lenguaje religioso.

Veit Bader cuestiona los intentos liberales de excluir las razones religiosas de la deliberación pública y las considera insatisfactorias.

Mary Segers<sup>518</sup> defiende, desde una perspectiva liberal, la igualdad de las argumentaciones religiosas y seculares, y por ello cree que ambas son igualmente admisibles en la esfera pública, con tal de que se sometan al mismo control de racionalidad.

Segers se opone al principio liberal de la restricción del discurso religioso mantiene que los grupos religiosos deben poder expresar sus argumentos incluso en términos religiosos, siempre que estén dispuestos a traducirlos a un lenguaje racional cuando sean requeridos a ello.

---

<sup>518</sup> Mary SEGERS, *A Wall of separation? Debating the public Role of Religion*, Rowan & Littlefield Publishers, Laham, Boulder, Toronto, 1998, pp. 90-109.

En otras palabras, los ciudadanos creyentes han de poder articular sus argumentos religiosos en público, pero han de estar dispuestos a traducirlos a un lenguaje racional si esto fuera necesario para crear un consenso público.

Segers piensa que en una sociedad democrática, las convicciones religiosas pueden servir de base para políticas públicas, siempre que estas políticas no impliquen una limitación directa a la libertad de terceras personas.

Clarke Cochran<sup>519</sup> también cree que las voces religiosas pueden legítimamente participar en el debate público propio de la democracia, con tal de que se respeten ciertas condiciones, siendo éstas el uso de los principios de discurso democrático, no abandonar en los debates públicos sus vocabularios teológicos específicos, usando un lenguaje neutral que resulta imposible, evitar las tentaciones de la religión civil cuando aparecen en público, no asociándose a la religión civil que les llevaría a fundirse en la identidad de la nación abandonando sus propias identidades particulares, aprender la jerga y el manejo de datos empíricos y, por último, emplear internamente los principios que promueven en público.

La deliberación pública debe ser, desde la perspectiva del respeto a la diferencia, un encuentro de identidades culturales.

Por su parte, Michael Walzer<sup>520</sup> cree que ha de permitírseles a las personas religiosas introducir sus argumentos religiosos al debate, con tal de que aprendan a politizarlos, renunciando a su absolutismo, es decir, que acepten el carácter abierto e inconcluso de todos los argumentos políticos.

Habermas concede a Taylor que no tiene sentido oponer la razón secular a las razones religiosas como si estas últimas fueran intrínsecamente irracionales. La razón opera en las tradiciones religiosas igual que en cualquier otro ámbito cultural, incluida la ciencia. Sin embargo, la diferencia entre las doctrinas religiosas y las doctrinas filosóficas es que estas últimas no exigen para ser comprendidas pertenecer a una comunidad de creyentes.

Al utilizar las razones religiosas, se apela implícitamente a la pertenencia a una comunidad religiosa. La razón secular carece de vínculos con la socialización en una comunidad religiosa<sup>521</sup>.

Taylor responde a Habermas diciendo que no es cierto que la comprensión de un discurso religioso dependa de la pertenencia a una comunidad religiosa.

---

<sup>519</sup> Clark E. COCHRAN, *Religion in Public and Private Life*, Routledge Revivals, 1998, xvii-xviii.

<sup>520</sup> Michael WALTZER, *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp.223-225.

<sup>521</sup> Taylor, *Religion is not problem. Secularism and Democracy*, Commonweal, pp.61-62.

## **CAPITULO 6**

### **Instrumentalización Religiosa**

#### **1. Religión y política: ¿Violencia congénita?**

En palabras de Girard, o la religión es una repetición superficial o es el origen de todo. En contra de las teorías modernas de la religión él opta decididamente por la segunda opción. Esta postura hace entrar en contacto con los críticos modernos de la religión. Así, Marx rechazaba la religión como sacralización de la violencia social, Nietzsche afirmaba que la religión nace del resentimiento y el deseo de venganza de los débiles; para Freud la religión surge con el asesinato mismo del padre. Girard acepta esta crítica y la radicaliza, oponiéndose a la disolución de lo humano y de lo divino, pues no es la sociedad la que crea la religión sino la religión la que posibilita la formación de la sociedad.

Pikaza afirma que uno de los puntos principales del sistema girardiano es que “nos permite aceptar sin miedo (complejos) muchos elementos de la crítica religiosa de la modernidad.”

Así pues, Girard está de acuerdo con “Marx en que los mitos son escritos por los triunfadores para tapar la boca de los oprimidos y justificar el sistema dominante. Nietzsche ha sido más profundo en sus análisis, porque descubre los mecanismos de venganza de los oprimidos. Pero sin lugar a dudas es con Freud con quien realiza una confrontación más profunda, sobre todo a partir de la tesis freudiana del asesinato del padre como origen de la religión.”

Pikaza llama la atención sobre el hecho de que los tres autores mencionados regresan a la mitología pagana para simbolizar sus sistemas: Marx acude a Prometeo, Nietzsche a Dionisos y Freud a Edipo.

El sacrificio, en muchos ritos, todos los asistentes tienen que tomar parte de la inmolación, aunque la inmolación la ejerce un solo sacrificador, éste actúa generalmente en nombre de todos los participantes: “en el acto sacrificial se afirma la unidad de una comunidad y esa unidad surge en el paroxismo de la división, en el momento en que la comunidad pretende estar desgarrada por la discordia mimética, entregada a la circularidad interminable de las represalias vengadoras.”

La misma estructura mimética lleva a la violencia de todos contra todos, a la violencia de todos contra uno, puesto que imita incluso el odio del otro.

Así la crisis mimética se resuelve de manera sacrificial, puesto que es necesario acabar con el chivo expiatorio. Esto hace que Girard afirme que el

asesinato está en la base de toda sociedad, tanto de las antiguas como de las nuevas. La paz adquirida no es atribuida a la capacidad de la comunidad sino al mismo chivo expiatorio.

Girard lo explica así: “a la idea de que este chivo expiatorio pueda destruir la comunidad se añade, de ahora en adelante, la idea de que puede reconstruirla. Es la invención de lo sagrado que la vieja etnología había comprendido que existe en todas la culturas.”

Para Girard, la religión surge así de manera espontánea como la sacralización de la violencia y considera que la originalidad de la verdadera religión es aquella que se revela contra la violencia sacralizada de los hombres. El chivo expiatorio se convierte, pues, en una clase de divinidad que suscita nuevamente la imitación y la contra-imitación de tinte netamente religioso.

Humanismo y religión, Girard escribe “hacer hincapié en los derechos humanos significa esforzarse en prevenir y encauzar las apasionamientos miméticos incontrolables.”

En la religión Judeo-cristiana, Girard realza la predicación de Jesús que consistió en la invitación a amar al prójimo, amar al enemigo y la ausencia de la violencia, y sobre todo, la coherencia y fidelidad de su actuar a la hora de la muerte, aceptando la cruz, antes que responder con violencia. Girard ve, en consecuencia, la cruz no como un mero acontecimiento religioso, la salvación de los pecados, sino al mismo tiempo, el desvelamiento de aquellas estructuras violentas que gobiernan el mundo.

Para James Alison “lo que se ofrece es la posibilidad para los seres humanos de formar una nueva sociedad que no necesita víctimas ni exclusiones para encontrar su identidad”.

Girard afirma valerosamente que solo la tradición judeo-cristiana ha sido capaz de narrar y descubrir los mecanismos de la violencia que subyacen a toda sociedad y sus instituciones, incluida la religión, por eso puede estar de acuerdo con los críticos modernos, que rechazan la concepción de religión que, en último término, es solo la expresión de la violencia. Los mitos afirman que la víctima es culpable, los relatos bíblicos dicen una y otra vez que no.

En los mitos la divinidad es la víctima sacralizada mientras que en el relato de la pasión de Jesús no es sacralizado: “la negativa a divinizar a las víctimas es inseparable de otro aspecto de la revelación bíblica, el más importante de todos: lo divino deja de ser victimizado. Por primera vez, en la historia humana lo divino y la violencia colectiva se separan. Finalmente, para los mitos, la divinidad es la que exige los sacrificios, mientras que en los evangelios, Dios no violento que rechaza los sacrificios y persona a los culpables. Sólo el perdón de la víctima inocente es capaz de romper definitivamente el círculo de

violencia y solo en Jesús de Nazaret ha sido realizado de manera admirable e insuperable.

Actualmente resulta difícil abordar las relaciones entre religión y comunidad política sin considerar los escritos de R.Girard como punto de partida para cualquier disquisición sobre el tema.

Para Girard el origen de las sociedades humanas se encuentra estrechamente relacionado con la violencia quien considera que en las culturas en las que no se ha dado el sacrificio como elemento expiatorio y culminante de la violencia interna del grupo se reproduce como respuesta el crimen, dado que es la propia víctima sacrificial la que podría poner freno a la violencia.

Es precisamente este elemento sacrificial el que confiere la sacralidad a este enmascaramiento de la violencia, es decir, es la génesis de lo sagrado de la que procede la violencia experimentada de forma unánime por parte de la comunidad social.

Por tanto, según Girard, el sacrificio constituye el modo de frenar la ley de la guerra, si bien, la crisis del sacrificio propiciada por el proceso de secularización o desmitificación abre el camino a una racionalización de la venganza en el que se mantiene una cierta idea del sacrificio bajo un anonimato social.

Este proceso es descrito por Girard de la siguiente forma: “Mientras van muriendo las instituciones y las prohibiciones que descansaban sobre la unanimidad fundadora, la violencia soberana vaga por entre los hombres sin que nadie consiga echarle mano de manera estable. El “dios”, siempre presto en apariencia a entregarse a unos y a otros, acaba por desaparecer, sembrando tras de sí las ruinas; y todos los que querían poseerlo acaban por matarse entre sí”.

Sin embargo, en el origen de este proceso subyace, según Girard, el deseo mimético que genera la violencia al entrar en conflicto la coincidencia de deseos de venganza de los hombres y que parece aspirar a una resistencia invencible en el que surge el desencanto y la anomia social.

Por tanto, y por lo que al hecho religioso se refiere en la construcción social y política de las comunidades humanas, el mecanismo victimario se constituye en el fundamento de la religión y por medio del cual se inicia el proceso de humanización por el que se genera la cultura y las instituciones sociales.

Por tanto, y atendiendo al elemento sacrificial y al origen violento de la sociedad, las instituciones sociales podrían bien convertirse, como diría Girard,

en instrumentos de una violencia racionalizada aunque también como mencionaría Castoriadis, podrían servir como medios positivos de comunicación humana.

El propio Estado moderno ha sido deudor, en buena medida, de instituciones eclesiásticas y canónicas medievales, secularizándolas e interpretándolas en un sentido utilitarista para su propio beneficio. Durkheim, por su parte, asumiendo que la época de los dioses ha terminado, intenta dotar a la sociedad de un carácter sacral donde los humanos cultiven la realidad comunitaria con un sentimiento de sacralidad.

Por otra parte, mientras que Marx había propuesto la revolución social a la búsqueda de un orden racional igualitario y Nietzsche había prometido el surgimiento de una humanidad superior basada en la voluntad de poder y en el eterno retorno del destino, Weber sostiene que la misma racionalidad científica permitirá dominar el mundo.

Los sistemas son cada vez más instrumentales y más autónomos frente al mundo de la vida en donde las personas quedan por debajo de las relaciones perdiendo con ello su halo sacral. En contraposición, las instituciones de vida y comunión personal, se crean y crecen precisamente entre seres humanos que conservan y desarrollan su libertad.

De esta forma, el ser humano que es conciencia de sí, se organiza por instituciones económico-administrativas; es más, como propone Popper, los seres humanos se componen de tres niveles o mundos integrados, su base biológica-natural, las instituciones culturales de carácter social y económico que crean; y la creatividad personal, como conciencia, desarrollo y autonomía personal y misterio ante la muerte.

La mayor parte de religiones se han vinculado en diferentes momentos de su historia al sistema económico-administrativo del poder político reinante, en el sentido que Hegel expuso de que la racionalidad esencial de la sociedad la ofrecen los Estados como portadores de los valores ilustrados de tolerancia y progreso social.

Sin embargo, los Estados no ofrecen a los individuos otra cosa que no sea una cierta seguridad personal, tanto a nivel económico como político, sin adentrarse, como no podía ser de otro modo en la modernidad, en las vivencias.

Por tanto, el Estado si bien puede proporcionar autoridad y formalidad jurídica, no le puede por el contrario aportar un espacio de libertad y de comunión



personal, de gratuidad y de esperanza para la existencia humana. En este sentido sería un error querer buscar en el sistema socioestatal este tipo de respuestas y vivencias.

Sin embargo, el problema surge cuando las creencias religiosas llenan lo sistémico, generando un gran vacío en ese ámbito de libertad y comunión personal que forzosamente tiende a llenarse por otras formas alternativas de creencias.

El cambio de una economía basada en el excedente agrario a otra apoyada en el comercio se traduciría en el surgimiento de un Estado diferente.

En el siglo XVI, un nuevo tipo de civilización emergió lentamente en Europa basada en nuevas tecnologías y en la constante reinversión del capital, lo que acabaría por liberar al continente europeo de muchas de las restricciones de la sociedad agraria y si bien la fe pre-moderna resaltó la sacralidad de la comunidad para Lutero, en cambio, la religión era una cuestión esencialmente personal y privada, respaldando la concentración del poder absoluto al estado y subrayando la naturaleza limitada e inferior de la política terrenal<sup>522</sup>.

A pesar de que haberse llamado guerras de religión éstas no fueron esencialmente religiosas en una acepción moderna, pues no se hubieran encontrado a católicos y protestantes combatiendo en el mismo bando o una gran cantidad de mercenarios que luchaban como soldados en el ejército imperial de Carlos V que combatían por dinero y no por fe y algunos eran protestantes<sup>523</sup>, lo que evidenciaba que las guerras no estaban únicamente impulsadas por el fervor sectario.

A raíz de la Paz de Augsburgo en 1555 se permitió a los príncipes protestantes conservar las propiedades eclesiásticas católicas de las que se habían apoderado y en lo sucesivo la lealtad religiosa al gobernante local determinó, en Europa, la fe de sus súbditos, un principio que se consagraría en la máxima *cuius regio, eius religio*<sup>524</sup>.

Del mismo se pudo apreciar y constatar en las guerras francesas de religión (1562-1598), que fueron algo más que un conflicto entre los hugonotes calvinistas y la mayoría católica, también fue una contienda política de facciones aristocráticas enfrentadas que defendían sus derechos tradicionales contra la ambición del rey de crear un Estado centralizado bajo la máxima *un roi, une foi, une loi*.

---

<sup>522</sup> J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Londres, 1928, p. 16; Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, 1960, p. 164.

<sup>523</sup> James D. TRACY, *Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance and Domestic Politics*, Cambridge, 2002.

<sup>524</sup> William MALTBY, *The Reign of Charles V*, Nueva York, 2002, pp. 60-62.

En este sentido son muchos los estudiosos que han vuelto a destacar el papel de la religión en esas guerras, señalando que sigue siendo anacrónico separar lo político de lo religioso en esa época<sup>525</sup>.

El historiador John Bossy recuerda que antes de 1700 no existía un concepto de religión como algo separado de la sociedad y la política, pues esa distinción no tendría lugar mucho después, no existiendo en ese momento una forma coherente de separar las causas religiosas de las sociales, considerándose esta separación una invención moderna<sup>526</sup>. El pueblo luchaba por visiones diferentes de la sociedad pero aún no tenía la capacidad de separar los factores religiosos de los temporales.

Como William Cavanaugh explica en *El mito de la violencia religiosa*, que estas guerras no eran exclusivamente religiosas ni exclusivamente políticas, pero es cierto que contribuyeron a crear la idea de religión como una actividad privada y personal, independiente de las cuestiones mundanas<sup>527</sup>. El canciller Axel Oxentierne que planeó la participación de Suecia en la Guerra de los Treinta Años, dijo al Consejo sueco que el conflicto “no tenía que ver con la religión sino con servir al *status publicus*, que también incluye a la religión”<sup>528</sup>.

Nuevas configuraciones del poder político empezaban a obligar a la Iglesia a un ámbito subordinado, proceso que suponía una redistribución del poder y los recursos. Cuando la palabra secularización se acuñó en Francia a finales del siglo XVI se refería a “la transferencia de bienes de la Iglesia al mundo” (*saeculum*)<sup>529</sup>, transfiriéndose progresivamente los poderes legislativos y judiciales en manos hasta ese momento de la Iglesia al nuevo Estado soberano.

Estos cambios políticos y sociales conllevaron igualmente una nueva comprensión de la palabra religión que pasaba a ser un compromiso privado, interiorizado e independiente de actividades exteriores como la política, relegando con ello a la religión al ámbito de lo privado.

Una figura fundamental en esta evolución fue Lord Edward Herbert de Cherbury, quien estaba convencido de que “todos los hombres estaban unánimemente predispuestos a esta austera adoración de Dios”, y puesto que

---

<sup>525</sup> Mack P. HOLT, *Putting Religion Back into the Wars of Religion*, French Historical Studies, 18, 2, otoño de 1993; John Bossy, *Unrethinking the Sixteenth-Century Wars of Religion*, Thomas Kselman (comp.), *Belief in History: Innovative Approaches in European and American Religion*, Notre Dame, Ind., 1991; Denis Crouzet, *Les Guerres de Dieu: La violence en temps des troubles de religion*, Seyssel, 1990; Barbara Diefenris, Nueva York, 1991.

<sup>526</sup> William T., CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence*, Oxford, 2009, p. 159; John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, 1985, pp. 170-171.

<sup>527</sup> William T. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence*, Oxford, 2009, pp. 160-172.

<sup>528</sup> PARKER, *Thirty Years War*, Londres, 1984 (trad. Cast.: *La Guerra de los Treinta Años*, Barcelona, Crítica, 1988), p. 172.

<sup>529</sup> Jan N. BRENNER, *Secularization: Notes toward the Genealogy*, Henk de Vries (comp.), *Religion: Beyond a Concept*, Nueva York, 2008, p.433.

todo el mundo estaría de acuerdo en estas muestras naturales de fe serían la llave de la paz y los espíritus insolentes que se negaran a aceptarlas debían ser castigados por la magistratura secular<sup>530</sup>.

Thomas Hobbes también consideraba el control estatal de la Iglesia como esencial para la paz y quería que un monarca poderoso dominara la Iglesia y reforzara la unidad religiosa. Las perjudiciales fuerzas de la religión sostenía Hobbes han de ser dominadas tal como Dios sometió a Leviatán, el bíblico monstruo del caos, para crear un universo ordenado.

La solución de Hobbes era crear un Estado absoluto que aplastara la tendencia de los seres humanos a aferrarse obstinadamente a sus propias creencias, que los condenaban a la guerra perpetua. En lugar de ello, debían aprender a reconocer la fragilidad de la comprensión humana a la verdad, iniciar una relación contractual con los demás, elegir a un monarca absoluto y aceptar sus ideas como propias<sup>531</sup> mientras que el monarca controlaría al clero a fin de evitar incluso la posibilidad del conflicto sectario<sup>532</sup>.

La solución de John Locke fue la libertad religiosa porque, desde su punto de vista, las guerras de religión eran causadas por una fatal incapacidad para comprender otros puntos de vista y consideraba que “la religión era una búsqueda privada y como tal no podía ser politizada por el gobierno; en esta búsqueda personal cada uno debía depender de su propio esfuerzo y no de una autoridad externa”<sup>533</sup>.

Locke asumió que la separación de política y religión estaba escrita en la propia naturaleza de las cosas que convertiría la religión moderna en algo completamente diferente a cualquier cosa que hubiera existido antes, insistiendo en que la separación de la religión y el gobierno era por encima de todo necesaria para la creación de una sociedad pacífica y desde él se asiste al nacimiento del “mito de la violencia religiosa” que arraigará en el espíritu occidental.

Locke uno de los primeros en formular el espíritu liberal de la política moderna y pionero de la tolerancia, insistió en que el Estado soberano no podía hospedar ni al catolicismo ni al islam, respaldando el poder despótico, arbitrario y absoluto de un amo sobre un esclavo que incluía el poder de matarlo en cualquier momento<sup>534</sup>.

En 1775, cuando el gobierno británico intentó obligar a los colonos a que pagaran impuestos para sus guerras coloniales contra Francia, la ira estalló en

---

<sup>530</sup> Lord Edward HERBERT, *De Religio Laici*, New Haven, Conn., 1990, p. 127.

<sup>531</sup> HOBBS, *On the Citizen*, Cambridge, 1998, 3. 26.

<sup>532</sup> HOBBS, *Leviatán*, Cambridge, 1991, pp. 315, 431-434.

<sup>533</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>534</sup> John LOCKE, *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1988, Segundo Tratado, 5 24 (trad. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa, 1977).

una rotunda rebelión. Los líderes vivieron la Revolución de Estados Unidos como un acontecimiento secolar, una lucha sobria y pragmática contra un poder imperial, eran hombres de la Ilustración, inspirados por Locke y Newton, y también teístas, que se diferenciaban de los cristianos ortodoxos en su rechazo a las doctrinas de la revelación y la divinidad de Cristo.

La Declaración de Independencia, redactada por Thomas Jefferson, John Adams y Benjamín Franklin, y ratificada por el Congreso colonial el 4 de julio de 1776, era un documento de la Ilustración, basado en la teoría de los derechos humanos de Locke, vida, libertad y propiedad, y los ideales ilustrados de libertad e igualdad<sup>535</sup>.

Durante la Revolución, la ideología secolar se mezcló creativamente con las aspiraciones religiosas de la mayoría, de modo que norteamericanos con creencias divergentes se unieron contra el poder de Inglaterra y cuando los padres fundadores hablaban de libertad usaban una palabra cargada con un sentido religioso<sup>536</sup>.

Thomas Jefferson propuso una fórmula que no sobrevivió al proceso de ratificación: Todas las personas deberían tener plena libertad de opinión religiosa; no se les debe obligar a frecuentar o mantener una institución religiosa. Esto garantizaba la libertad para la religión y la libertad respecto a la religión pero la concepción que éste tenía de la religión se basaba en dos tempranas innovaciones modernas, la primera era la reducción de la religión a la creencia y a la opinión, pues, como apóstol del empirismo ilustrado, Jefferson rechazaba la idea de que el conocimiento religioso se adquiría a través de la revelación, el ritual o la experiencia comunitaria; era, sencillamente, un conjunto de creencias compartidas por un grupo humano.

Para Jefferson la religión se basaba en una actividad autónoma y privada esencialmente independiente de la política y que mezclar ambas era una gran aberración.

Tras ambas revoluciones, francesa y americana, se adoptaron políticas diametralmente opuestas respecto a la religión mientras que los Estados Unidos acabaron por separar Iglesia y Estado de una forma pacífica en Francia, la Iglesia, profundamente involucrada en el gobierno aristocrático, sólo pudo ser desmantelada con un rotundo ataque<sup>537</sup>. Ahora estaba claro que un régimen laico tenía tanto potencial para la violencia como uno religiosamente constituido.

---

<sup>535</sup> Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, Paidós, p. 293.

<sup>536</sup> Ruth H.BLOCH, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1776-1800*, Cambridge, 1985, pp. 81-88.

<sup>537</sup> Mark NOLL, *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity*, Grand Rapids, Mich., 2002, pp. 82-83; Gertrude HIMMELFARB, *The Roads to Modernity*, Nueva York, 2004, pp. 18-19.

La Revolución francesa tal vez cambió la política de Europa pero no influyó en la economía agraria y la modernidad alcanzando la mayoría de edad con la Revolución industrial británica que empezó a finales del siglo XVIII, aunque sus efectos sociales no se percibirían verdaderamente hasta principios del siglo XIX.

Los países industrializados forzados a buscar nuevos mercados y recursos en el exterior se los empujó hacia el colonialismo y en ese nuevo escenario, los nuevos imperios, la relación económica entre el poder imperial y los súbditos fue tan unilateral como en los imperios agrarios.

El nuevo poder colonial no ayudó a sus colonias a industrializarse sino que se limitó a apropiarse de un país no desarrollado para extraer materias primas susceptibles de alimentar el proceso industrial europeo a cambio la colonia recibía bienes manufacturados baratos de occidente que arruinaban los mercados locales, de ahí que el colonialismo fuera percibido como intrusivo y coercitivo.

Esta combinación tecnológica industrializada e imperio estaba creando una forma global de violencia sistémica, impulsada no por la religión sino por los valores plenamente laicos del mercado<sup>538</sup>.

A mediados del siglo XIX, Gran Bretaña controlaba la mayor parte del subcontinente indio y tras el motín indio de 1857, los británicos derrocaron formalmente al último emperador mongol.

La creciente democratización impuesta por los gobernantes británicos era ajena a las disposiciones sociales de la India, que siempre fue poderosamente jerárquica y fomentaba la sinergia entre grupos dispares más que una unidad organizada. Además, enfrentados a la desconcertante variedad social del subcontinente, los británicos asimilaron los grupos que erróneamente creían comprender y dividieron a la población en comunidades hindúes, musulmanas, sijes y cristianas.

Sin embargo, la mayoría hindú consistía en múltiples castas, cultos y grupos que no creían formar una religión organizada, tal como en Occidente se entiende ese término pero bajo el dominio británico los hindúes se vieron forzados a convertirse en un grupo unido y cultivar una identidad comunitaria amplia y sin castas, ajena a sus antiguas tradiciones atrayendo a un primer plano el hecho religioso al clasificar al subcontinente en esos términos estrictamente religiosos o basando el sistema electoral indio en la afiliación religiosa y con ello asumieron una historia de conflicto comunitario al sur de Asia.

---

<sup>538</sup> Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, Paidós, p. 309.

Las comunidades hindú, sij y musulmana competían por el favor británico, los recursos y la influencia política. Sus líderes descubrieron que los británicos eran más receptivos a sus ideas si creían que representaban a un grupo más grande y se dieron cuenta de que a fin de prosperar bajo el gobierno colonial tenían que adaptarse a la comprensión occidental de la religión, por lo que nuevos movimientos reformistas tendieron a adoptar normas protestantes contemporáneas siguiendo caminos que distorsionaban esas tradiciones<sup>539</sup>.

En otras partes del mundo, al imponerse la modernidad secular se produjeron intentos similares de regreso a los fundamentos.

La tendencia británica a concebir las diferentes comunidades de fe de una forma estereotipada contribuyó a radicalizar la tradición sij, al promocionar la idea de que el sij era un pueblo fundamentalmente guerrero y heroico<sup>540</sup>. Con el tiempo surgió un fundamentalismo sij que interpretó selectivamente la tradición, ignorando el espíritu pacifista originario y oponiéndose a todo tipo de secularización.

De forma similar se produjo en la tradición musulmana que en su temor de desaparecer y perder su identidad se aleja de la corriente principal y se refugia en la historia triunfal del pasado. En 1867, en Deoband, cerca de Delhi, un grupo de ulemas promulgó minuciosas fatuas que gobernaban cada aspecto de la vida para contribuir a que los musulmanes siguieran una vida auténtica bajo el dominio extranjero. Con el tiempo, los deobandis crearon una red de madrazas en todo el subcontinente, a fin de promover una forma de islam a su modo tan reduccionista como la Arya Samaj, intentando del mismo modo volver a sus fundamentos.

Durante siglos, el islam exhibió una notable capacidad para asimilar otras tradiciones culturales pero su humillación colonial hizo que los deobandis se retiraran del oeste. El islam deobandi se negó a consentir la *itihad* (razonamiento independiente) y apostó por una interpretación muy estricta y literal de la sharia.

Los deobandis eran socialmente progresistas en su rechazo al sistema de castas y su determinación a educar a los musulmanes más pobres, pero se oponían radicalmente a cualquier innovación. Ejercieron un efecto importante en el islam del subcontinente, tradicionalmente inclinado a disciplinas más inclusivas como el sufismo o la *falsafah*, que los deobandis condenaban con virulencia. Durante el siglo XX lograron una considerable influencia en el mundo musulmán y su importancia es tan grande como la de la prestigiosa madraza Al-Azar en el Cairo.

---

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>540</sup> T. N. MADAN, *Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition*, en Marty y Appleby (comps.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago y Londres, 1991, p. 602.



La industrialización también originó el Estado nación que operaba bajo la contradicción fundamental: el Estado (el aparato del gobierno) era supuestamente laico mientras que la nación (el pueblo) despertaba emociones cuasi religiosas<sup>541</sup>.

Los primeros filósofos de la modernidad, como Hobbes, pidieron un Estado fuerte para reprimir la violencia en Europa que, según creían, era inspirada únicamente por la religión. Sin embargo, la nación era evocada para movilizar a todos los ciudadanos a la guerra y Fichte animaba a los alemanes a combatir el imperialismo francés por amor a la patria.

El Estado se había ideado para contener la violencia pero la nación se utilizó para desencadenarla mientras que la nación se convertiría en la encarnación de lo divino, en un valor supremo. De ahí que la mitología nacional promoviera la cohesión, la solidaridad y la lealtad dentro de los confines de la nación.<sup>542</sup>

En 1920, tras la Primera Guerra Mundial y la derrota del Imperio otomano, Gran Bretaña y Francia dividieron los territorios otomanos en Estados nación al estilo occidental creando protectorados antes de conceder su independencia aunque las contradicciones inherentes del Estado nación fueron especialmente dramáticas en el mundo musulmán, donde no había tradición de nacionalismo.

Además las fronteras trazadas por las potencias coloniales fueron tan arbitrarias que resultaba extremadamente difícil crear una comunidad imaginaria nacional, tal fue el caso de Irak donde los suníes siendo minoría gobernaron el país y controlaron la población mayoritariamente chií y Kurda; o en el Líbano en el que el 50% de su población (musulmana) prefería mantener relaciones económicas y políticas con los árabes pero la imposición de Francia de un gobierno cristiano optó por unos vínculos más estrechos con Europa; o el caso de Palestina y la creación del Estado de Israel por parte de Naciones Unidas en 1948 que provocó el desplazamiento de casi un millar de palestinos árabes o el caso de la división británica del subcontinente indio en la India hindú y Paquistán musulmán en 1947 en donde la fusión de la religión con el nacionalismo laico era potencialmente perversa, pues la emergente identidad nacional hindú dependía de la exclusión del islam, la compleja historia de la India se presentaba, de una forma reduccionista, como una lucha a muerte contra el imperialismo musulmán.

La modernidad occidental en Oriente Medio llegó como sometimiento colonial y hubo poco potencial para la innovación, porque Occidente estaba tan adelantado que los musulmanes sólo podían imitarlo. Y los cambios poco bienvenidos, impuestos como importaciones extranjeras, eran

---

<sup>541</sup> Bruce LINCOLN, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago y Londres, 2006, pp. 62-63.

<sup>542</sup> Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, Paidós, p. 317.



desagradablemente abruptos. Un proceso que en Europa llevó siglos tuvo que efectuarse en cuestión de décadas, superficial y a veces violentamente.

Los musulmanes de Oriente Medio experimentaron el gobierno laico de las potencias coloniales como militar y sistemáticamente violento aunque la situación no mejoró cuando lograron su independencia en el siglo XX.

Cuando los europeos desmantelaron sus imperios y abandonaron la región, cedieron el poder a las clases gobernantes precoloniales tan embebidas del viejo espíritu aristocrático que eran incapaces de emprender la modernización. Normalmente, eran depuestos por golpes de Estado organizados por oficiales reformistas del ejército, prácticamente los únicos plebeyos que habían recibido una educación al estilo occidental.

La secularización no llegó a sus súbditos como un impulso liberador y conciliador sino que los gobernantes laicos generaron terror en el pueblo derribando las instituciones tradicionales aunque se consiguió eliminar la religión del Estado ésta no pudo extraerse de la nación, los oficiales del ejército querían secularizar pero gobernaron naciones devotas para las que un islam laico era una contradicción<sup>543</sup>.

Durante siglos, la experiencia aprendida de los ulemas guio al pueblo a través de las complejidades de la tradición islámica pero se erigieron en baluarte protector entre el pueblo y la violencia sistémica del Estado.

En todo el mundo musulmán Mustafá Kemal Atatürk fundador de la moderna República de Turquía parecía personificar la violencia del secularismo.

Tras la Primera Guerra Mundial logró mantener a británicos y franceses fuera de Anatolia, el corazón de la tierra otomana, por lo que los turcos gozaron de la gran ventaja de evitar la colonización.

Procedió de la forma beligerante usual al prohibir las órdenes sufíes, incautar sus propiedades, cerrar las madrazas y apropiarse de las awqaf, abolió la sharia, sustituyéndola por un código legal esencialmente adoptado de Suiza e incomprensible para la mayor parte de la población<sup>544</sup> y en 1925 declaró el califato nulo y vacío.

En 1908, aparecen los Jóvenes Turcos, un partido reformista, que había asimilado el positivismo antirreligioso de pensadores occidentales como Auguste Comte así como el nuevo racismo científico, una extensión de la edad de la razón que se aplicó en la edad del imperio.

---

<sup>543</sup> David S LOVEJOY, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*, Cambridge, Mass, y Londres, 1985.

<sup>544</sup> *Ibidem*, pp. 29, 31.

Durante la Primera Guerra Mundial y para crear un Estado puramente turco, los Jóvenes Turcos ordenaron la deportación y reasentamiento de los cristianos armenios del imperio con el pretexto de connivencia con el enemigo. Esto llevó al primer genocidio del siglo XX, perpetrado no por fanáticos religiosos sino por laicos declarados, un millón de armenios fueron asesinados<sup>545</sup> y cuando Atatürk llegó al poder completó esta purga racial.

Durante siglos, griegos y turcos vivieron juntos a ambos lados del Egeo, Atatürk dividió la región y organizó un masivo intercambio de poblaciones. Los cristianos de lengua griega que vivían en lo que hoy es Turquía fueron deportados a lo que se convertiría en Grecia y los musulmanes de lengua turca residentes en Grecia siguieron el camino inverso.

Por lo tanto, para muchos en el mundo musulmán, el secularismo y el nacionalismo occidental se asoció siempre con la limpieza étnica, la intolerancia virulenta y la agresiva destrucción de valiosas instituciones islámicas<sup>546</sup>.

En Irán, Reza Jan cortejó a las clases medias y altas occidentalizadas pero no se interesó por las masas campesinas, que dependieron más que nunca de los ulemas. Dos naciones se desarrollaban en el país, una modernizada y la otra excluida de los beneficios de la modernidad y cruelmente privada de las tradiciones religiosas que conferían sentido a la vida.

Decidido a basar la identidad del Estado en la antigua cultura persa en lugar de en el islam, Reza ilegalizó sumariamente los rituales de duelo de la Ashura por Husein, prohibió a los iraníes practicar el hajj y restringió drásticamente el alcance de los tribunales de la sharia. Cuando el ayatolá Modarris se opuso fue encarcelado y ejecutado<sup>547</sup>.

En 1928, Reza promulgó las Leyes de Uniformidad en la Vestimenta y con sus bayonetas los soldados desgarraron los velos de las mujeres y los destrozaron en la calle<sup>548</sup>. En la Ashurade 1929, la policía rodeó la prestigiosa Madraza Fayziyah, en Qum, y cuando los estudiantes salieron de clase fueron despojados de sus vestidos tradicionales y obligados a llevar indumentaria occidental.

En 1935, la policía recibió la orden de abrir fuego contra la multitud que se manifestaba pacíficamente contra las Leyes de la Vestimenta en el santo sepulcro del octavo imán en Mashad. En Occidente, la nación laica se había

---

<sup>545</sup> Edwin S. GAUSTAD, *Faith of Our Fathers: Religion and the New Nation*, San Francisco, 1987, p. 38.

<sup>546</sup> Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, Paidós, p. 344.

<sup>547</sup> Moojan MOMEN, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*, New Haven, Conn., y Londres, 1985, p. 251.

<sup>548</sup> Azar TABARI, *The Role of Shii Clergy in Modern Iranian Politics*, Nikki R. Keddie (comp.), *Religion and Politics in Contemporary Islam: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, NY, 1980, pp. 58-59.

construido para frenar la violencia de la religión, para miles de personas en Oriente Medio, el nacionalismo secular parecía una fuerza destructiva y sedienta de sangre que les privaba del apoyo espiritual que había su pilar maestro<sup>549</sup>.

De esa forma, Oriente Medio fue duramente iniciado en el nuevo sistema de opresión y violencia inaugurado durante el periodo colonial. Estas antiguas provincias del poderoso Imperio otomano reducidas por los colonos a un bloque dependiente, sus leyes fueron sustituidas por códigos extranjeros, se abolieron sus antiguos rituales y su clero fue ejecutado, empobrecido y humillado públicamente.

Egipto, líder en el mundo árabe, tuvo una transición especialmente difícil a la modernidad, con un periodo de gobierno occidental directo mucho más largo que cualquier país de Oriente Medio. Esta persistente presencia foránea y la ausencia de un liderazgo moral y espiritual crearon un peligroso malestar en el país y una corrosiva sensación de humillación, que ni el gobierno británico ni el nuevo gobierno egipcio parecían dispuestos a abordar.

Hasan al-Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes, ocupó el vacío de liderazgo espiritual creado por los modernizadores. Al-Banna era consciente de la religiosidad de los egipcios y creía que sólo sería posible la modernización si ésta iba acompañada de una reforma espiritual, pues sus propias tradiciones culturales servirían mejor a sus propósitos que ideologías extrañas que nunca podrían hacer plenamente suyas.

En 1928, Al-Banna creó la Sociedad de los Hermanos Musulmanes que inauguró una reforma radical de la sociedad musulmana. La Sociedad respondía a una necesidad urgente y se convertiría en uno de los actores más poderosos en la política egipcia, constituyendo la única organización del país que representaba a cada grupo social (funcionarios, estudiantes, trabajadores urbanos y campesinos).

La Sociedad no era una organización combativa sino que pretendía llevar a las instituciones modernas al pueblo egipcio en un marco islámico conocido. Los Hermanos construyeron escuelas para chicos y chicas junto a la mezquita y fundaron los Trotamundos, un movimiento scout que llegó a ser el grupo juvenil más popular del país, crearon escuelas nocturnas para los trabajadores y escuelas tutoradas para preparar a los estudiantes para los exámenes de la función pública, levantaron clínicas y hospitales en las zonas rurales e implicaron a los Trotamundos en la mejora de la higiene y la educación para la salud en los distritos más pobres.

---

<sup>549</sup> Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, Paidós, p. 344.

La Sociedad también dispuso sindicatos que informaban a los trabajadores de sus derechos, demostrando la contracultura de Al-Banna que el islam podía convertirse en una fuerza modernizadora eficaz y promotora de la vitalidad espiritual, aunque el éxito de la hermandad resultó tener un doble filo porque puso el acento en la desatención a la educación y a las condiciones laborales por parte del gobierno.

La Sociedad no era perfecta pues tendía a ser anti-intelectual, sus pronunciamientos a menudo eran defensivos y farisaicos, su visión de Occidente, distorsionada por la experiencia colonial y sus líderes, intolerantes con los disidentes y lo más grave desarrollaron una rama terrorista.

Es frecuente que el extremismo religioso se desarrolle en una relación simbiótica con una secularización virulentamente agresiva<sup>550</sup>. Uno de los hermanos musulmanes Syyid Qutb, el principal propagandista de la Sociedad detenido en 1954, en su juventud no percibió conflicto alguno entre su fe y la política laica aunque le alejó la política despiadada de los británicos y le sorprendieron los prejuicios raciales que descubrió durante su visita a Estados Unidos.

Sin embargo, las torturas recibidas durante su encarcelamiento y el asesinato de prisioneros que él mismo presencié comenzó a percibir el laicismo no como algo benigno sino como algo cruel, agresivo e inmoral. Además cuando escuchó jurar a Naser que quería privatizar el islam según el modelo occidental Qutb llegó a la conclusión de que incluso un gobernante supuestamente musulmán podía ser tan violentamente jahili como cualquier potencia occidental.

Qutb forjó una ideología dualista que dividía el mundo en dos campos, uno aceptaba la soberanía de Dios y el otro no.

En vida de Mahoma, Dios reveló un programa práctico para la creación de una sociedad ordenada. En primer lugar, actuando a las órdenes de Dios, creó una jamaat, una asociación o partido comprometido con la justicia y la equidad y alejado del establishment pagano. En segundo lugar, en la hégira, Mahoma efectuó una completa escisión de lo divino y lo pagano; en tercer lugar, Mahoma fundó un Estado islámico en Medina; y en cuarto lugar, inició su yihad contra la Meca jahili, que por último se prosternó ante la soberanía de Dios.

Qutb formuló estas ideas en su libro *Hitos*, si bien bajo un programa que tergiversaba la historia islámica ya que no mencionaba la política no violenta de Mahoma en Hudaybiyya, el punto de inflexión en el conflicto con la Meca, construyendo una visión paranoica del pasado, en el que solo veía una interminable sucesión de enemigos jahili (paganos, judíos, cristianos, cruzados,

---

<sup>550</sup> *Ibidem*, p. 347.

mongoles, comunistas, capitalistas, colonialistas y sionistas) que pretendían destruir el islam<sup>551</sup>.

La humillación, la ocupación extranjera y la agresión laica crearon una historia de reivindicaciones y después de la Guerra de los Seis Días entre Israel y sus vecinos árabes en junio de 1967, la región experimentó un resurgimiento religioso no sólo en los países musulmanes sino también en Israel cuyas campañas militares no tenían sin embargo un contenido religioso sino que fueron resultado de su nacionalismo secular y aunque la religión no tuvo nada que ver con la acción, muchos israelitas vivieron este impresionante giro de la fortuna como un milagro similar a la travesía del mar Rojo.

Como se ha visto, el nacionalismo desemboca fácilmente en un fervor casi religioso, especialmente en momentos de elevada tensión y emoción, la experiencia israelí de 1967 demuestra que no se ha desacralizado completamente el mundo<sup>552</sup>.

Mucho antes de 1967, los judíos ortodoxos sacralizaron el Estado laico de Israel y lo convirtieron en un valor supremo, una versión en cierto modo despreciada del sionismo ha existido siempre junto al nacionalismo secular de la mayoría de los israelíes<sup>553</sup>.

Se hizo más destacada en los años cincuenta, cuando un grupo de jóvenes ortodoxos, entre ellos Moshe Levinger, Shlomo Aviner, Yaakov Ariel y Eliezar Waldman cayeron bajo el hechizo del anciano rabino Zvi Yehuda Kook, que consideraba el Estado laico de Israel como una entidad divina y el reino de Dios sobre la tierra<sup>554</sup>.

En el exilio era imposible observar los mandamientos vinculados a la tierra, ahora había un anhelo de plenitud. En lugar de excluir lo sagrado de la política, los kookistas, como empezaron a llamarse los seguidores del rabino, pretendían que impregnara todos los aspectos de la existencia todo tiempo y todo lugar, siendo, por tanto, el compromiso político un ascenso a la cumbre de la santidad.

Los kookistas transformaron la tierra en un ídolo, un objeto mundano con un estatus absoluto y que exigía una veneración total y un compromiso que tradicionalmente se aplica solo a la trascendencia que llamamos Dios. El sionismo es una cuestión celestial, insistió Kook, el Estado de Israel es una

---

<sup>551</sup> QUTB, *Fi Zilal al-Quran*, 2, 924-925.

<sup>552</sup> Mircea ELIADE, *The Sacred and the Profane*, Nueva York, 1959, p. 21.

<sup>553</sup> Michael ROSENAK, *Jewish Fundamentalism Israeli Education*, en Marty y Scott Appleby (comps.), *Fundamentalism and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago y Londres, 1993, p. 392.

<sup>554</sup> Gideon ARAN, *The Father, The Son and The Holy Land*, en R. Scott Appleby (comp.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*, Chicago, 1997, p. 310.

entidad divina, nuestro Estado santo y eminente y con la fundación de Israel empezaba la redención mesiánica.

Al elevar el Estado al nivel divino, los kookistas también sancionaron el aspecto más oscuro del nacionalismo, su intolerancia hacia las minorías. A menos que los judíos ocuparan toda la Tierra Santa, Israel estaría trágicamente incompleta, por lo que la anexión de territorio árabe se consideraba un deber religioso supremo<sup>555</sup>.

En Occidente, Jomeini fue ampliamente considerado como un fanático y su éxito como el triunfo de la superstición sobre la racionalidad pero su ejemplar oposición a la violencia sistémica y su exigencia de justicia global estaba profundamente en sintonía con actitudes religiosas contemporáneas de occidente.

Su mensaje no era diferente al del papa Juan XXIII cuya encíclica *Mater et magistra* insistió en que el capitalismo desenfrenado era inmoral e insostenible; en su lugar todas las formas económicas deben gobernarse a partir de principios de justicia social y caridad.

El papa pidió la igualdad global. La prosperidad nacional no era suficiente: “El fin del hombre debería ser alcanzar la justicia social en un orden jurídico nacional e internacional (...) en el que toda actividad económica se realice no sólo por las ganancias privadas sino también por el interés del bien común”<sup>556</sup>. En *Pacem in Terris*, el papa insistió en que los derechos humanos, y no el beneficio económico, debían ser la base de las relaciones internacionales, un alegato muy crítico hacia las políticas de explotación occidentales en los países no desarrollados.

Al mismo tiempo que Jomeini lanzaba invectivas contra la injusticia del sah, la Iglesia católica de Sudamérica creaba la teología de la liberación. En América latina, como en Irán, este tipo de teología resultó profundamente amenazadora para las élites políticas y económicas.

Tras la partida de Jomeini, el sah reforzó su poder autócrata y empezó a secularizar aún más agresivamente, confiscando el awcaf y sometiendo a las madrazas a un estricto control burocrático.

En 1971, Jomeini publicó *El gobierno islámico en Nayaf*, en el que defendía que los ulemas debían gobernar el Estado. Su doctrina de un gobierno jurista (musulmán), parecía un desafío a la modernidad occidental y sorprendió a la

---

<sup>555</sup> Ian S. LUSTICK, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, Nueva York, 1988, p.85; ARAN, *Father, Son and The Holy Land*, p. 310.

<sup>556</sup> JUAN XXIII, *Mater et magistra, Christianity and Social Progress*, en Claudia Carlen (comp.), *The Papal Encyclicals, 1740-1981*, vols., Falls Church, Va., 1981, 5, pp. 63-64 (trad. Cast. : *Mater et magistra*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1971).



mayoría de los chiíes, pues durante siglos el clero se negó a ocupar puestos oficiales porque, en ausencia del imán oculto, todo gobierno era corrupto.

Sin embargo, el pensamiento de Jomeini estaba en sintonía con los intelectuales del Tercer Mundo que desafiaban la violencia estructural global. Siempre dijo que el islam era la religión de individuos militantes y comprometidos con la fe y la justicia. Es la religión de quienes desean libertad e independencia, es la escuela contra el imperialismo<sup>557</sup>.

Jomeini creía que la Revolución había sido una rebelión contra el pragmatismo racional del mundo moderno, siendo el objetivo de su teoría la institucionalización de los valores chiíes, el jurista supremo (faqih) y los ulemas del Consejo de los Guardianes tenían el poder de vetar cualquier legislación que violara los principios de la justicia islámica, aunque en la práctica, Jomeini tuvo que reprobar a los guardianes por jugar interesados juegos de poder.

La Revolución iraní cambió drásticamente el statu quo en el golfo pérsico. El sah era uno de los pilares claves de la política estadounidense en la región, lo que permitía a Occidente acceder a sus enormes reservas de petróleo a un precio asequible.

Richard Dawkins afirma que sólo la fe religiosa es lo suficientemente fuerte como para motivar esta absoluta locura en personas de otro modo sanas y decentes<sup>558</sup>, pero esta peligrosa simplificación surge de una mala interpretación tanto de la religión como del terrorismo. Es, evidentemente, una expresión familiar del sesgo secularizador de la modernidad, que ha definido la religión como una fuerza violenta e irracional que debe ser excluida de la política de las naciones civilizadas<sup>559</sup>.

Tras la Revolución de 1979, el reino de Arabia Saudí se convirtió en uno de los principales aliados regionales de Estados Unidos, suscribiendo una forma extremadamente reduccionista de islam, desarrollada en el siglo XVIII por el reformador árabe Muhammad ibn Abd al-Wahhab quien predicó un regreso al islam prístino del profeta y repudió evoluciones posteriores como el chiismo, el sufismo, la falsafah y la jurisprudencia (fiqh), de los que dependían el resto de ulemas musulmanes, aunque aun así, el wahabismo no era en sí violento.

Sólo después de su retiro, los wahabíes se volvieron más agresivos hasta el punto de destruir el santuario del imán Husein en Karbala en 1802, así como monumentos en Arabia relacionados con Muhammad. La secta insistía en que los musulmanes que no aceptaran sus doctrinas eran infieles (Kufar)<sup>560</sup>.

---

<sup>557</sup> Sayeed Ruhollah KHOMEINI, *Islam and Revolution*, Berkeley, 1981, p.28.

<sup>558</sup> Richard DAWKINS, *The God Delusion*, Londres, 2007, p.132.

<sup>559</sup> William T. CAVANAUGH, , *The Myth of Religious Violence*, Oxford, 2009, pp.24-54.

<sup>560</sup> Hamid ALGAR, *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, NY, 2002.



A principios del siglo XIX, los wahabíes incorporaron las escrituras de Ibn Taymiyyah a su canon, y el takfir, la práctica de declarar el infiel a otro musulmán, que el propio Ibn Abd al-Wahhab rechazó, se volvió central en su práctica<sup>561</sup>.

El embargo de petróleo impuesto por los Estados del Golfo durante la Guerra de Yom Kipur de 1973 había elevado el precio y ahora el reino poseía el recurso económico suficiente para imponer el wahabismo a toda la umma. Profundamente desconcertados por el éxito de la Revolución chií de Irán, que amenazaba su liderazgo en el mundo musulmán, los saudíes intensificaron sus esfuerzos para contrarrestar la influencia iraní y sustituyeron a este país como principal aliado de Estados Unidos en la región.

La Liga Mundial Islámica, con base en Arabia Saudí, abrió oficinas en toda región habitada por musulmanes y el Ministerio de Religión saudí imprimió y distribuyó traducciones del Corán, tratados, tratados doctrinales wahabíes y los trabajos de Ibn Taymiyyah, Qutb y Maududi en las comunidades musulmanes de Oriente Medio, África, Indonesia, Estados Unidos y Europa.

En todos estos lugares financiaron la construcción de mezquitas de estilo saudí, creando una estética internacional que rompía con las tradiciones arquitectónicas locales, y fundaron madrazas que proporcionaban educación gratuita para los pobres, evidentemente con un currículo wahabí<sup>562</sup>, a cambio de su generosidad pedían sometimiento religioso.

El rechazo wahabí a otras formas de islam, así como al resto de tradiciones religiosas, socavó en todas partes el tradicional pluralismo del islam. Occidente jugó un papel involuntario en esta oleada de intolerancia, ya que Estados Unidos respaldó la oposición de los saudíes a Irán y el reino de Arabia Saudí dependía del ejército de Estados Unidos para su supervivencia.

La experiencia saudí de la modernidad fue muy diferente a la de los egipcios, pakistaníes o palestinos. La península arábiga no fue colonizada, era rica, nunca fue obligada a secularizarse, por lo que en lugar de luchar contra la tiranía y la corrupción en casa, los islamistas saudíes se concentraron en el sufrimiento de los musulmanes en todo el mundo, con un panislamismo cercano en espíritu a la yihad global de Azzam.

El sentimiento panislamista creció durante los años ochenta y el gobierno lo utilizó como medio para distraer a sus súbditos de los problemas internos del reino, de ahí que los saudíes animaran a los jóvenes a unirse a la yihad afgana.

---

<sup>561</sup> Natana J. DELONG-BAS, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jiha*, El Cairo, 2005, pp. 247-256.

<sup>562</sup> Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, Paidós, p. 399.

Las instituciones clericales wahabíes, sin embargo, desaprobaron las prácticas sufíes de los afganos e insistieron en que la yihad no era un deber individual para los civiles sino responsabilidad de los gobernantes.

Todos los terroristas independientes poseen un escaso conocimiento del Corán y por ello es inútil intentar debatir acerca de su interpretación de las Escrituras o culpar al islam por sus crímenes<sup>563</sup>.

Marc Sageman cree que una educación religiosa normal los habría disuadido de cometer esos crímenes<sup>564</sup>, concluyendo en sus investigaciones que la principal motivación de los terroristas es el deseo de escapar de la opresiva sensación de impotencia e insignificancia en Estados nación laicos que se esfuerzan en absorber a las minorías extranjeras, buscan el antiguo sueño de la gloria militar y creen que una muerte heroica otorgará sentido a sus vidas y los convertirá en héroes locales. En estos casos, lo que viene en llamarse terrorismo islámico parte de una causa política para transformarse en la insurrección violenta de jóvenes iracundos<sup>565</sup>.

Toda ideología estatal era religiosa. Los reyes de Europa que lucharon para liberarse del control papal no eran laicos, se les rindió culto como semidivinos. Todo imperio exitoso ha afirmado poseer una misión divina, que sus enemigos eran perversos y que su imperio beneficiaría a la humanidad.

Y como todos estos Estados e imperios fueron creados y mantenidos por la fuerza, la religión tuvo que ver con su violencia, sólo en los siglos XVII y XVIII la religión fue expulsada de la vida política de Occidente.

Hasta las revoluciones, francesa y americana, no hubo sociedades seculares. Tan profundo es nuestro impulso por santificar nuestras actividades políticas que en cuanto los revolucionarios franceses marginaron a la Iglesia católica crearon una nueva religión nacional. En Estados Unidos, la primera República laica, el Estado siempre ha revestido un aura religiosa, un destino manifiesto y una misión divinamente sancionada.

John Locke creía que la separación de Iglesia y Estado era la llave para la paz pero el Estado nación ha sido todo menos reactivo a la guerra. El problema está no en la actividad poliédrica que se llama religión sino en la violencia inherente a la naturaleza humana y a la naturaleza del Estado que desde su fundación requiere el sometimiento forzoso al menos del 90% de la población.

Los chinos descubrieron pronto que la vida civilizada necesitaba en cierta medida de la fuerza. Los antiguos israelíes intentaron escapar al Estado agrario

---

<sup>563</sup> Michael BONNER, *Jihad in Islamic History*, Princeton y Oxford, 2006, p. 124.

<sup>564</sup> Marc SAGEMAN, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, Filadelfia, 2008, pp. 156-157.

<sup>565</sup> Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, Paidós, pp. 420-421.

pero pronto descubrieron que a pesar de odiar la explotación y crueldad de la civilización urbana, no podían vivir sin ella. La umma musulmana empezó como una alternativa a la violencia jahili de La Meca comercial pero al fin hubo de convertirse en imperio, tal vez como único camino para mantener la paz.

Antes de la creación del Estado nación se pensaba en la política en términos religiosos. El Imperio de Constantino mostró lo que podía suceder cuando una tradición originalmente pacífica se asociaba estrechamente con el gobierno.

El nacionalismo secular, bruscamente impuesto por los colonialistas, se fusionó con las tradiciones religiosas locales, ya que la gente aún no había separado la religión de la política, como resultado estas tradiciones fueron frecuentemente distorsionadas y desarrollaron una tensión agresiva.

Lord Acton predijo que el Estado nación liberal perseguiría a las minorías étnicas y culturales que habían asumido el lugar de los herejes. En Irak, Pakistán y el Líbano, la tradicional división suní/chií se agravó debido al nacionalismo y a los problemas del Estado poscolonial.

En el pasado, los musulmanes suníes eran reacios a llamar apóstatas a sus correligionarios porque creían que sólo Dios sabe lo que hay en el corazón de una persona. Sin embargo, en nuestros días la práctica del takfir vuelve a ser común, porque los musulmanes temen a los enemigos extranjeros. Cuando hoy los musulmanes atacan iglesias y sinagogas no lo hacen impulsados por el islam, pues el Corán exige a sus fieles respetar la fe del pueblo del Libro.

Esta nueva agresión a las minorías religiosas en el Estado nación es en gran medida el resultado de tensiones políticas surgidas del imperialismo occidental y el problema palestino.

No es cierto que la religión sea siempre agresiva, a veces ha frenado la violencia.

En el mundo premoderno, la religión era una búsqueda comunitaria, la gente alcanzaba la iluminación y la salvación aprendiendo a vivir junta y en armonía.

En Occidente, el laicismo forma parte de nuestra identidad, ha sido beneficioso, básicamente porque una íntima asociación con el gobierno puede comprometer gravemente una tradición de fe. La Francia revolucionaria fue secularizada a través de la coerción, la extorsión y el derramamiento de sangre; por primera vez movilizó a toda la sociedad para la guerra y su laicismo parecía venir de la mano de una cierta agresividad hacia la religión que hoy aun comparten muchos europeos. Estados Unidos no estigmatiza la fe del mismo modo y la religión ha florecido allí.

En el mundo en vías de desarrollo, la secularización se ha vivido como letal, hostil e invasiva, hubo masacres en santuarios, los clérigos fueron torturados y

el establishment religioso fue sistemáticamente despojado de sus recursos, su dignidad y su estatus.

Por lo tanto, la secularización ha perjudicado a la religión, los horrores de la prisión de Nasser polarizaron la visión de Sayyid Qutb, su anterior liberalismo se transformó en una visión paranoica; Jomeini hablaba frecuentemente de conspiraciones de judíos, cristianos e imperialistas; los deobandis heridos por la abolición británica del Imperio mongol, crearon una forma rígida de islam y nos ofrecieron la farsa talibán, una nociva combinación de rigorismo deobandi, nacionalismo tribal y la agresividad de los huérfanos traumatizados por la guerra.

En el subcontinente indio y Oriente Medio, la extraña ideología del nacionalismo transformó los tradicionales símbolos y mitos religiosos y les confirió una dimensión violenta. No obstante, la relación entre modernidad y religión no ha sido completamente antagonista.

Habría que pensar algún modo de hacer lo que la religión ha logrado durante siglos, construir la sensación de una comunidad global, cultivar el respeto y la ecuanimidad hacia todos y responsabilizarse del sufrimiento que se observa en el mundo<sup>566</sup>.

El fenómeno fundamentalista suele darse en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados, definiciones dogmáticas y magisterios infalibles.

Cabe indicar que movimientos y tendencias fundamentalistas se dan también en el hinduismo, de orientación politeísta y en el budismo, que carece de dioses. De ello se tienen varias manifestaciones en las últimas décadas, hindúes radicales saquearon en 1992 la mezquita Babri Masyad de Ayodhya, construida en 1528 con fondos del emperador mongol Babar.

El sikhismo demostró su carácter fundamentalista violento con el asesinato de la primera ministra Indira Gandhi en 1984 llevado a cabo por un seguidor de esa religión para vengarse del ataque de las tropas gubernamentales al Templo Dorado de Amritsar. El budismo no está exento de caer en actitudes y prácticas fundamentalistas, como demuestra la violencia empleada por monjes budistas en Sri Lanka, país de mayoría budista cingalesa contra la minoría tamil hindú, que reclama la independencia de la zona tamil nororiental.

El fundamentalismo no está vinculado ni directamente ni de manera necesaria a las religiones, más bien todo lo contrario. La experiencia religiosa auténtica, profunda, radical está tan alejada del fundamentalismo como la idolatría.

---

<sup>566</sup> *Ibidem*, pp. 423-431.

Idolatría y fundamentalistas son dos de los peores enemigos de la religión, de todas las religiones. La experiencia religiosa se caracteriza por la relación gratuita con lo divino, la experiencia del encuentro con la trascendencia en la historia, el respeto al otro, a la otra y el reconocimiento de su dignidad.

La mística constituye uno de los lugares privilegiados de la experiencia religiosa, el lugar de encuentro de las religiones y la alternativa al fundamentalismo.

Decía Claude Lévi-Strauss que no había nada más peligroso para la humanidad que los choques de fundamentalismos religiosos, fruto de los cuales existen ejemplos en la actualidad, tal como entre el hinduismo y el islam en la India, que obligó a la separación de la India en dos países, India, de mayoría hindú, y Paquistán, de mayoría musulmana, o entre budistas y tamiles en Sri Lanka o entre cristianos y musulmanes en Indonesia.

## **2. Instrumentalización histórica de la religión**

El vínculo entre religión y conflicto violento es altamente complejo. Estudios cuantitativos han mostrado que siempre que la religión está involucrada en conflictos políticos, estos tienden a ser de mayor intensidad y duración<sup>567</sup>. La religión es un fenómeno que influye en la vida de las personas en varias dimensiones tales como identidad, actitud y comportamiento que se conforman a través de líderes e instituciones y redes sociales.

La religión proporciona un marco por el que se pretende entender e interpretar el mundo en el que se vive, dar un significado a los hechos y acciones y un sentido de lo que está bien y está mal, lo bueno y lo malo, estableciendo normas de comportamiento para ello.

Lo que distingue a la religión de las ideologías es el hecho de que se cree que las ideas y normas religiosas son de origen divino y se legitiman de una manera sobrenatural, lo que esencialmente las hace no negociables. La religión tiene una serie de características específicas a través de las cuales se la puede relacionar con la violencia.

Primero, la religión puede construir y delimitar comunidades. Puede promover un sentido de comunidad y solidaridad dentro de un grupo, unificando a personas de diferente estatus social y étnico al mismo tiempo que puede crear líneas fronterizas contra elementos foráneos, constituyendo una posible fuente de conflicto.

---

<sup>567</sup> J. FOX, *The increasing role of religion in State Failure: 1960 to 2004. Terrorism and political violence*, núm. 19, 2007.

Segundo, la religión puede motivar a las personas a comprometerse en ciertas acciones y hacer sacrificios. Al ofrecer la perspectiva de la recompensa o el castigo divino, la religión puede animar a las personas a cruzar los límites personales y morales, aumentar su capacidad de superar temores y empujarlos a hacer sacrificios por un objetivo más elevado.

Tercero, la religión puede legitimar acciones e instituciones. Es posible no solamente para cuestiones religiosas sino también para conflictos y acciones que son motivadas secularmente.

Cuarto, las instituciones religiosas pueden tener gran capacidad institucional y de movilización. Están bien equipadas para facilitar la movilización masiva porque disponen de lugares de reunión, redes formales e informales de personas, líderes y activistas, acceso a los medios de comunicación y, a menudo, disfrutan de inmunidad relativa a la represión o interferencia del gobierno.

Todas estas características pueden servir para luchar contra las injusticias y la discriminación y movilizar para provocar cambios positivos y la paz. Sin embargo, ellos pueden igualmente permitir a la religión actuar como un acelerador de la violencia.

El efecto ambivalente de la religión sigue siendo un enigma para los eruditos que tienen el desafío de explicar adecuadamente el fenómeno.

Una teoría sostiene que las diferentes religiones que afirman ser absolutas simplemente no pueden coexistir pacíficamente y que las fronteras religiosas inevitablemente provocan conflictos.

Una segunda teoría sugiere que algunas religiones son más proclives al conflicto que otras. Fox señala que el Islam en particular es comúnmente percibido en Occidente como una religión más violenta que otras. Sin embargo, hay un amplio consenso entre los intelectuales que de hecho todas las religiones tienen tendencias y justificaciones tanto para la violencia como para la paz

El vínculo entre religión y conflicto violento es altamente complejo. Estudios cuantitativos han mostrado que siempre que la religión está involucrada en conflictos políticos, estos tienden a ser de mayor intensidad y duración<sup>568</sup>. La religión es un fenómeno que influye en la vida de las personas en varias dimensiones tales como identidad, actitud y comportamiento que se conforman a través de líderes e instituciones y redes sociales.

---

<sup>568</sup> *Ibidem.*



Sin embargo, hay un amplio consenso entre los intelectuales que de hecho todas las religiones tienen tendencias y justificaciones tanto para la violencia como para la paz.

Una tercera teoría sostiene que no son las religiones mismas, sino la interpretación dominante de las estructuras religiosas y de las enseñanzas de los líderes religiosos y del clero lo que determina el potencial conflicto de ciertos grupos religiosos.

Las llamadas religiones reveladas por Dios al hombre a través de los profetas o mesías conllevan, en efecto, una tensión permanente entre dos polos, uno, la necesidad de fijar un dogma único que corresponda a la idea misma de un Dios único, y convertirlo en una norma obligatoria para asegurar la salvación del hombre, y, otro, la complejidad y variedad del pensamiento humano que interpreta de maneras diferentes un mismo hecho y da lugar a lecturas dogmáticas distintas de los textos de la Revelación.

La necesidad de institucionalizar la ley religiosa se hace imperiosa para garantizar la marcha de la historia y el cumplimiento de sus fines, así la autonomía de la actividad política se vuelve imposible. De ahí que las querellas religiosas invadan tanto la vida política y social y también que las ambiciones políticas recurran a una visión religiosa y a sus dogmas para triunfar sobre sus rivales.

El cisma y la disidencia proceden muchas veces de la necesidad de romper o atenuar el absolutismo del poder legitimado mediante el recurso a lo religioso, otras veces, son el resultado del deseo de afirmación de identidad colectiva pisoteada por un conquistador extranjero.

El protestantismo, verdadera revolución religiosa que triunfa en gran parte del norte de Europa, puede considerarse el modelo de la revolución fundamentalista, en el sentido de que pretende un retorno a los fundamentos, a las fuentes de la autoridad divina revelada por los textos sagrados.

Esta revolución fundamentalista redescubre por lo tanto el Antiguo Testamento, haciendo de él a veces una lectura literal, resucitando las esperanzas escatológicas de la tierra prometida y el retorno del mesías y desarrollando la creencia en la predestinación como resultado de la omnipotencia divina, aligerando y simplificando la construcción compleja de la teología católica. Este renacimiento fundamentalista permite también al judaísmo recuperar el lugar que su concepción religiosa había perdido en el corazón de la historia.

Además, el protestantismo, al romper la unidad religiosa de Europa y por lo tanto la unidad cultural de la élite docta en gran parte basada todavía en el latín, abre la vía a la explosión de los nacionalismos modernos y sus diferentes

doctrina, inglesa, alemana y francesa. La lengua se convierte en un elemento clave de la identidad, la cultura docta unificadora de la Edad Media desaparece en beneficio de las que se denominarán culturas nacionales, impregnadas por las distintas formas del protestantismo en el norte de Europa y de fidelidad al catolicismo romano en el sur.

El protestantismo instituye la relación directa del hombre con Dios, suprime a los mediadores, profetas, sacerdotes, papas y obispos, instituye también la necesaria soberanía directa de Dios sobre el pueblo cristiano. Al eliminar a los intermediarios y a las autoridades centrales que definen el dogma, el protestantismo se ve obligado a reconocer la libertad de formar diferentes iglesias, produciéndose entonces lo que se llamó secularización a la anglosajona, verdadera revolución en la concepción monolítica del monoteísmo cristiano practicada durante siglos.

Lo religioso está dentro de la sociedad y no por encima de ella. Es una revolución importantísima de la vida social respecto al modelo cristiano de la Edad Media que se caracterizaba por la estricta separación entre los clérigos y los laicos y por el celibato dentro de las órdenes religiosas y su vida separada en los conventos y monasterios.

Es la sociedad la que se convierte en un espacio religioso unificado mientras que el catolicismo había operado en ella una censura profunda en la cual lo religioso fuertemente jerarquizado y separado del orden laico pretendía dominar el conjunto y tener sometido al poder temporal. Por eso la laicidad que más tarde se desarrollará en los países católicos será mucho más radical y pretenderá separar el espacio religioso del espacio público y relegar la fe y la práctica religiosa a la esfera de lo privado que no debe interferir en la gestión de los asuntos de la ciudad<sup>569</sup>.

A diferencia del catolicismo, el islam es una religión poco institucionalizada políticamente aunque de forma similar a aquél se vería afectado como el cristianismo por los fenómenos de escisión, exclusión e interpretaciones distintas del texto sagrado.

El culto y el comercio eran realidades inseparables, el climax de *hajj* (la peregrinación) era el *tawaf*, las siete vueltas a la Kaaba que reflejaban el circuito *suq*, concediendo una dimensión espiritual a las actividades mercantiles de los árabes. Sin embargo, a pesar de su éxito extraordinario, La Meca sufría una crisis social y moral. El viejo espíritu tribal había sucumbido al impulso de una primitiva economía de mercado y ahora las familias competían unas con otras por el prestigio y la riqueza

---

<sup>569</sup> Georges CORM, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Taurus, 2007, pp. 184-185.

Tradicionalmente los musulmanes llamaban *jahiliyyah*, normalmente traducido como tiempo de la ignorancia, al periodo preislámico, pero el sentido primordial de la raíz *-jhl-* es irascibilidad una aguda sensibilidad al honor y al prestigio, una excesiva arrogancia y, por encima de todo, una tendencia crónica a la violencia y a la venganza<sup>570</sup>.

Mahoma llegó a ser muy consciente de la opresión y la injusticia de la Meca y del peligro marcial del *jahiliyyah*. La Meca tenía que ser un lugar donde mercaderes de cualquier tribu pudieran reunirse libremente para hacer negocios sin temor a ser atacados, por lo que en interés del comercio, los *qurayshíes* renunciaron a la guerra, manteniendo una posición de neutralidad.

Con una consumada habilidad y diplomacia, delimitaron el santuario (*haram*), una zona de treinta kilómetros alrededor de la Kaaba donde la violencia estaba prohibida<sup>571</sup>, aunque hacía falta algo más para someter el espíritu *jahili*.

Las ideas de los pueblos civilizados del mundo antiguo viajaron por las rutas comerciales y fueron ávidamente discutidas por los árabes. Su saber popular locales les decía que ellos mismos eran descendientes de Ismael, el hijo mayor de Abrahán<sup>572</sup> y muchos creían que el altísimo Alá, cuyo nombre significa Dios era idéntico al Dios de los judíos y de los cristianos.

El Corán era sencillamente la última de las revelaciones de Alá a los descendientes de Abrahán y su base no era una nueva doctrina abstrusa sino un mero recordatorio de lo que constituía una sociedad justa que desafiaba la violencia estructural emergente en la Meca.

Los musulmanes formaban una *umma*, una comunidad que ofrecía una alternativa a la avaricia de la injusticia sistémica del capitalismo de La Meca. La religión de los seguidores de Mahoma fue llamada islam porque exigía a los individuos entregar todo su ser a Alá; un musulmán era simplemente un hombre o una mujer que había realizado esa entrega.

La nueva fe recibió el nombre de *tazakka* que puede traducirse aproximadamente como refinamiento, cambiaron la irascibilidad del *jahiliyyah* por la virtud árabe tradicional del *hilm*, contención, paciencia y misericordia<sup>573</sup>. Socialmente, la entrega al islam se realizaba aprendiendo a vivir en comunidad, los creyentes descubrían así su profundo vínculo con otros seres humanos, a los que procuraban tratar como ellos querrían ser tratados.

En el 622 unas setenta familias musulmanas abandonaron sus casas por el oasis que sería conocido como Al-Madinat o Medina, la Ciudad del Profeta.

---

<sup>570</sup> R. A. NICHOLSON, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1953, pp. 28-45.

<sup>571</sup> Muhammad A. BAMYEYEH, *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse*, Minneapolis, 1999 p. 38.

<sup>572</sup> Génesis 16; 17:25; 21:8-21.

<sup>573</sup> Toshihiko IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal y Kingston, 2002, p. 28.

Esta *hijrah* (emigración) o hégira desde la Meca, palabra que sugiere una ruptura dolorosa fue un paso extraordinario y en lo sucesivo los musulmanes de La Meca serían llamados *muhajirun* (emigrantes).

Había dos grandes tribus árabes, los aws y los khazrajs, y veinte tribus judías que luchaban constantemente entre sí, Mahoma se convirtió en árbitro y logró un acuerdo que unió a los colaboradores y a los emigrantes en una supertribu que combatiría a todos los enemigos como una sola fuerza. De esa forma es como Medina se convirtió en un Estado primitivo y como descubrió que pese a la ideología del hilm no tenía más opciones que involucrarse en la guerra.

Los emigrantes agotaban los recursos de la comunidad, había mercaderes y banqueros pero en Medina las oportunidades para comerciar eran escasas; no tenían experiencia cultivando la tierra y en todo caso no había suelo disponible.

Era esencial, encontrar una fuente independiente de ingresos y el ghazu (incursión), el camino aceptado para lograr un objetivo en tiempos de carestía, de ahí que en el 624 Mahoma empezase a enviar grupos de saqueo para atacar las caravanas de La Meca, un paso controvertido sólo en el sentido de que los musulmanes atacaban a su propia tribu.

En el 625 los qurayshíes respondieron atacando a los musulmanes en la batalla de Uhud pero en el 627 cuando volvieron a atacar Medina, los musulmanes derrotaron a los qurayshíes en la batalla de la Trinchera.

El texto oficial del Corán se normalizó bajo los auspicios de Utmán, el tercer califa, unos veinte años después de la muerte de Mahoma. Originalmente, el Corán se transmitía oralmente, era recitado en voz alta y aprendido de memoria.

El Corán no es una revelación coherente, llegó a Mahoma poco a poco, en respuesta a acontecimientos específicos, por lo que había inconsistencias, también en lo relativo a la guerra.

La yihad no es uno de los temas principales del Corán, de hecho la palabra y sus derivados tan sólo aparecen en cuarenta y uno ocasiones y solo diez de ellas se refieren inequívocamente a la guerra.

La entrega del islam requiere una constante yihad (esfuerzo) contra nuestro egoísmo inherente, lo que implica a veces luchar (*qital*), describiéndose también como yihad<sup>574</sup>, soportar las pruebas de valor y dar a los pobres en épocas de carestía<sup>575</sup>.

---

<sup>574</sup> Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah* 751, en Guillaume, *Life of Muhammad...*, op. cit., Corán 110.

<sup>575</sup> Paul L. Heck, *Jihad Revisited*, en *Journal of Religious Ethics*, 32, 1, 2004; Bonner, *Jihad in Islamic History...*, op. cit., pp. 21-22.

No hay una enseñanza coránica unívoca o sistemática respecto a la violencia militar, unas veces Dios pide paciencia y contención en lugar de lucha, otras veces, da permiso a la guerra defensiva y condena la agresión pero en otras ocasiones llama a la guerra ofensiva dentro de ciertos límites. Estas instrucciones contradictorias se suceden a lo largo de todo el Corán y los musulmanes desarrollaron dos estrategias exegéticas para racionalizarlas.

La primera vinculó cada versículo del Corán con un acontecimiento histórico de la vida de Mahoma y utilizó ese contexto para establecer un principio general, mientras que la segunda estrategia consistía en abrogar versículos.

Los eruditos argumentaban que mientras la umma aún luchaba por su supervivencia, Dios sólo podía ofrecer soluciones temporales a los musulmanes ante sus dificultades pero una vez el islam se alzó con la victoria podía promulgar mandamientos permanentes. Por lo tanto, las últimas revelaciones eran las palabras definitivas de Dios y rescindían las directivas previas más indulgentes<sup>576</sup>.

Los eruditos partidarios de la abrogación aducían que cuando los musulmanes aún eran una minoría vulnerable en La Meca, Dios les pidió que evitaran la lucha y la confrontación<sup>577</sup>, pero después de la hégira, cuando alcanzaron un cierto grado de poder, Dios les concedió permiso para combatir pero solo en defensa propia. A medida que se hacían más poderosos, cuando el profeta regresó, triunfal a la Meca, se pidió a los musulmanes que guerrearan contra los no musulmanes donde y cuando pudieran.

Por lo tanto, Dios preparó gradualmente a los musulmanes para sus conquistas globales, atenuando sus instrucciones en función de las circunstancias pero los modernos investigadores han señalado que los primeros exégetas no siempre estuvieron de acuerdo respecto a qué revelación debería aplicarse a una ocasión específica o qué versículo abrogaba otro versículo.

En el Corán hay una constante yuxtaposición de crueldad y clemencia a los creyentes se les pide reiteradamente que luchen hasta erradicar la sedición y que la religión sea la de Dios pero a la vez se afirma que en el momento en que el enemigo pide la paz no debe haber más hostilidades<sup>578</sup>.

A la muerte del profeta Mahoma empezaría la lucha por su sucesión al frente de la nueva comunidad de los creyentes, de la que nació el gran cisma entre suníes y chiíes que todavía perdura.

La confederación de Mahoma se rompió tras su muerte en el año 632 y su sucesor (khalifa), Abu Bakr, combatió a las tribus desertoras para evitar que

---

<sup>576</sup> Michael BONNER, *Jihad in Islamic History*, Princeton y Oxford, 2006, p.49-50.

<sup>577</sup> *Corán* 2:191, 217.

<sup>578</sup> *Corán* 2:193, 85.

Arabia se sumiera en la guerra crónica. El único modo de detener estos enfrentamientos constantes era establecer un poder hegemónico fuerte que pudiera reforzar la paz.

En dos años, Abu Bakr logró restaurar la Pax Islámica y tras su muerte en el año 634, Umar ibn al-Jattab, el segundo califa, creyó que la paz sólo podía mantenerse mediante una ofensiva directa. Estas campañas no se inspiraban en la religión, ya que no hay nada en el Corán que sugiera que los musulmanes deben luchar para conquistar el mundo.

Las campañas de Umar se llevaron a cabo en gran medida por la precaria economía de Arabia. No se trataba de fundar un imperio agrario convencional en aquel lugar, porque la tierra cultivable era escasa. Era evidente que la modesta economía de mercado de los qurayshíes no podía sostener a toda la península y el Corán prohibía que los miembros de la confederación islámica lucharan unos contra otros.

El ghazu, la incursión, en busca de botín contra las tribus vecinas, había sido el único medio de redistribuir los escasos recursos de Arabia pero ahora estaba prohibido. La solución de Umar fue atacar las ricas tierras que se extendían de la península arábiga que, como los árabes sabían bien, estaban desorganizadas después de las guerras entre persas y bizantinos.

En un periodo notablemente breve, los árabes obligaron al ejército romano a retirarse de Siria (636) y aplastaron al mermado ejército persa (637). En el 641 conquistaron Egipto y, aunque tuvieron que combatir durante quince años para pacificar Irán, lograron la victoria en el 652.

Los árabes no tenían experiencia en la construcción de Estados y simplemente adoptaron los sistemas persa y bizantino de posesión de tierras, gobierno y

Cuando las guerras de expansión cesaron en el año 750, los musulmanes gobernaban un imperio que se extendía desde el Himalaya hasta los Pirineos, el mayor que el mundo había visto y la mayoría de los pueblos conquistados se convirtieron al islam y hablaban árabe<sup>579</sup>.

Cuando Utmán, el yerno del profeta, se convirtió en el tercer califa, las tropas musulmanas mostraban su descontento y tendían a amotinarse. Las distancias eran enormes que las campañas resultaban agotadoras y recogían un botín cada vez más escaso. Lejos del hogar, viviendo perpetuamente en entornos extraños, los soldados no tenían una vida familiar estable<sup>580</sup>.

---

<sup>579</sup> E.O. BLAKE, *The Formation of the Crusade Idea*, en el *Journal of Ecclesiastical History*, 21, 1, 1970, pp. 56-57.

<sup>580</sup> David COOK, *Understanding Jihad*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 2005, pp. 22-24.



Esta inquietud se refleja en la literatura *hadith* en la que la doctrina clásica de la yihad empezó a tomar forma<sup>581</sup>. Las *ahadith* (narraciones o hadices) recogían dichos y relatos del profeta no incluidos en el Corán.

Estas tradiciones se recopilaron en antologías durante los siglos VIII y IX y llegaron a ser tan numerosas que fueron necesarios algunos criterios para distinguir los relatos auténticos de los espurios. Pocos hadices se remontan a la época del profeta, pero incluso los más dudosos iluminan las actitudes reinantes en la primitiva umma, cuando los musulmanes daban cuenta de su asombroso éxito.

Muchos hadices concebían la guerra como el camino que Dios había impuesto para extender la fe. La construcción del imperio es más eficaz cuando los soldados creen que benefician a la humanidad, por lo que la convicción de que tenían una misión divina animaba a los espíritus dubitativos. También se desprecia a los perezosos que se quedaban en casa, de ahí que en algunos hadices, Mahoma condena la vida sedentaria.

Algunos hadices afirman que combatir era el sexto pilar o práctica esencial del islam, junto a la profesión de fe, la limosna, la oración, el ayuno durante el Ramadán y la peregrinación.

Los hadices otorgaban al combate una dimensión espiritual que nunca tuvo en el Corán. Se enfatiza mucho la intención del soldado y según el profeta, el monacato del islam es la yihad.

Los guerreros musulmanes eran retratados como una vanguardia de élite que libraba las batallas del fin de los tiempos<sup>582</sup>, de tal forma que cuando llegara el final, todos los musulmanes tendrían que abandonar la calma de la vida sedentaria y unirse al ejército, que no sólo derrotaría a Bizancio sino que completaría las conquistas en Asia central, India y Etiopía.

Algunos soldados soñaban con el martirio y los hadices complementaban con imaginería cristiana las breves descripciones coránicas del destino de los que morían en la batalla<sup>583</sup>. Como el griego *martus*, el árabe *shahid* significa <<aquel que da testimonio>> al islam practicando la entrega última. Los hadices enumeran las recompensas celestiales, y para estos casos no se tendrá que esperar el Juicio Final en la tumba, como todos los demás, sino que ascenderá inmediatamente a un lugar especial en el paraíso y como recompensa por su dura vida en el ejército, el mártir beberá vino, vestirá ropas de seda y disfrutará de las delicias sexuales a las que ha renunciado por la yihad.

---

<sup>581</sup> *Ibidem*, pp. 13-19; Michael Bonner, *Jihad in Islamic History*, Princeton y Oxford, 2006, pp. 46-54.

<sup>582</sup> Ibn a-MUBARAK, *Kitab al-Jihad*, Beirut, 1971, pp. 89-90, n. 105; COOK, *Understanding Jihad*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 2005, p. 23; Abu Daud, *Sunan III*, p.4, n. 2484.

<sup>583</sup> CORÁN 3:157, 167.

En el año 656, Utmán fue asesinado en un motín de los soldados respaldados por los recitadores del Corán, los guardianes de la tradición islámica que se oponían a la creciente centralización del poder en la umma. Con el apoyo de estos descontentos, Alí, primo y yerno del profeta, se convirtió en el cuarto califa.

Hombre devoto, se enfrentó a la lógica de la política práctica y su gobierno no fue aceptado en Siria, donde la oposición estaba dirigida por Muawiya, pariente de Utmán y gobernador de Damasco, hijo de uno de los enemigos más obstinados del profeta, contaba con el apoyo de las familias ricas de La Meca y del pueblo de Siria, que apreciaba su gobierno sabio y eficaz.

Para solventar este litigio ambos bandos solicitaron la mediación de los musulmanes neutrales que decidieron en favor de Muawiya, decisión que no fue aceptada por un grupo de extremistas, pues éstos creían que la umma debía ser liderada por el musulmán más comprometido (en este caso, Alí), en lugar de por un hombre sediento de poder como Muawiya.

A partir de ese momento este grupo de extremistas consideraron a ambos gobernantes como apóstatas, abandonando la umma y establecieron su propio campamento con su propio jefe y serían llamados los *jariyíes*, <<los que se van lejos>><sup>584</sup>. Alí fue asesinado por un *jariyí* en el año 661.

El trauma de esta guerra civil marcó la vida islámica para siempre y en lo sucesivo, las facciones rivales se inspiraron en estos acontecimientos trágicos mientras se esforzaban por dar un sentido a su vocación islámica. Cada cierto tiempo, los musulmanes que protestaban contra la conducta de un caudillo reinante se retiraban de la umma, como hicieron los *jariyíes* y llamaban a los verdaderos musulmanes a unirse a ellos en el esfuerzo (yihad) por conquistar unos valores islámicos más elevados<sup>585</sup>.

El destino de Alí se convirtió para muchos en un símbolo de la injusticia estructural de la vida política oficial; estos musulmanes, que se llamaban a sí mismos los *shiah-i Ali* (los partidarios de Alí), desarrollaron una piedad basada en la reivindicación de fuertes principios y reverenciaban a los descendientes varones de Alí como los verdaderos líderes de la umma.

El Corán entregó una misión histórica a los musulmanes, crear una comunidad justa en la que todos los miembros, incluso los más débiles y vulnerables, fuera tratados con absoluto respeto, en virtud de ello, la política no era una distracción de la espiritualidad sino lo que los cristianos llamaban un sacramento, el ámbito en el que los musulmanes experimentaban a Dios y que permitía a lo divino operar en nuestro mundo.

---

<sup>584</sup> Kareng ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, p.209.

<sup>585</sup> BONNER, *Jihad in Islamic History*, Princenton y Oxford, 2006, pp. 119-120.

De ahí que si las instituciones estatales no estaban a la altura del ideal coránico, si sus líderes políticos eran crueles o explotadores y su comunidad humillaba a sus enemigos foráneos, un musulmán podía sentir que su fe en el propósito último de la vida estaba en peligro. Para los musulmanes, el sufrimiento, la opresión y la explotación que surgían de la violencia sistémica del Estado eran asuntos morales de importancia sagrada y no podían relegarse al ámbito profano.

Tras la muerte de Alí, Muawiya, trasladó su capital de Medina a Damasco y fundó una dinastía hereditaria, los Omeyas crearon un Estado agrario convencional, con una aristocracia privilegiada y una desigual distribución de la riqueza, en la que toleraron parte de la antigua informalidad árabe y lograron el monopolio de la violencia estatal establecida que sólo el califa podía llevar a los musulmanes a la guerra<sup>586</sup>.

Esta adopción de la violencia sistémica condenada por el Corán era muy inquietante para los musulmanes más devotos y provocó a partir de ella angustiadas discusiones tras la guerra civil, una de ellas fue la escisión entre suníes y chiíes, otra la disciplina de la jurisprudencia (fiqh), por la que los juristas querían establecer normas legales precisas para que el mandamiento coránico de construir una sociedad justa fuera una posibilidad real y no un sueño piadoso.

Un acontecimiento simbolizó, por encima de todos, el conflicto trágico entre la violencia inherente al Estado y los ideales musulmanes.

Bajo el gobierno del califa omeya Abd al-Malik (685-705) las guerras de expansión alcanzaron un nuevo impulso y Oriente Medio empezó a asumir un rostro islámico pero la economía omeya dependía excesivamente del saqueo y su inversión en obras públicas no era sostenible.

Umar II (que gobernó entre 717 y 720) intentó rectificar esta situación limitando el gasto estatal, desmovilizando a las unidades militares sobrantes y reduciendo las pensiones de los comandantes y fue el primer califa en fomentar la conversión de los dhimmis al islam, a través de la supresión del impuesto que se les pedía, el jizya, entendiéndolo que además éste violaba el igualitarismo coránico.

Hisham I (724-743), su sucesor, lanzó nuevas ofensivas militares en Asia central y el norte de África pero cuando intentó estimular la economía recuperando el *jizya*, tuvo lugar una gran revuelta de los conversos bereberes en el norte de África. Apoyada por conversos persas, una nueva dinastía, que

---

<sup>586</sup> AL-AZMEH, *Muslim Kingship: Power and The Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, Londres y Nueva York, 1997, pp. 68-69; los Omeyas aprendieron esta tradición de la dinastía árabe Lájmidia que era cliente de Persia; Timothy H. PARSONS, *The Rule of Emires: Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fail*, Oxford, 2010, pp. 79-80.

aseguraba descender de Abbas, el tío de Mahoma, desafió al gobierno omeya inspirándose fuertemente en la retórica chií y en el año 750 alcanza el poder.

Una vez en el poder la dinastía Abasí deja de lado su piedad chií y crea una monarquía absoluta basada en el modelo persa, que se desviaba mucho del igualitarismo islámico al abrazar la violencia estructural imperial.

Bajo el reinado de Harún al-Rashid (786-809) se completó a transformación del Imperio islámico de una monarquía árabe a otra persa. El califa fue aclamado como Sombra de Dios en la tierra y los súbditos musulmanes se arrodillaban en su presencia.

Durante el siglo VIII, algunos de eruditos guerreros empezaron a desarrollar una espiritualidad *yihadi* distintiva<sup>587</sup> por la que los yihadis no necesitaban el permiso del Estado pero podían presentarse como voluntarios tanto si a las autoridades y soldados profesionales les gustaba como si no.

Sin embargo, estos piadosos voluntarios no podían resolver el problema de los soldados del imperio por lo que el califa Al-Mustasim (833-842) creó un ejército personal de esclavos turcos de las estepas que pusieron las formidables destrezas marciales de los pastores al servicio del islam. Cada *mamluk* (esclavo) era convertido al islam y dado que el Corán prohibía la esclavización de los musulmanes, sus hijos nacían libres.

Durante la era de la conquista, los ulemas empezaron a desarrollar un cuerpo legislativo musulmán distintivo en las ciudades fortaleza, aunque en esa época aún la umma era una pequeña minoría; en el siglo X, el 50% de la población del imperio era musulmana y el código de las guarniciones ya no era apropiado<sup>588</sup>.

La aristocracia abasí tenía su propio código persa, conocido como *adah* (cultura), basado en la destreza en la alfabetización y los modales cortesanos que se esperaban de la nobleza y que obviamente era poco adecuado para las masas<sup>589</sup>, de ahí que las califas pidieran a los ulemas que desarrollaran un sistema estandarizado de leyes islámicas que se convertiría en la *sharíá*.

---

<sup>587</sup> Kareng ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, p.214. Abu Ishaq al-Fazari (fallecido aproximadamente en el 802) creía imitar al profeta en su vida de estudio y guerra; Ibrahim ibn Adham (fallecido en el 778) cumplía ayunos extremos y heroicas noches de vigilia en la frontera y sostenía que no había una forma de islam más perfecta; y Abdullah ibn Mubarak (fallecido en el 797) estuvo de acuerdo y afirmó que la dedicación de los primeros guerreros musulmanes fue el vínculo que unió a la umma primitiva.

<sup>588</sup> PARSONS, *Rule of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them and Why They Always Fail*, Oxford, 2010, p. 77; Bonner, *Jihad in Islamic History*, Princeton y Oxford, 2006, p. 89; Hodgson, *Venture of Islam*, p. 35.

<sup>589</sup> Al-AZMEH, *Muslim Kingship: Power and The Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, Londres y Nueva York, 1997, p. 239; Hodgson, *Venture of Islam*, pp. 444-445 Hodgson, *Venture of Islam*, p. 35.

De este proceso surgieron cuatro escuelas de leyes (*maddhab*), cada una de ellas con su actitud propia pero todas ellas se basaban en la práctica del profeta y de la umma primitiva.

Como el Talmud, que fue una poderosa influencia en estas evoluciones, la nueva jurisprudencia (*fiqh*) pretendía someterlo todo al influjo de lo sagrado.

La sharía proporcionó una alternativa ejemplar a la ley aristocrática de la sociedad agraria al negarse a aceptar un sistema de clases hereditario y constituía un potencial revolucionario.

La sharía insistía en que cada musulmán individual era directamente responsable ante Dios, por lo que no necesitaba a un califa o a un sacerdote para arbitrar la ley divina y todo el mundo era responsable del bienestar de la umma.

La sharía era un desafío contracultural idealista que condenaba tácitamente la violencia estructural del Estado imperial e insistía con audacia en que ninguna institución, ni siquiera el califato, tenía derecho a interferir en las decisiones personales del individuo. No había modo de que un Estado agrario pudiera gobernarse desde este punto de vista, y aunque los califas siempre reconocieron la sharía como la ley de Dios, no pudieron gobernar siguiendo sus dictados.

En consecuencia, la sharía jamás gobernó el conjunto de la sociedad, y la corte del califa, donde la justicia era sumaria, absoluta y arbitraria, siguió siendo el tribunal supremo de apelación. La sharía era un testigo constante del ideal islámico de igualdad tan profundamente arraigado en nuestra humanidad que a pesar de la aparente imposibilidad de incorporarlo a la vida política, nos obstinamos en pensar que es la forma natural de vida en comunidad.

Al-Shafi formuló lo que sería la doctrina clásica de la yihad que, pese a la aversión de la sharia a la autocracia, se inspiró en la ideología estándar del imperio: su visión del mundo era dualista, aseguraba que la umma tenía una misión divina y que el gobierno islámico beneficiaría a la humanidad. Dios había decretado la guerra porque era esencial para la supervivencia de la umma, argumentaba Al-Shafi<sup>590</sup>.

La raza humana se dividió entre *Dar al-Islam* (la Morada del Islam) y el mundo no musulmán, el *Dar al-Harb* (la Morada de la Guerra) y por tanto, no podía haber una paz definitiva entre los dos, aunque como todas las confesiones de fe procedían de Dios, la umma era sólo una de las muchas comunidades divinamente guiadas y el objetivo de la yihad no era convertir a la población sometida.

---

<sup>590</sup> Kareng ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, p.216.

Sin embargo, lo que distinguía al islam de otras revelaciones era que Dios le había ordenado extender su dominio al resto de la humanidad. Su misión era establecer la justicia social y la igualdad prescrita por Dios en el Corán, de modo que todos los hombres y mujeres se liberaran de la tiranía de un Estado gobernado por principios terrenales<sup>591</sup>.

La realidad es que el califato abasí era una autocracia que dependía del sometimiento forzoso de la mayoría de la población; como cualquier Estado agrario, era constitutivamente incapaz de imponer la norma coránica de forma plena.

En la sharía, la oración diaria es vinculante para todos los musulmanes sin excepción, por lo que es *fard ayn*, una obligación para cada individuo pero, aunque todos los musulmanes sean responsables del bienestar de la umma, algunas tareas como la limpieza de la mezquita pueden encomendarse a un funcionario y ser consideradas *fard kifaya*, un deber que la comunidad delega en un individuo.

Al-Shafi decretó que la yihad contra el mundo no musulmán era *fard kifaya* y responsabilidad última del califa, por lo que mientras hubiera soldados suficientes para defender la frontera, los civiles quedaban exentos del servicio militar, pero si tenía lugar una invasión enemiga, los musulmanes de las regiones fronterizas tenían la obligación de ayudar.

Al-Shafi escribió en una época en la que los Abasíes habían renunciado a la expansión territorial, por lo que no legislaba a favor de una yihad ofensiva sino a favor de una guerra defensiva<sup>592</sup>.

Los musulmanes suníes aceptaron las imperfecciones del Estado agrario a fin de mantener la paz mientras que los chiíes aún condenaban su violencia sistémica si bien encontraron una forma práctica de afrontar el régimen abasí. Jafar al-Sadiq (fallecido en 765), sexto en la línea de imanes abandonó formalmente la lucha armada y en lo sucesivo, la Chía se apartaría de lo establecido, su desvinculación sería un rechazo silencioso a la tiranía abasí y un testimonio de los verdaderos valores islámicos.

Jafar separó la religión y la política. Esta secularización sagrada sería el ideal dominante en el chiismo hasta finales del siglo XX.

La teología chií desarrolló entonces una potente especificidad de naturaleza escatológica, aunque el sunismo, a través de la creencia en la santidad de los descendientes de Alí, primo y terno del Profeta, el martirio de su hijo Husein y el retorno a la tierra del imán oculto.

---

<sup>591</sup> HODGSON, *Venture of Islam*, p. 317; Bonner, *Jihad in Islamic History*, Princenton y Oxford, 2006, pp. 92-93; Cook, *Understanding Jihad*, Berkley, Los Ángeles y Londres, 2005, p. 21.

<sup>592</sup> Kareng ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, p.217.



Los imanes encarnaban una presencia sagrada que no podía existir abierta o seguramente en un mundo dominado por la violencia y la injusticia, porque casi todos fueron asesinados por los califas.

El siglo IX es el auténtico siglo de oro de la civilización islámica, abierta a las aportaciones de griegos, siriacos, persas e indios. La curiosidad científica y filosófica se ve estimulada por la rapidez con la que se propaga la nueva religión: marinos y mercaderes árabes viajan hacia la India y hacia Extremo Oriente, Bagdad es una importante capital cultural para todo el Oriente, y Basora, en la desembocadura del Éufrates, es probablemente el puerto más importante de la economía oriental.

Una de las principales escuelas de la época, la de los motazilitas, se atreve incluso a minimizar la importancia de la Revelación coránica, o al menos su trascendencia absoluta; aduce su historicidad del texto, cuya interpretación debe someterse no sólo a la razón sino a las circunstancias históricas cambiantes.

Esto significaba renegar de la tradición aún muy joven del islam y de la autoridad que ésta legitima. Estallan en Bagdad unas luchas políticas sangrientas que debilitan la autoridad del califa, que se ha puesto a favor de los motazilitas.

Estos últimos, combatidos a sangre y fuego, desaparecen y su lugar lo ocupan unas escuelas mucho más estrictas que instauran el dogma del Corán como Revelación divina absoluta y trascendente y que se esfuerzan en reducir la libertad de exégesis.

Las invasiones turcas selyúcidas del siglo XI facilitan esta evolución y la llevan hasta las últimas consecuencias. La filosofía pierde prestigio y la influencia de la civilización islámica, que también brilló en Andalucía, se perpetúa en Egipto bajo los fatimitas, una dinastía ismaeliana (derivada del chiísmo) de origen magrebí que funda la ciudad de El Cairo, así como la gran universidad de Al-Azhar. Las cruzadas seguidas de las invasiones de los mongoles acaban con el mundo árabe que dio origen al islam y a esa civilización brillante pero efímera.

Cuando, a finales del siglo XII, el duodécimo imán desapareció misteriosamente de la prisión, se dijo que Dios lo había ocultado milagrosamente y que un día regresaría para inaugurar una era de justicia. Durante su ocultamiento seguía siendo el verdadero líder de la umma y en su ausencia todo gobierno era ilegítimo.

El mito reflejó la trágica imposibilidad de imponer una política realmente equitativa en un mundo violento e imperfecto. En el aniversario de la muerte del imán Husein en el décimo día del mes de muharram, los chiíes lamentaban públicamente su asesinato, realizaban procesiones por las calles, lloraban y se golpeaban el pecho para demostrar su inquebrantable oposición a la corrupción de la vida musulmana prevaleciente.

Pero no todos los chiíes se adherían a la secularización sagrada de Jafar, los ismaelitas, que creían que el linaje de Alí había concluido con Ismael, el séptimo imán, estaban convencidos de que la piedad tenía que ser respaldada por la yihad militar en pro de una sociedad justa. En el siglo X, cuando el régimen abasí vivía una gran decadencia, un líder ismaelita fundó un califato rival en el norte de África y posteriormente esta dinastía, la Fatimí, se extendió a Egipto, Siria y Palestina<sup>593</sup>.

En el siglo X, el Imperio musulmán empezó a fragmentarse y aprovechándose de la debilidad fatimí, los bizantinos conquistaron Antioquía e importantes zonas de Cilicia, mientras en el Dar al-Islam los generales turcos establecieron Estados virtualmente independientes aunque admitían al califa como líder supremo.

Durante los siglos XII y XIII, el periodo de las Cruzadas, el sufismo dejó de ser un movimiento marginal y en muchos enclaves del mundo musulmán pasó a ser el pensamiento islámico dominante.

Irónicamente, a medida que la yihad militar se enmarcaba en la espiritualidad de la yihad mayor, las Cruzadas eran progresivamente impulsadas por intereses políticos y materiales que dejaban a un lado lo espiritual<sup>594</sup>.

El Imperio otomano era el Estado más poderoso del mundo y controlaba Anatolia, Oriente Medio, el norte de África y Arabia aunque los safávidas en Irán y los mongoles en la India también habían establecido monarquías absolutas en las que cada aspecto de la vida pública estaba regulado con una rigurosa precisión burocrática. Los otomanos eran lealmente suníes, los safávidas, chiíes y los mongoles se inclinaban hacia la falsafah y el sufismo.

El imperio otomano marcó la culminación del Estado agrario<sup>595</sup> y fue la última y magnífica expresión del espíritu conservador que constituyó la señal distintiva de la sociedad premoderna<sup>596</sup>.

---

<sup>593</sup> Recibió el nombre de Imperio fatimí porque, como todos los chiíes, los ismaelitas rendían culto a Fátima, la hija del profeta, esposa de Alí y madre de Husein. Kareng Armstrong, *La religión y la historia de la violencia*, p.218.

<sup>594</sup> Christopher J. GILLINGHAM y J. C. HOLT (comps.), *War and Government in the Middle Ages: Essays in Honour of J. O. Prestwich*, Totowa, NJ, 1984; Norman Housley, *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar*, Oxford, 1992, pp. 12-30.

<sup>595</sup> Marshall G. S. HODGSON, *The Venture of Islam*, vol 3, pp.14-15.

En una sociedad conservadora, el orden y la estabilidad eran mucho más importantes que la libertad y la expresión individual.

En cualquier imperio tradicional, el propósito del gobierno no era guiar u ofrecer servicios a la población, sino recaudar impuestos. No solía interferir con las costumbres sociales o las creencias religiosas de sus súbditos.

La tarea principal de un gobierno era exprimir a sus campesinos y evitar que otros aristócratas obtuvieran el excedente, por lo que la guerra era esencial para estos Estados. De hecho, entre 1450 y 1700 sólo hubo ocho años en los que los otomanos no se vieron implicados en ningún conflicto<sup>597</sup>.

Un tratado otomano expresó sucintamente la dependencia del Estado agrario respecto a la violencia organizada: “Ante todo, el mundo es un jardín verde cuya cerca es el Estado; el Estado es un gobierno cuya cabeza es el príncipe; el príncipe es un pastor asistido por el ejército; el ejército es un cuerpo de guardia mantenido por el dinero, y el dinero es el recurso indispensable proporcionado por los súbditos”<sup>598</sup>.

La civilización islámica, ahora a la defensiva y salvada de la debacle por la expansión turca que adopta un sunismo cada vez más literalista, entra en decadencia precoz en esa parte del mundo donde el cristianismo europeo está en auge e inicia su periplo hacia la modernidad. No ocurre lo mismo en Asia Central y en la India, donde el islam turco-iraní conoce una fuerte expansión que da lugar a la creación del imperio de los mongoles.

En el mundo mediterráneo, los turcos otomanos se apoderan de los Balcanes y hasta llegan en dos ocasiones a las puertas de Viena pero su expansión se acaba definitivamente con el poder creciente de Rusia, así como con la modernización general de los ejércitos y las fuerzas navales europeas a partir del siglo XVIII.

También debilitarán a los otomanos las largas guerras que libran contra el Imperio safávida de Persia que hace todo lo posible por restaurar el chiísmo como instrumento para oponerse a los otomanos que son los protectores del sunismo. Estas guerras debilitan a las dos potencias musulmanas en beneficio de las europeas y de Rusia que conquistan cada vez más territorios del Imperio en el Cáucaso y en Asia Central.

Hasta que la expedición militar de Napoleón Bonaparte a Egipto que demostró que se podía conquistar los territorios otomanos de la otra orilla del mediterráneo, el Imperio otomano comienza a fragmentarse y ello tendrá movilizadas la diplomacia europea durante el siglo XIX.

---

<sup>596</sup> *Ibid*, vl. 2, pp. 334-360.

<sup>597</sup> John H. KAUTSKY, *The Politics*, p. 146.

<sup>598</sup> Anderson PERRY, *Lineages*, p. 505.

Durante cuatro siglos, el Imperio Otomano aseguró una estabilidad política excepcional al Egipto mameluco y a las sociedades siriomesopotámicas, protegiéndolas de nuevas invasiones hasta la expedición de Napoleón Bonaparte.

Los otomanos llevaron a la perfección el régimen de la dhimma, respetando las normas religiosas coránicas e instando a los musulmanes a aceptar la presencia cristiana y judía en el seno de sus sociedades siempre que dicha presencia no se opusiera al islam ni lo combatiera, y a cambio de un impuesto que dispensaba a judíos y cristianos de todo servicio voluntario o forzoso en el ejército, una ventaja nada despreciable.

El islam no sólo acepta la presencia de los cristianos y de los judíos, como manda el Corán, la exégesis considera a los zoroastrianos, cuya religión es dominante en Persia y se extiende hasta el continente indio, como <<gentes del Libro>> con las que es lícito convivir; más tarde, ocurrirá lo mismo con las diferentes religiones de la India, Malasia e Indonesia.

Esta aceptación del pluralismo religioso, que caracteriza al islam a lo largo de toda su historia y en la mayoría de las religiones en las que triunfa pero a partir del siglo X, el islam suní rechaza la pluralidad de opiniones sobre el propio dogma religioso, después de haberla promovido en tiempo de los abasidas.

El esfuerzo de la exégesis religiosa se considera acabado a partir del siglo XI, cuando quedan consagradas sólo cuatro escuelas de interpretación de la sharia, la chafeíta, la hanbalita, la maelkita y la hanafita, que toman el nombre de los cuatro grandes juristas fundadores y cuando la filosofía es condenada sin apelación por Al-Ghazali.

Por ello cuando en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX varios reformadores religiosos, sobre todo en Egipto y en Siria, se esfuerzan por desempolvar la sharia; cuando el decadente Imperio otomano, ante la presión de las potencias europeas, se instauran legislaciones modernas, no hay ninguna autoridad central religiosa que pueda sancionar y dar legitimidad a todas estas reformas. Se organiza una resistencia al cambio, y el tradicionalismo, el fundamentalismo y la lectura literal del Corán y de la sharia perduran y florecen hasta nuestros días, en las circunstancias geopolíticas favorables descritas.

Este antiguo bloqueo de la exégesis religiosa en el seno del islam suní es probablemente una de las causas de su decadencia política, atribuida por algunos pensadores árabes a los diferentes conquistadores turcos.

Otra causa podría ser la poca institucionalización de la religión, si se la compara con el cristianismo, en el que la lucha entre el poder religioso y el poder civil ha sido sin duda alguna un factor importante de modernidad. Contrariamente, a lo que muchos creen, en el islam, después de la muerte del Profeta, no hay un poder religioso, los califas deben hacer reinar la ley religiosa (la sharia) que se va desarrollando progresivamente, inspirándose en las instituciones bizantinas y persas que dominan entonces en la región.

En las sociedades musulmanas el poder siempre ha estado en manos de los laicos, y los doctores de la ley (ulemas) no tienen ninguna función de orden político, sino sólo juzgar asuntos civiles y mercantiles según el texto coránico de alguna de las escuelas jurisprudenciales.

En cambio el chiismo, que renace en el siglo XVI gracias al advenimiento de la dinastía de los safávidas en Irán y que utiliza mejor la disidencia para resistir mejor frente a la expansión otomana, siguió siendo plural, continuaron vivas y se fueron renovando diferentes escuelas doctrinales en Irán, Irak, Líbano y en Yemen. Hasta la revolución religiosa del imán Jomeini en Irán en 1979, todas estas escuelas intervenían muy poco en la política o sólo lo hacían cuando el poder laico se mostraba demasiado débil.

A diferencia del sunismo, el chiismo ha conservado así su libertad de exégesis y la pluralidad de escuelas y opiniones, lo cual le confiere un dinamismo que el primero ha perdido. En cuanto al sistema llamado wilaya al-faqih, inaugurado por el imán Jomeini en Irán en 1979, que instaura la tutela de los religiosos sobre el poder político, constituye una innovación total que se inspira en el constitucionalismo moderno y que muchos grandes ulemas chiíes no aceptan. Por consiguiente, se trata más de un déficit de institucionalización de la religión musulmana que de una rigidez o una pobreza intelectuales, consubstanciales a la propia religión.

El primero de estos combates es contra el imperialismo occidental, percibido como depredador, materialista y opresor. Occidente no reconoce el mensaje coránico, el cual confirma y refunda el monoteísmo pervertido por el politeísmo que se ha deslizado dentro del dogma trinitario cristiano.

Los cristianos son calificados de asociadores, ya que asocian al Dios único y todopoderoso con otros dioses, como Cristo o el Espíritu Santo. Descendientes de los cruzados, se considera que son los continuadores de la obra de sus antepasados al invadir de nuevo la tierra del islam, incluidos sus lugares más sagrados como La Meca y Medina.

Finalmente, a los ojos de las sociedades árabes o musulmanas, Jerusalén ha sido invadida y ocupada por los judíos con la complicidad de los nuevos

cruzados, concretada en el apoyo multiforme, económico y militar sobre todo, del que ha gozado el Estado de Israel por parte de Europa y Estados Unidos.

Como todos los fundamentalismos, el tiempo es telescópico, en donde se confunden y hasta se identifican las representaciones míticas de un pasado remoto con las realidades de hoy.

Los fundamentalistas islámicos de hoy se centran después en la desviación multiforme de los dirigentes de los países musulmanes, en primer lugar denunciando su sumisión a las potencias no musulmanas, que se han apoderado de las riquezas del mundo musulmán y que invaden y ocupan sus territorios, martirizando a los musulmanes desde Palestina hasta Afganistán.

Los islamistas radicales organizados, movimientos políticos que en realidad son bastante minoritarios, intentan así explotar el sentimiento muy extendido de que hay una opresión multiforme y despiadada, una serie de injusticias de las que son víctimas los musulmanes dondequiera que estén y cuya causa es que sus dirigentes se han alejado de la ley divina y de la Revelación coránica.

En segundo lugar, este fundamentalismo denuncia el abandono de las tradiciones musulmanas, en especial de la sharia, es decir, del corpus de los textos jurídicos que ha organizado la vida de las sociedades musulmanas y que en el pasado garantizó su poder y su civilización. Desde este punto de vista, la laicidad se convierte de forma obsesiva en el enemigo que hay que combatir, porque se la considera como el arma más poderosa que Occidente quiere exportar y aclimatar en los países musulmanes a fin de seguir debilitando el islam para privarlo de su alma<sup>599</sup>.

A los ojos de los líderes islamistas radicales, la lucha contra la laicidad y contra los musulmanes laicos sería el primer deber de todo verdadero musulmán. Ya no se respeta la ley de Dios ni la soberanía de Dios sobre su pueblo, y el mundo musulmán se ha convertido en una nueva tierra pagana que los guardianes de la fe deberían reconquistar. Toda persona que se oponga a esta reconquista, a este retorno del pueblo a su Dios, debe ser físicamente eliminada.

En tercer y último lugar, el fundamentalismo musulmán se centra en la corrupción de sus gobernantes, su enriquecimiento y el de sus familias a costa del pueblo, su política económica, que acentúa las desigualdades, mantiene la pobreza y el analfabetismo y permite el pillaje de las riquezas nacionales.

---

<sup>599</sup> Georges CORM, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Taurus, 2007, pp. 195-197.



En este sentido, se encuentran así actualmente en muchas sociedades musulmanas los mismos fenómenos conocidos antiguamente en Europa, durante el terrorismo y el nihilismo rusos. Estos fenómenos se condensan en un mismo movimiento, agravados por diferentes factores, de los cuales no es el menos importante la promoción paradójica del hecho religioso por parte de los Estados occidentales que se dicen portadores de la modernidad.

Fue una costumbre de las potencias europeas durante el siglo XIX justificar sus intervenciones de naturaleza colonial con argumentos religiosos, como la protección de las comunidades cristianas del Imperio Otomano.

El nacionalismo europeo moderno y laico que organiza el mundo a partir de mediados del siglo XIX tuvo el efecto paradójico de despertar los sentimientos de la identidad religiosa.

En el caso del judaísmo, el caso Dreyfus y los pogromos rusos explican el sionismo que durante mucho tiempo se pretendió laico para luego inscribirse en una legitimidad religiosa.

En el caso del islam, fue indudablemente la expansión colonial europea la que hizo que el sultán otomano y ciertos intelectuales quisieran instrumentalizar la religión para organizar una resistencia solidaria de todas las sociedades afectadas.

Las potencias europeas por muy laicas que se hubiesen vuelto a lo largo del siglo XIX, no se privaron de estimular ese panislamismo al acompañar sus empresas coloniales con el envío de misioneros y al proteger a los súbditos no musulmanes del sultán otomano ofrecieron al panislamismo su mejor justificación<sup>600</sup>.

El panislamismo nació y se desarrolló en el Imperio otomano, concretamente bajo el sultán Abdel Hamid, quien frente a los implacables avances europeos y rusos en sus fronteras recurrió a una agitación destinada a fomentar el sentimiento nacionalista en torno a la referencia religiosa denunciando que la expansión de las potencias europeas, cristianas, se estaba realizando a costa del Imperio otomano, constituyendo una amenaza para los pueblos musulmanes.

Este panislamismo ideológicamente recibió ayuda de varios pensadores políticos cuyo panislamismo no se inspiraba en ninguna forma de fanatismo religioso sino en la convicción de que era preciso hacer frente común ante la

---

<sup>600</sup> *Ibidem*, pp. 91-93.

agresión multiforme de las sociedades europeas, que afectaba al conjunto de las sociedades musulmanas, árabe, turca, iraní, afgana, indonesia y malasia.

El panislamismo también quería ser una ideología de resistencia transnacional contra el imperialismo europeo multinacional (francés, inglés, ruso y austriaco). Es de recordar cuando Napoleón Bonaparte llegó a Egipto se presentó como amigo y simpatizante de esa religión y más recientemente Estados Unidos, a finales del siglo XX, también movilizaría al islam para frenar la expansión soviética en el Tercer Mundo, contribuyendo así al proceso de radicalización que conducirá a los atentados del 11 de septiembre de 2001.

Esta instrumentalización ha sido ignorada durante mucho tiempo por los grandes medios de comunicación occidentales. Arabia Saudí y Pakistán, propagadores activos del fundamentalismo musulmán en el Tercer Mundo, eran entonces la punta de lanza de la lucha anticomunista, no sólo con el beneplácito de Estados Unidos sino con su estímulo y su apoyo activo.

El panislamismo que vehiculan hoy los movimientos islámicos de inspiración yihadista es antimoderno, antioccidental y replegado sobre una imagen cerrada e imaginaria de una ciudad musulmana ideal.

La expansión imperial americana en Oriente Medio ha tomado el relevo de la antigua expansión europea en el Oriente musulmán. Si la morfología de ese panislamismo ha cambiado mucho haciéndose intelectualmente más cerrada también es porque refleja el cambio que se ha producido en el ambiente intelectual a escala mundial, caracterizado por el auge de las ideologías anti-modernas, un cambio cuyo tono dio Occidente en el contexto de la guerra fría.

Pero la instrumentalización de la religión confines geopolíticos a nivel internacional no se refiere sólo al islam. También el judaísmo se movilizó en el marco de la guerra fría para luchar contra la Unión Soviética en decadencia, dando a los disidentes rusos de confesión judía. En 1972, Estados Unidos llegó incluso a condicionar la aplicación a la Unión Soviética de la cláusula de nación más favorecida en materia comercial, a que se respetase el derecho de los ciudadanos soviéticos a emigrar, entendiéndose a los ciudadanos de confesión judía<sup>601</sup>.

A finales del siglo XIX, los dirigentes del naciente movimiento sionista también habían asegurado a los dirigentes europeos que eran capaces de movilizar a sus correligionarios en toda Europa al servicio de Inglaterra y de sus intereses en otras partes del mundo; esto es lo que habrá de contribuir a la famosa

---

<sup>601</sup> Peter HAGEL y Pauline PERETZ, *Israël et le mouvement international d'aide aux Juifs soviétiques. Pour une relecture des relations entre États et acteurs transnationaux*, Journées d'Etudes Science Politique/Histoire, organizada por la Assication Francaise de Sciences Politiques, el Centre de Recherches Politiques de la soborna (Paris I) y el Institut d'Histoire du Temps Présent (CNRS), 4-6 de marzo de 2004, texto disponible en la página web [www.afsp.msh-paris.fr](http://www.afsp.msh-paris.fr).

declaración de lord Balfour en 1917, por el cual el ministro de Asuntos Exteriores británico otorgaba a los judíos un hogar nacional en Palestina, el embrión del futuro Estado de Israel<sup>602</sup>.

La Unión Soviética creó una nacionalidad judía y le atribuyó un Estado de cuarenta y dos mil kilómetros cuadrados, situado en la frontera rusochina, Birobidjan<sup>603</sup>. Un poco más tarde, el mariscal Tito, que estaba transformando Yugoslavia, creó una nacionalidad musulmana para los bosnios.

En 1969, cuando se crea la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), esta utilización de la identidad religiosa en el orden internacional, no suscita ninguna controversia, como si fuera normal agrupar a los Estados cuyos ciudadanos tiene la misma religión, aunque no la misma lengua ni la misma cultura, ni los mismos regímenes políticos, ni los mismos niveles de desarrollo.

Ello es debido sin duda al hecho de que esta confusión entre religión y nacionalidad, que la cultura europea democrática repudia cuando se trata de sus propias sociedades, fue un género político practicado intensamente por los países de Europa occidental fuera de sus propias fronteras.

Más allá de estos fenómenos identitarios religiosos tan favorecidos por el colonialismo y luego por la evolución geopolítica de finales del siglo XX, es innegable sin embargo que uno de los signos más evidentes del renacimiento de la memoria religiosa en Occidente lo constituye el papel desempeñado por la construcción de la memoria del Holocausto<sup>604</sup>.

En el fondo, la Europa de ese periodo histórico vivía una doble identidad, la del sentimiento nacional más o menos teñido de marxismo de antimarxismo. La histeria del nacionalismo alemán, bajo el nazismo, fusionó totalmente la convicción de la superioridad de la nación alemana sobre todas las demás con el imperativo de extirpar de Europa el <<bolchevismo maligno>>. Por ello, entre otras cosas, la ideología nazi halló en las demás sociedades europeas unas simpatías que explican su éxito fulminante.

El modo particular con que se ha formado la memoria del Holocausto, un acontecimiento producido por esa mezcla discordante de nacionalismo racista y de antimarxismo convertido en componente esencial del antisemitismo moderno que por lo tanto ya no es sólo una continuación de la tradición cristiana.

---

<sup>602</sup> Las memorias de Chaín WEIZMANN, *Naissance d'Israël*, Gallimard, Paris, 1957.

<sup>603</sup> Walter KOLARZ, *La Russie et ses colonies*, Fasquelle, Paris, 1954, capítulo sobre <<Los judíos, un pueblo de la Unión Soviética>>, pp. 223-244.

<sup>604</sup> Georges CORM, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Taurus, 2007, pp. 96-97.

La construcción de esa memoria tal vez sea el modelo, ahora casi universal, para la celebración de nuevas raíces identitarias o de antiguas raíces que se hundan en un pasado remoto.

Los problemas ligados a la inscripción del hecho religioso en la sociedad nacen siempre de la explotación por los sistemas de poder y sus dirigentes de esa necesidad vital.

La institucionalización de la respuesta a la necesidad religiosa está casi siempre desvinculada de su contenido originario. La historia de las religiones, por otra parte, muestra muy bien la metamorfosis que las religiones sufren una vez que se les da forma con el molde de los sistemas de poder que organizan y gestionan las sociedades.

Tan pronto como se institucionaliza la religión, se organiza y se gestiona, la religión entra paradójicamente en el mundo del desgaste histórico y pierde su carácter primordial de trascendencia. Es invariablemente absorbida por lo político, es decir, por los sistemas de poder y por las instituciones de gestión de la sociedad. Por ello, muchos creyentes decepcionados invocan la necesidad de un retorno a las fuentes, a las raíces.

Entonces se confundirá alegremente la identidad religiosa e identidad nacional o pertenencia a una civilización, viniendo a colmar el regreso a la religión una insatisfacción política profunda, que provoca un vacío existencial y por lo tanto identitario, tanto más hondo cuanto que el sistema de formación de las identidades nacionales modernas, como superación de los etnicismos y de las especificidades religiosas, está en vías de disolución.

Es, pues, efectivamente un recurso a lo religioso y no un retorno, lo que manifiesta en esa reacción al desencanto del mundo. Hablar de retorno a lo religioso es absurdo si se admite que la necesidad de religión y de trascendencia es una característica permanente de la naturaleza humana, pero esa necesidad se expresa de forma diferente según los lugares, los medios y las épocas históricas.

Dentro de una religión, la interpretación del mensaje originario también es cambiante y diversa, lo que está en entredicho, son las religiones instituidas, que se defienden con tanta mayor ferocidad cuanto más estrechamente unidas están al poder político, o cuanto más utiliza el poder político para rechazar cambios no deseados o para acelerar un cambio que estima indispensable a fin de evitar la degradación del cuerpo social<sup>605</sup>.

La guerra civil generalizada que caracterizó el final de la Edad Media y del Renacimiento en Europa, con la presencia de conflictos prácticamente

---

<sup>605</sup> *Ibidem*, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Taurus, 2007, pp. 105-111.

ininterrumpidos, en los que la religión fue instrumentalizada en todos los niveles (ideológico, dogmático, teológico, social, político y cultural).

Tal vez la ruptura fundamental que provocan las guerras de religión sea la de cerrar lo que podríamos llamar el tiempo escatológico, es decir, la noción cristiana del tiempo, por oposición a la noción cíclica que tenía la cultura de la Antigua Grecia. Esta noción cristiana confiere al tiempo una finalidad y un horizonte temporal cerrado por el retorno de Cristo a la tierra que habrá de poner fin a los tormentos del hombre, aniquilar definitivamente el mal y realizar el Juicio Final.

Las guerras de religión europeas fueron vistas por sus contemporáneos como guerras escatológicas que anunciaban el fin de los tiempos, pero su resultado fue abrir la vía a la concepción moderna de un tiempo abierto, sin fronteras, secularizado, en lugar de la espera religiosa del fin del mundo.

A partir de entonces, lo político y lo religioso son autónomos, la expectativa escatológica que conoció su punto culminante durante ese siglo y medio de efervescencia y violencias religiosas ininterrumpidas se desvanece en beneficio de la expectativa de un porvenir abierto que ya no está construido según la profecía religiosa, pero que sobre todo responde a unas perspectivas de progreso para la humanidad hacia mejores formas de organización social.

Desde esta perspectiva, se entiende la Revolución Francesa como una consecuencia directa de esta revolución decisiva del tiempo abierto, en lugar de estar cerrado por la expectativa escatológica producto de la cultura cristiana<sup>606</sup>.

Los nuevos filósofos y los nuevos historiadores ofrecen unos nuevos decorados para el mundo, han instaurado un nuevo régimen de verdades en el cual el retorno de lo religioso, lo ético y lo racial se funden en el mismo concepto vago de civilización, al que se asocian como un conjuro los términos de democracia, libertad, globalización y economía de mercado.

Al imperio del mal encarnado por la Unión Soviética, en expresión acuñada por Ronald Reagan le ha sucedido el eje del mal, la amenaza subversiva del orden establecido que era el comunismo ha sido reemplazada por el terrorismo, con un claro color islámico, que viene a apoyar la tesis de <<guerra de civilizaciones>>.

El recurso a lo religioso constituye el instrumento central de una visión del mundo y de la historia concebida como una lucha perpetua entre el Bien y el Mal.

---

<sup>606</sup> *Ibidem.*, 2007, pp. 139-141.

El recurso contemporáneo a lo religioso por parte de las potencias occidentales no es pues algo reciente sino que se inscribe en la continuidad de antecedentes que dieron origen a numerosos e interminables conflictos que se han vuelto transnacionales.

Desde este punto de vista, la artificialización del mundo a través de la técnica todopoderosa, la creencia de que se puede dominar la historia y acelerar su curso, los esfuerzos por penetrar en el orden de las cosas y así explicar todos sus resortes y modificarlos estarían en el origen de las dramáticas y violentas revoluciones del siglo XX, el bolchevismo, el fascismo, el nazismo, el Holocausto y las dos guerras mundiales.

Más allá del oportunismo en la gestión de los asuntos internacionales, la refundación del mundo a través de lo religioso funciona, sin embargo, como un remedio ilusorio para lo que René Guénon<sup>607</sup> llamaba la crisis del mundo moderno o lo que Hannah Arendt<sup>608</sup> calificó de crisis de la cultura, una crisis esencialmente espiritual para el primero y esencialmente filosófica y política para la segunda<sup>609</sup>.

Desde el Renacimiento, las filosofías de la historia han venido a sustituir a las grandes construcciones teológicas del mundo que desde san Agustín ha producido el cristianismo institucionalizado.

El mundo europeo descubre los demás mundos, tiene tratos con otras civilizaciones y por lo tanto empieza a preocuparse por la supervivencia de su propia civilización. Por su fundación cristiana, se ve efectivamente como heredero del Imperio romano, pero teme una nueva decadencia debida a causas propiamente humanas, ya que Dios ha dejado de ser el organizador supremo de las cosas, en el que ahora ya se ve que la intervención del hombre también desempeña un importante papel.

De ahí esa ambigüedad de la cultura moderna europea que se debate entre lo que Weber llamará el desencanto del mundo por la pérdida del efecto mágico de la religión y la obsesión por el declive de la civilización occidental; una civilización corroída a la vez por esa pérdida de sentido.

Todas las filosofías del siglo XX, expresan ese malestar del cual el romanticismo había sido el precursor en la esfera literaria, preconizando una vuelta a los orígenes y haciendo del Oriente mediterráneo un lugar de peregrinación mística.

---

<sup>607</sup> René GUÉNON, *La crisis del mundo moderno*, Ed. Paidós Ibérica, 2001.

<sup>608</sup> Hannah ARENDT, *Más allá de la filosofía*, ed. Trotta, 2014.

<sup>609</sup> Georges CORM, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Taurus, 2007, pp. 148-149.



El hegelianismo trató de dar a este movimiento un sentido que reconciliara la finalidad de la historia definida por la tradición religiosa y la finalidad profana, centrada en el progreso y elaborada por la filosofía de la Ilustración.

La filosofía se convierte así en un sustituto de la teología y la filosofía de la historia adquiere con Hegel el estatus de conocimiento supremo. Para él la historia de la humanidad ya no tiene como momento fundador el mensaje religioso, la Revelación divina transmitida por los profetas y luego por la encarnación de Dios en Cristo, ahora refleja el progreso del espíritu humano y la Revelación divina ya es tan sólo una etapa obligada y necesaria, y no el fin de la historia, ni el establecimiento definitivo de un marco inmutable dentro del cual la religión hace vivir al hombre. La religión ya no es un fin en sí y para sí sino un instrumento para el progreso del Espíritu y de la Razón<sup>610</sup>.

El hegelianismo ha logrado probablemente la síntesis más perfecta entre las tensiones nacidas de la confrontación, por una parte, entre el espíritu religioso tradicional y el espíritu profano forjado en las guerras de religión y, por otra parte, el movimiento concomitante derivado del descubrimiento del Nuevo Mundo, de las demás civilizaciones y de la curiosidad científica característica del Renacimiento.

Después de la duda metafísica sobre el sentido de la existencia humana inaugurado por Descartes, la filosofía hegeliana representa una visión conciliadora que respeta a la vez los fundamentos de la tradición religiosa y el desarrollo de la racionalidad del espíritu humano, lo que explica el enorme éxito de esa filosofía que dará origen más tarde a las grandes ideologías profanas del siglo XIX, el positivismo, el historicismo y el marxismo.

En la visión hegeliana de la historia, el monoteísmo es considerado como una etapa esencial de los progresos del Espíritu humano, reemplazando la concepción cíclica de la historia que tenían los griegos por una concepción escatológica en la que la expectativa de acontecimiento futuros crea una tensión permanente, que permite a través de la teología los progresos del Espíritu.

La visión heroica de la historia basada en los acontecimientos que tenían los griegos es sustituida por la visión global, universal y supuestamente racional del monoteísmo que, al mismo tiempo, instala al individuo y no ya a los antepasados o a la tribu en el centro de la historia, la salvación ya no es un asunto colectivo sino individual.

Este movimiento de reconciliación de la religión y la razón, cuyas bases sentó Hegel, servirá indudablemente de fundamento a la occidentalidad moderna de la cultura europea. Hegel se esfuerza por mostrar la unidad y la continuidad de

---

<sup>610</sup> Hegel FRIEDRICH, *La Razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972.

la llamada civilización occidental, las guerras de religión se presentan como una etapa decisiva del progreso encarnado en la historia de Occidente, haciendo del protestantismo un elemento esencial de la civilización europea, en particular en lo que atañe a sus aspectos de progreso material y económico.

Es otro paso más dentro de una tradición antropológica y sociológica iniciada por Montesquieu y amplificada por Hegel, consistente en vincular directamente la religión con el progreso de la razón y de la ciencia.

La Revolución Francesa no es sino una etapa de guerra entre concepciones tradicionales de la autoridad y concepciones nuevas muy variadas, estando muy relacionada con la etapa anterior de las guerras de religión y constituyendo en cierto modo su culminación y su superación.

El principal conflicto del siglo XXI ya no es el enfrentamiento de los grandes nacionalismos que empezó en el siglo XIX y que se perpetuó y estalló en dos grandes guerras mundiales en el siglo XX, ya no es el del enfrentamiento entre dos grandes ideologías laicas, el capitalismo liberal y el socialismo, que se tradujo en la guerra fría durante la segunda mitad de esa misma centuria.

El principal conflicto será el que opone un mundo judeocristiano liberal, tolerante y abierto, portador de la antorcha del progreso y el mundo del islam, atrasado, autoritario, violento y encerrado en sí mismo.

El recurso a lo religioso parece no ser más que un efecto de esa crisis, una nueva etapa, más política que religiosa, de la desintegración de los marcos tradicionales de la autoridad dentro de las naciones y en las relaciones de las naciones entre sí.

El recurso político intensivo a la religión en el marco de la guerra fría, a través de la movilización del catolicismo polaco, del islam fundamentalista de cuño saudopakistaní o del judaísmo israelizado, tuvo como resultado la agravación del conflicto manifiesto entre las tres religiones monoteístas, sembrando una confusión política extraordinaria en la percepción de los nuevos desórdenes del mundo.

El resurgir de las convulsiones terroristas que había caracterizado el final del siglo XIX, en particular en Rusia y en los Balcanes, la desintegración rápida y violenta de Yugoslavia, las guerras de Afganistán y de Irak, el ascenso a la posición de único polo de autoridad moral, política y militar del mundo de unos Estados Unidos que se afirman como una nación de creyentes son algunos de los fenómenos preocupantes que traducen la doble crisis religiosa y política que afecta a las sociedades monoteístas.

Las sociedades en las que dominan religiones basadas en la ética, la ascesis y la contemplación, como las de China, la península indochina o Japón, parecen hasta ahora inmunizadas contra este mal. La India, que durante mucho tiempo

supo adaptarse al pluralismo religioso, especialmente entre el vedismo y el budismo, y luego entre el islam y el hinduismo, conoce a una escala hasta ahora limitada los síntomas de esta crisis, heredados de la secesión pakistani de 1947 y del desarrollo de la crisis de Cachemira<sup>611</sup>.

Resulta muy difícil separar el elemento propiamente religioso de la crisis de sus expresiones políticas multiformes. De hecho, lo que está en cuestión es la utilización política de lo religioso, el recurso a lo religioso durante el último medio siglo es su última manifestación. Este recurso agrava la crisis de autoridad causada por el derrumbamiento de la tradición y provoca cambios desordenados y aberrantes en la propia forma de expresar la fe religiosa. Aunque esta evolución es particularmente visible en la religión musulmana, también afecta a la religión cristiana y al judaísmo.

El elemento político es responsable de la crisis religiosa y le imprime su marca, a su vez, la crisis religiosa afecta al elemento político y ejerce una influencia determinante, cultural, psicológica y social sobre los problemas políticos.

La fe en un ideal no se vio alterada aunque ya no tenía como objeto la adoración de un Dios único sino la noción de la felicidad social y política y de los medios para alcanzarla. En lo político, esta nueva fe funcionó según el mismo modelo que las revelaciones religiosas formalizadas políticamente, si el Renacimiento europeo y sus desarrollos subsiguientes secularizaron el ideal divino, sin embargo, su funcionamiento transpuesto en ideal humano no cambió.

La laicidad hereda del monoteísmo la unicidad del ideal superior y perpetúa así la tradición monoteísta bajo la forma secularizada. Las guerras de religión habían abandonado el tiempo escatológico y profético cerrado caracterizado de la cristiandad de la Edad Media para entrar en un tiempo abierto a la acción del hombre y a sus anticipaciones de progreso, el tiempo de la modernidad. Este tiempo abierto es a la vez el que hoy se halla amenazado por el recurso intensivo a lo religioso y el desmoronamiento de los valores laicos.

En el siglo XX, los dirigentes británicos apoyaron la creación del Estado de Israel en gran parte en nombre de un sionismo cristiano y más recientemente, los ciudadanos americanos constituyen el grueso de los contingentes de colonos que se instalan en los territorios palestinos ocupados invocando la lectura literal del texto bíblico para legitimar su empresa, apoyados por el renacimiento del fundamentalismo dentro de ciertas iglesias protestantes americanas<sup>612</sup>.

---

<sup>611</sup> Georges CORM, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Taurus, 2007, pp. 174-175.

<sup>612</sup> *Ibidem*, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Taurus, 2007, pp. 198-199.

Otra forma de instrumentalización del hecho religioso por parte de Occidente ha consistido en recurrir de forma intensiva en el mundo musulmán, para luchar contra la extensión del comunismo, a la movilización de los wahabitas y pakistaníes, que practican un rigorismo religioso excepcional y ajeno a las tradiciones musulmanas clásicas de moderación.

A estos factores se añaden la corrupción y la incapacidad de muchos gobernantes para procurar un nivel de vida mejor a todas las capas de la población, lo cual pone en entredicho su legitimidad modernizadora; para compensar esta debilidad, los que gobiernan juegan a menudo la carta de la religión, reislamizando las instituciones y la vida social y cultural para acallar a sus componentes de los círculos islamistas. Es lo que ha ocurrido con la creación de muchos bancos islámicos que se suponen que no cobran intereses, algo que está prohibido por la sharia.

Por último, no cabe infravalorar el papel desempeñado a partir de 1979 por la Revolución religiosa iraní que exacerbó la competencia entre el reformismo revolucionario chií y el integrismo suní de cuño wahabita para conquistar los corazones y las mentes decepcionadas por el fracaso del panarabismo y que rechazaban ya las ideologías laicas, tanto en su forma liberal occidental como en su forma marxista.

La primera se convirtió en el símbolo de la agresión colonial y la explotación; la segunda ya sólo es vista como una ideología antirreligiosa y, con la invasión de Afganistán por la Unión Soviética, no menos opresiva que la primera. El recurso a lo religioso en el mundo musulmán sembró pues el germen de todas las discordias, de todas las violencias, pero probablemente no más que en el caso de las largas guerras de religión que conoció la Europa cristiana.

Como en otras creencias, los fundamentalistas en el islam se presentan con colores diversos y con diferentes niveles de agresividad, desde los pacíficos y quietistas, que esperan piadosamente en el recogimiento individual el final del extravío religioso de la sociedad en la cual viven, hasta los takfiris y yihadistas, que preconizan la violencia.

Entre el polo quietista y el polo radical, se encuentran una serie de movimientos que, como el caso de los Hermanos Musulmanes egipcios, aceptan participar en la democracia representativa y, muchas veces, admiten que las reglas de la sharia no deben fosilizarse sino adaptarse a la evolución del mundo moderno.

En conclusión la violencia terrorista que enarbola la bandera de la religión se ejerce en contextos locales muy diversos y por causas diferentes.

La crisis de la modernidad política se traduce, pues, en un recurso generalizado al monoteísmo en sus tres variantes y provoca en su seno unas convulsiones y unas mutaciones tan preocupantes que dan pie a las tesis de la guerra de civilizaciones<sup>613</sup>.

El recurso actual a lo religioso sirve, pues, sobre todo para legitimar unas empresas simplemente políticas o económicas y para movilizar a las opiniones públicas, aumentando la carga emocional del concepto de <<civilización>>.

### **3. El fundamentalismo y el integrismo religioso: ¿instrumentalización religiosa de lo político?**

El concepto de fundamentalismo, como muchos otros usados en el campo del análisis político de los grupos religiosos, es portador de una cierta ambigüedad. El término se usó originariamente para designar a ciertos grupos evangélicos estadounidenses que, a principios del siglo XX, proclamaban la necesidad de un regreso a los fundamentos de la fe. El uso del término para referirse a grupos islámicos es posterior, y se remonta a los años setenta y ochenta. A veces también se utiliza el término para designar a ciertos grupos dentro del judaísmo. En cambio, para designar a grupos radicales dentro del catolicismo suele usarse el término integrismo.

Más allá de los matices y las discusiones teóricas, puede decirse que lo que caracteriza a estas corrientes es que promueven un intento de teñir de color religioso el vínculo político, de darle un carácter sagrado basado en un pacto con Dios o en un conjunto de valores religiosos irrenunciables, tal y como expresó en un trabajo realizado en los años noventa por parte de Gilles Kepel<sup>614</sup>, destacándose dos elementos, uno, la consideración de que existe un conjunto de valores divinos revelados que son inmodificables y que deben respetarse escrupulosamente, y segundo, que esos valores han de moldear la vida social, de modo que es un deber de quienes creen en ellos el implementarlos a través de las estructuras de poder.

En relación con el primer elemento, Ernest Gellner<sup>615</sup> define el fundamentalismo religioso como la concepción según la cual una fe determinada debe sostenerse firmemente en su forma completa y literal, sin concesiones, matizaciones, reinterpretaciones ni reducciones. Un grupo de personas busca en sus creencias un fundamento estable, objetivo,

---

<sup>613</sup> *Ibidem*, pp. 207-208.

<sup>614</sup> Gilles KEPÉL, *La Revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Alianza, 2005.

<sup>615</sup> Ernest GELLNER, *Postmodernismo, razón y religión*, Buenos Aires, Paidós Studio, 1994.

incontestable y ajeno a la crítica o a la discusión y se intenta fijar la verdad en un lugar identificable<sup>616</sup>.

Juan Pablo II sostenía<sup>617</sup> que el recurso a la violencia en nombre del propio credo religioso es una deformación de las enseñanzas mismas de las principales religiones, que no encuentra una fundada justificación religiosa ni tampoco promueve el auge del auténtico sentimiento religioso.

El fundamentalismo presupone que el núcleo de la religión es la doctrina, no el ritual, y que esta doctrina puede establecerse con precisión y de modo terminante, lo que a su vez presupone la escritura<sup>618</sup>.

El elemento escriturario suele ser considerado central: los estudiosos italianos Enzo Pace y Renzo Guolo<sup>619</sup> recuerdan que el fundamentalismo se basa en unos principios relativos a un Libro que se considera sagrado como manifestación de la divinidad: el principio de inenarrancia (el libro sagrado encierra una verdad absoluta e íntegra), el principio de a-historicidad de la verdad del libro, el principio de superioridad de la ley divina con respecto a la ley humana y la supremacía del mito de la fundación (un mito sobre los orígenes que señala el carácter absoluto del sistema de creencias al que los fieles son llamados adherirse).

El integrismo es semejante en este sentido al fundamentalismo, aunque se diferencia de éste en que en el integrismo no se deriva la verdad directamente de un libro sagrado, sino de una autoridad personal (el magisterio de la Iglesia Católica, en el caso) que interpreta un libro sagrado<sup>620</sup>.

En cuanto al segundo elemento, el fundamentalismo implica una concepción del pacto político como un pacto religioso, o al menos implica dotar de un sentido religioso al pacto político, buscando devolver el fundamento sacro a la organización social<sup>621</sup>.

Los fundamentalistas son conscientes de que viven en una sociedad impregnada de pluralismo, duda e indiferencia religiosa a la que rechazan, aunque no están muy seguros de si la detestan por su tolerancia o de si la censuran por no ser suficientemente tolerante, especialmente hacia su propia intransigencia<sup>622</sup>.

---

<sup>616</sup> P. VALADIER, *La Iglesia en proceso, Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander 1990.

<sup>617</sup> Juan PABLO II, *Mensaje sobre la paz de 1999*.

<sup>618</sup> Ernest GELLNER, *Postmodernismo, razón y religión*, Buenos Aires, Paidós Studio, 1994, p.14.

<sup>619</sup> Enzo PACE y Renzo GUOLO, *Los fundamentalismos, siglo XXI editores*, 2006, pp.10-11.

<sup>620</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>621</sup> Gilles KEPEL, *La Revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Alianza, 2005, pp. 20-21.

<sup>622</sup> Ernest GELLNER, *Postmodernismo, razón y religión*, Buenos Aires, Paidós Studio, 1994, pp.94-95.



Las corrientes fundamentalistas ven en la religión una respuesta de sentido que es entendida como definitiva, considerando además que sus respuestas son la mejor respuesta posible a los grandes interrogantes de la vida y de la política, sintiéndose obligados no sólo a comunicar al mundo su verdad, sino también a imponerla si es necesario<sup>623</sup>.

Benedicto XVI declaró<sup>624</sup> que en la verdad, la paz, expresa la convicción de que donde y cuando el hombre se deja iluminar por el resplandor de la verdad, emprende de modo casi natural el camino de la paz. En este sentido Benedicto XVI sostiene que tanto el nihilismo como el fundamentalismo mantienen una relación errónea con la verdad, los nihilistas niegan la existencia de cualquier verdad, los fundamentalistas tienen la pretensión de imponerla con la fuerza.

Aun cuando tiene orígenes diferentes y sus manifestaciones se producen en contextos culturales distintos, el nihilismo y el fundamentalismo coinciden en un peligroso desprecio del hombre y de su vida y, en última instancia de Dios mismo.

El nihilismo niega su existencia y su presencia providente en la historia, el fundamentalismo fanático desfigura su rostro benevolente y misericordioso, sustituyéndolo con ídolos hechos a su propia imagen. En el análisis de las causas del fenómeno contemporáneo del terrorismo es deseable que, además de las razones de carácter político y social, se tengan en cuenta también las más hondas motivaciones culturales, religiosas e ideológicas.

Sin embargo, no todos los movimientos fundamentalistas o integristas se proponen alcanzar el poder y transformar así directamente y desde arriba la sociedad. Muchos llaman a constituir comunidades de creyentes que pongan en práctica las exhortaciones de su religión para generar así una transformación social desde la base<sup>625</sup>.

Steve Bruce<sup>626</sup>, coincide en la definición del fundamentalismo como un intento de imponer la propia tradición al conjunto de la sociedad. El fundamentalismo se desarrolla en grupos dogmáticos y monoteístas, y por ello el budismo y el hinduismo serían menos proclives al fundamentalismo.

La mentalidad fundamentalista está caracterizada por la tendencia a identificar a un enemigo y acusarlo de ser el responsable de todas las cosas que

---

<sup>623</sup> Klaus KIENZLER, *El fundamentalismo religioso: cristianismo, judaísmo, islamismo*, Alianza, 2000, p.26.

<sup>624</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje sobre la paz emitido en enero de 2006*.

<sup>625</sup> Gilles KEPPEL, *La Revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Alianza, 2005, pp. 20-21.

<sup>626</sup> Steve BRUCE, *Politics and Religion*, Wiley, 2003.

desagradan. Este enemigo puede reunir en sí grupos muy diversos. Los fundamentalistas son también proclives a encontrar signos y conexiones ocultas entre diversos fenómenos.

En algunos casos aceptan el uso de la violencia. Así, el hecho de que los fundamentalismos protestantes no apelen a la violencia como hacen los islámicos se debería a que los primeros se desenvuelven en sociedades democráticas estables y prósperas.

Según Juan Pablo II<sup>627</sup> una seria amenaza para la paz la representa la intolerancia que se manifiesta en el rechazo de la libertad de conciencia de los demás y origen de conflictos interreligiosos, tal y como ha demostrado la historia a lo largo de los siglos. La intolerancia puede insinuarse en cada aspecto de la vida social, manifestándose en la marginación u opresión de las personas o minorías, que tratan de seguir la propia conciencia en lo que se refiere a sus legítimos modos de vivir.

Asimismo, Juan Pablo II, resaltaba que la identificación de la ley religiosa con la civil puede llegar a sofocar la libertad religiosa e incluso limitar o negar otros derechos humanos inalienables.

La intolerancia puede ser también fruto de un cierto fundamentalismo, que constituye una tentación frecuente y que puede conducir a graves abusos tales como la supresión radical de toda pública manifestación de diferencia o, incluso, el rechazo de la libertad de expresión en cuanto tal.

El fundamentalismo puede llevar también a la exclusión del otro en la vida civil; y, en el campo religioso, a medidas correctivas de conversión. Por mucha estima que se tenga a la verdad de la propia religión, esto no otorga el derecho de intentar reprimir la libertad de conciencia de quienes tienen otras convicciones religiosas o de inducirlos a falsear su conciencia ofreciendo o negando determinados privilegios y derechos sociales si cambian la propia religión.

La mentalidad fundamentalista es coherente con la matriz religiosa de la que nace. Esta matriz religiosa ha sido dominante en la mayor parte de la historia de la humanidad, de modo que no se la puede considerar como una anomalía. El fundamentalismo ha de verse como la reacción tradicional de grupos que ven amenazada su forma de vida y la capacidad de transmitirla<sup>628</sup>.

---

<sup>627</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 1991*.

<sup>628</sup> Steve BRUCE, *Politics and Religion*, Wiley, 2003.

A mediados de la década de los setenta se producen algunos hechos que suelen ser considerados como manifestación de la efervescencia fundamentalista<sup>629</sup>.

El fundamentalismo cristiano estadounidense de los años setenta tiene sus antecedentes en la corriente teológica protestante de la primera década del siglo XX que intentaba un regreso a los fundamentos de su fe, planteando la literalidad de la Biblia y la separación del mundo, así como recuperar la primacía de su cultura mediante acciones ofensivas, intentando imponer su agenda a las políticas públicas y a través de acciones defensivas, planteadas en términos de derechos de las minorías<sup>630</sup>.

Según CORM, el protestantismo vuelve a dar vigor a la práctica religiosa y mantiene una presencia fuerte de lo religioso en la vida cotidiana<sup>631</sup>.

Este fundamentalismo se rebela contra el intervencionismo estatal, la política del bienestar, las organizaciones capitalistas corporativas y la industria del consumo, en nombre de la ética protestante burguesa de la autonomía individual.

La premisa básica del fundamentalismo estadounidense es la sacralización de las instituciones y de los valores burgueses que corresponden al capitalismo temprano, y que ya no se corresponden con el capitalismo desarrollado del Estado de bienestar.

Sin embargo, el modelo fundamentalista adolece de algunas contradicciones, así, mientras en el campo de lo económico busca el desarrollo de un mercado libre sin regulación alguna, en el campo cultural busca regular la moralidad privada mediante la legislación. Al reconocer su impotencia para conseguir que la gente se convierta a su visión moral, el fundamentalismo intenta imponerla a través del Estado<sup>632</sup>.

---

<sup>629</sup> En 1976 Jimmy Carter, un baptista convencido en buscar y renovar las bases morales de la sociedad estadounidense, es elegido presidente. Cuatro años más tarde, Ronald Reagan gana las elecciones presidenciales con el apoyo de los grupos fundamentalistas estadounidenses, entre los que destaca el movimiento de la *Moral Majority*. En 1977, por primera vez en la historia de Israel, las elecciones legislativas no permiten al laborismo formar por sí un gobierno. En 1978 Karol Wojtila es elegido papa y se pone fin así a la era pos-conciliar en la Iglesia Católica. En 1979 la revolución se hace con el poder en Irán.

<sup>630</sup> Steve BRUCE, *Politics and Religion*, Wiley, 2003.

<sup>631</sup> George CORM, *La question religieuse au XXI, siècle geopolitique et crise de la modernité*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 143-144.

<sup>632</sup> José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

El catolicismo en general, a partir del Concilio Vaticano II, ha reconocido la legitimidad<sup>633</sup> de la Modernidad y aceptado la autonomía de las esferas seculares. Sin embargo, no cree que esta autonomía sea absoluta, ni acepta la relegación de la religión y la moralidad a la esfera privada. Tiene una concepción organicista de la sociedad, y exige que todas sus partes funcionen en beneficio del bien común y conforme con ciertos ideales morales. Esta concepción política puede funcionar de modo conservador o bien en una dirección transformadora<sup>634</sup>.

Características totalmente diferentes asume el fundamentalismo en el mundo islámico pues el Islam ofrece una identidad nacional, notoriamente en el contexto de lucha contra el colonialismo. La nación musulmana moderna a menudo es sencillamente el total de los musulmanes en un determinado territorio. El Islam también continúa desempeñando su viejo papel de una especie de Constitución inalterable eterna al amparo de la cual la burguesía, ahora bastante extendida, puede criticar y en ocasiones tal vez inspeccionar a los mamelucos tecnocráticos<sup>635</sup>.

Al igual que el fundamentalismo occidental, el fundamentalismo islámico afirma la preeminencia de la ley revelada. El hecho de que la divinidad vaya por delante de la legislación humana tiene implicaciones profundas en la vida musulmana. No sólo significa que un fundamentalista puede tener dificultades en aceptar la ley moderna y sus prácticas legislativas, también significa que desde el mismo principio se introdujo en la sociedad humana una cierta separación de poderes. Se subordina así el poder ejecutivo al cuerpo legislativo divino y se convierte a los teólogos-abogados en los controladores de la rectitud política<sup>636</sup>.

Además el fundamentalismo islámico se desarrolla en zonas geográficas en las que la Modernidad (y por ende la secularización) se ha desarrollado de un modo muy diferente a los países centrales. En el mundo islámico, desde que la propia organización política está fundada en la ley sagrada del Corán y la tradición sacra, toda la vida social se halla impregnada de los principios islámicos, lo que hace que no sea aplicable aquí la distinción propia del pensamiento moderno occidental, entre moral privada y normas jurídicas públicas<sup>637</sup>. Este fundamentalismo puede explicarse como una respuesta

---

<sup>633</sup> Steve BRUCE, *Politics and Religion*, Wiley, 2003.

<sup>634</sup> *Ibidem*.

<sup>635</sup> Ernest GELLNER, *Postmodernismo, razón y religión*, Buenos Aires, Paidós Studio, 1994, p.30.

<sup>636</sup> *Ibidem*, p.19.

<sup>637</sup> G. FILORAMO, *Historia de las Religiones*, Barcelona, Crítica, Ed. Milán, 2000, pp. 194-195.

violenta frente a tensiones cognitivas y dificultades materiales en sociedades tradicionales en transición<sup>638</sup>.

El terrorismo, según Juan Pablo II<sup>639</sup>, nace del odio, se basa en el desprecio de la vida del hombre y es hijo de un fundamentalismo fanático que nace de la convicción de poder imponer a todos su propia visión de la verdad.

La verdad jamás puede ser impuesta y ha de basarse en el respeto de la conciencia de los demás y en una propuesta de verdad al otro, sin pretender imponer a otros con la violencia lo que se considera como la verdad, pues esto significa violar la dignidad del ser humano y, en definitiva, ultrajar a Dios, del cual es imagen.

Por eso, el fanatismo fundamentalista es una actitud radicalmente contraria a la fe en Dios, instrumentalizando no solo al hombre sino también a Dios.

En este sentido, Juan Pablo II, sostiene que ningún responsable de las religiones puede ser indulgente con el terrorismo y menos aún predicarlo, pues constituye una profanación de la religión proclamarse terroristas en nombre de Dios, hacer en su nombre violencia al hombre.

La violencia terrorista es contraria a la fe en Dios Creador del hombre y en particular, es totalmente contraria a la fe en Cristo.

Las relaciones entre el fundamentalismo y la Modernidad son conflictivas. Según Klenzer<sup>640</sup>, el fundamentalismo religioso expresa un rechazo a los avances del mundo moderno, secularizado, plural y democrático, ofreciendo un proyecto de mundo alternativo, mientras que para Bruce<sup>641</sup> éste se inscribe en un rechazo de la razón crítica que es juzgada como disolvente, en un rechazo a la idea de la misma libertad para todos, en la distinción entre lo público y lo privado y en el relativismo por cuestionar la verdad religiosa.

Tanto el fundamentalismo y el integrista son más bien producto de la Modernidad que alcanza su cenit en la Posmodernidad en donde las sociedades se han vuelto líquidas, donde las referencias y los referentes éticos y morales se encuentran en permanente fluctuación que hacen ineficaces a las religiones políticas (o civiles) que los Estados se han construido para compensar el vacío religioso connatural al hombre, esa religiosidad que vincula, que forma parte de la estructura del ser humano y que cohesiona socialmente.

---

<sup>638</sup> Thomas LUCKMANN, *Conocimiento y Sociedad: ensayos sobre acción, religión y comunicación*, ed. TROTTA S.A., 2008, p. 23.

<sup>639</sup> Juan PABLO II, *Mensaje sobre la paz de 2001*.

<sup>640</sup> Klaus KIENZLER, *El fundamentalismo religioso: cristianismo, judaísmo, islamismo*, Alianza, 2000, p.25.

<sup>641</sup> Steve BRUCE, *Politics and Religion*, Wiley, 2003.

Por su parte, Benedicto XVI considera<sup>642</sup> que la instrumentalización de la libertad religiosa para enmascarar intereses ocultos, como por ejemplo la subversión del orden constituido, la acumulación de recursos o la retención del poder por parte de un grupo, puede provocar daños enormes a la sociedad.

El fanatismo, el fundamentalismo, las prácticas contrarias a la dignidad humana, nunca se pueden justificar en nombre de la religión.

La profesión de una religión, sostiene Benedicto XVI, no se puede instrumentalizar ni imponer por la fuerza, es necesario que los Estados y las diferentes comunidades humanas no olviden nunca que la libertad religiosa es condición para la búsqueda de la verdad y que la verdad no se impone con la violencia sino por la fuerza de la misma verdad. En este sentido, la religión es una fuerza positiva y promotora de la construcción de la sociedad civil y política.

El fundamentalismo religioso y el laicismo son formas especulares y extremas de rechazo del legítimo pluralismo y del principio de laicidad. Ambos absolutizan una visión reductiva y parcial de la persona humana, favoreciendo formas de integrista religioso y segundo de racionalismo.

Por tanto, la sociedad, en cuanto expresión de persona y del conjunto de sus dimensiones constitutivas, debe vivir y organizarse de tal manera que favorezca la apertura a la trascendencia. Por eso las leyes y las instituciones de una sociedad no se pueden configurar ignorando la dimensión religiosa de los ciudadanos o que prescindan de ella.

Sin embargo, este contexto social y político conformado por el hombre y para el hombre no encuentra en el hiperindividualismo de sus individuos ni en la religión del Estado, que es incapaz de habilitar espacios de interés común, anclajes suficientes como para construir signos de identidad o identitarios sólidos que favorezcan la solidez de sus sociedades, de ahí que en busca de esa identidad y por ser connatural al ser humano se busque aquellos puntos que en la historia conformaron una identidad.

Este es el posiblemente el punto de origen del resurgimiento del fundamentalismo, es decir, una necesidad de volver a lo fundamental, a la religión fundamental del hombre.

En este sentido, no puede descartarse que, al mismo tiempo, el fundamentalismo sea un producto de la Modernidad, y en particular de la Modernidad en sus formas más avanzadas. En primer lugar, porque puede

---

<sup>642</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 2011*.



verse el fundamentalismo como una reacción defensiva frente a los temores que genera la propia Modernidad. La rapidez de las transformaciones sociales, ligadas al rápido desarrollo del saber, genera profundas angustias e incertidumbres. Muchos individuos buscan entonces bases indiscutibles, que encuentran en la esfera religiosa.

La propia Modernidad provoca el fundamentalismo como uno de sus frutos menos esperados. El fundamentalismo, un experimento moderno propio de sociedades que han pasado de una economía de excedente agrícola a una economía tecnológica que les permite reproducir indefinidamente sus recursos, intenta la recuperación del pasado pero, en sus métodos, ha asimilado el racionalismo pragmático de la Modernidad<sup>643</sup>.

Una segunda forma de vinculación es a través del vacío de sentido producido en condiciones de la Posmodernidad. Sería la propia Modernidad la que, vacía de un proyecto común y desilusionada de las grandes utopías liberales o marxistas, habría llevado a una grave situación de anomia. En esta perspectiva, podría creerse que la Modernidad, para suplantar la religión, debió crear nuevos relatos omnicomprensivos, nuevas religiones civiles o políticas. Ante el fracaso de éstas, la necesidad de cosmovisiones que den sentido a la realidad se ha canalizado a través de las nuevas formas religiosas.

De esta forma las reacciones antimodernas estarían ínsitas en el propio espíritu de la Modernidad. La Posmodernidad debe entender que el desafío fundamentalista pertenece, como la reconfiguración religiosa en sí misma, a los desafíos propios de la Modernidad<sup>644</sup>. Este proceso anti-moderno incluiría la crítica de la diferenciación institucional entre lo político y otras esferas sociales, la crítica al rol transformador del Estado y, en general, la crítica a los valores humanistas modernos<sup>645</sup>.

El fundamentalismo, no es cuantitativamente significativo. Como afirma Thomas Luckmann<sup>646</sup>, se trata de islas de ortodoxia eclesiástica y político-ideológica en el mar de la difusa religiosidad contemporánea. Sin embargo, sí resulta significativo por la fuerza y la implicación política de sus líderes y su correlativa capacidad para guiar la agenda pública. En este sentido, Fernando

---

<sup>643</sup> Fernando ARLETTAZ, *Religión, Esfera pública, mundo privado: La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, p.134.

<sup>644</sup> José María MARDONES, *¿Hacia dónde va la religión?: posmodernidad y postsecularización*, Serie Realidad Religiosa, 1996, p. 132.

<sup>645</sup> Alain TOURAINE, *Las Relaciones entre Religión y Política en el desarrollo de la Sociedad Contemporánea*, Centro de Análisis e intervención Sociológica, París, 2008, p. 100.

<sup>646</sup> Thomas LUCKMANN, *Conocimiento y Sociedad: ensayos sobre acción, religión y comunicación*, ed. TROTTA S.A., 2008, p. 24.

Savater<sup>647</sup> y Georges Corm<sup>648</sup> coinciden en señalar que no se trata de que el mundo occidental estén retornando a lo religioso, sino más bien de que esas élites están echando mano a un discurso religioso, para poder legitimar acciones políticas que serían injustificables a la luz de los valores ilustrados.

Las transformaciones de la religión en la Posmodernidad van de la mano de un nuevo rol político para la religión. Este nuevo rol implica, en primer lugar, una redefinición de las fronteras clásicas entre lo público y lo privado. Al mismo tiempo, es posible ver cómo las organizaciones religiosas se reposicionan en la esfera pública y crecen los reclamos de reconocimiento de la identidad religiosa.

El tema ha sido desarrollado, entre otros, por Marcel Gauchet<sup>649</sup> y Régis Debray<sup>650</sup>. En su lucha con lo sagrado religioso, la democracia moderna había adquirido una sacralidad propia, que la había alzado por encima de las cosas profanas. Hoy esta sacralidad se ha perdido, y hay una restauración del hombre privado. En la Modernidad, vivir privadamente era abstenerse de la parte más noble de la existencia, la cosa pública.

Hoy vuelve a ser un fin legítimo. La democracia se ha convertido en democracia de opinión, en la que los feudos de individualismo debilitan la totalidad de la cosa pública.

La Modernidad significó el paso de una sociedad fundada en la religión a una sociedad basada en la ideología. En la sociedad de la ideología, la religión se transformó. Esta transformación revistió un doble aspecto, por un lado, el pensamiento religioso se convirtió insensiblemente en ideología y, por otro, la religión como convicción se redefinió, lenta e insensiblemente, pero de forma irresistible, como creencia individual, como opinión religiosa, entre otras opiniones posibles<sup>651</sup>.

Sin embargo, la religión persistía de alguna manera. Más allá de la forma religiosa explícita, había una forma religiosa implícita, más profunda. Era la forma de lo Uno, la unidad del cielo y de la tierra que tomaba cuerpo gracias al poder mediador, la unidad del cuerpo colectivo y del poder que se concretizaba por la intermediación de las gradaciones jerárquicas, la unidad de los hombres entre ellos en el seno del cuerpo colectivo.

---

<sup>647</sup> F. SAVATER, *La Vida Eterna*, Ariel, 2010, p. 7.

<sup>648</sup> G. CORM, *La cuestión religiosa en el Siglo XXI: geopolítica y crisis de la posmodernidad*, Taurus, 2007, p. 37.

<sup>649</sup> Marcel GAUCHET, *La religión en la democracia: el camino del laicismo*, El Cobre, 2003, pp. 115-122.

<sup>650</sup> Régis DEBRAY, *Les communions humaines: Pour en finir avec “La Religion”*, Paris, Payard, 2005.

<sup>651</sup> Marcel GAUCHET, *Neutralité, pluralisme, identities: la religions dans l’espace public démocratique*, T. Ferenzi ed., *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Bruxelles, ed. Complexe, 2001, p. 8.

Esta forma implícita se mostró capaz de sobrevivir a la destrucción de sus instrumentos religiosos explícitos y a su repudiación expresa: ella rodeó los espíritus antimonárquicos, los espíritus igualitaristas, los espíritus individualistas durante todo el siglo XIX y hasta la primera mitad del XX<sup>652</sup>.

En la época actual se produce una profunda transformación de las ideologías, pero no su muerte. El mismo trabajo de la historia que hizo posible la religión implícita en un momento dado ahora la destruye y destruye los vestigios del Uno colectivo. De este modo, la historia acaba de des-teologizar el elemento del devenir y de disipar la impronta de la heteronomía<sup>653</sup>. La creencia política deja de ser (implícitamente) religiosa, se libera de la presión que el modelo sacral continuaba ejerciendo implícitamente sobre toda representación posible de la sociedad.

Sin embargo, el hiper-individualismo no es la única fuerza en acción en el debilitamiento de los vínculos comunitarios de identificación ciudadana nacional. Como explica Richard Falk<sup>654</sup>, la viabilidad de esta última depende de que el Estado disponga de suficiente espacio político para hacer que la viabilidad de su proyecto humano estimule la participación de la ciudadanía. Este Estado, sin embargo, hoy está siendo desplazado por lo que puede llamarse Estado neurótico. Las presiones globalizadoras inducen a los gobernantes a adoptar políticas que contradicen la propia identidad ética de los Estados.

El proceso globalizador lleva además a una balcanización o fragmentación social y cultural del mundo. Por un lado, las decisiones económicas y políticas a nivel planetario se toman cada vez más de acuerdo a unos pocos intereses políticos y comerciales, normalmente privados y, por otro lado, paradójicamente, ante el debilitamiento del Estado nacional, son cada día más habituales las manifestaciones violentas de nacionalismo, xenofobia y racismo.

Para Gauchet, el abandono de la cosa colectiva tendría que ver con la pérdida del sentido religioso. La comprensión de las sociedades como conjuntos coherentes sobre los que los seres humanos pueden actuar de forma concertada para transformarlos es una herencia religiosa. Una insistencia del mundo religioso sobre las formas de estructuración de las comunidades humanas había generado una certeza sobre la posibilidad de descifrar lo colectivo y actuar sobre él.

---

<sup>652</sup> Marcel GAUCHET, *Neutralité, pluralisme, identités: la religion dans l'espace public démocratique*, T. Ferenzi ed., *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Bruxelles, ed. Complexe, 2001, pp. 9-10.

<sup>653</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>654</sup> R. FALK, *The Quest for Human Rights. In Predatory Globalization: A critique*, edited by R. FALK, London, Polity Press, 1999.

Desaparece la tendencia a la centralización y el reclutamiento anónimo de la era de las masas, la lógica del artificio tiende a multiplicar, dispersar, sustituir viejas jerarquías verticales por nuevas relaciones horizontales. En este sentido, el Estado-providencia ha funcionado como un agente de desvinculación al ofrecer seguridad a los individuos, los ha dispensado de la pertenencia familiar y comunitaria que antes era indispensable<sup>655</sup>.

La nueva dimensión de la relación entre lo público y lo privado implicaría un perfeccionamiento de la fase liberal de separación laica, al desaparecer los conflictos del pasado: la iglesia ya no pretende su hegemonía normativa, el Estado ha renunciado a ofrecerse como alternativa a la religión<sup>656</sup>. En la antigua división público / privado, la fe había quedado confinada al espacio privado mediante la afirmación de la política como espacio englobante. La libertad de la esfera civil se establecía en la esfera estatal. Hoy esta superioridad de la política está puesta en cuestión.

Todo lo que se relacione con la explicación última de la experiencia humana ha sido devuelto al individuo, lo colectivo ya no representa un valor completo en sí mismo. Las creencias y adhesiones se convierten en proveedoras de sentido colectivo sin abandonar el orden de la opción individual, sólo se conciben interpretaciones privadas de los fines públicos.

La privatización de lo público se asocia a la irrupción de lo personal en la esfera pública, convirtiendo lo íntimo en espectáculo mediático y la transformación de los temas políticos en asuntos de imagen y sentimiento.

La religión ha perdido su capacidad de estructurar la sociedad y legitimar el orden colectivo, aunque siguen articulando sus pretensiones normativas en el debate social, éstas no se presentan ya bajo el signo de la autoridad sino en un contexto de pluralidad<sup>657</sup>.

En el contexto actual de hiper-individualización, tribalización y globalización se da un renacimiento de la cuestión identitaria. La globalización ha generado el efecto paradójico de favorecer el renacimiento de identidades locales y de grupo. Este renacimiento de las identidades locales tiene al menos dos variantes, por un lado, reclamos por parte de comunidades tradicionalmente asentadas en un territorio, que ahora reivindican un mayor reconocimiento de su especificidad, y, por otro, un reclamo de reconocimiento por parte de

---

<sup>655</sup> Marcel GAUCHET, *La Religión en la Democracia: El camino del laicismo*, ed. El Cobre, ,2003, pp. 73-83.

<sup>656</sup> *Ibidem*, pp. 84-86.

<sup>657</sup> *Ibidem*, p. 45.

comunidades recientemente asentadas en un territorio, como consecuencia de los procesos migratorios.

El primer fenómeno puede ser comprendido como una reacción provocada por la expansión de un localismo globalizado que tiende a imponerse como cultura global así como por la incertidumbre de las condiciones posmodernas de vida.

El segundo fenómeno está ligado a uno de los aspectos esenciales de la globalización, la circulación de personas. Estos desplazamientos generan una subversión del sentido de pertenencia<sup>658</sup>, con desarraigo de categorías sociales enteras y cambios en las formas de identidad.

La búsqueda de una identidad en la religión puede verse tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Diferentes tipos de particularismos, estimulados por la globalización y por la desintegración de las previas identidades locales, provocan la búsqueda de una simbología capaz de expresar esas especificidades y diferencias. La Posmodernidad parece dar una nueva legitimación a la religión popular, que redimensiona el aspecto material y corporal de las prácticas religiosas<sup>659</sup>.

Como lo explica Marcel Gauchet<sup>660</sup>, la idea de subjetividad asociada al ciudadano desde el siglo XVIII era que cada uno era uno mismo en la medida en que se despojaba de sus particularidades hasta alcanzar lo universal de sí mismo. El modelo más acabado de esto era el ejercicio de la ciudadanía. Hoy, en cambio, se afirma una nueva relación de los individuos con aquello que les viene dado por su condición, de modo que el verdadero yo es el que emerge de la apropiación subjetiva de la objetividad social: soy lo que creo ser o lo que nací siendo. Son las particularidades que me definen las que me permiten entrar en relación con los otros.

Esta nueva forma de definición identitaria es diferente de las antiguas pertenencias comunitarias y con la antigua sujeción a la tradición, porque la inclusión en ese orden colectivo anterior ahorraba la necesidad de elegir, era básicamente despersonalizante. Las comunidades de hoy, son comunidades de opción.

Esta creciente revalorización de las identidades particulares contribuye a la redefinición de los límites entre lo público y lo privado en la medida en que tiene como correlato político-jurídico la aparición de demandas de

---

<sup>658</sup> Sami NAÏR, *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo*, Círculo de Lectores/ Galaxia Gutenberg, 2010, p.46.

<sup>659</sup> Liliane VOYÉ, *Secularization in a context of advanced modernity*, Sociology of Religion, Paris, Flammarion, 1999.

<sup>660</sup> Marcel GAUCHET, *La Religión en la Democracia: El camino del laicismo*, ed. El Cobre, 2003, pp. 101-114.

reconocimiento de la propia identidad cultural. Si bien es cierto que ninguna sociedad ha sido nunca completamente monocultural, sí es cierto que durante mucho tiempo se han gestionado las sociedades como si debieran ser monoculturales<sup>661</sup>. El liberalismo no había negado el pluralismo, pero lo había relegado a la esfera de lo privado. La pluralidad de las concepciones del bien, incluidas las concepciones religiosas del bien, era una cuestión relativa a la vida privada. La concepción liberal clásica es una concepción débil del pluralismo, que afirma que pueden coexistir un consenso de valores en la esfera pública y una pluralidad de concepciones del bien en la vida privada.

Desde mediados de los años setenta del siglo XX, hay una tendencia de parte de las religiones a recuperar su posición en la esfera pública. Hay indicios de que el mundo actual entra en una nueva época de transformaciones de los vínculos sociales e internacionales<sup>662</sup>.

Georges CORM<sup>663</sup> se refiere al uso político de lo religioso como la traducción de una crisis de legitimidad de la autoridad política. Pero al mismo tiempo, sería la crisis de lo religioso mismo la que lleva al poder religioso a recurrir al poder político para intentar superar su propia crisis. El recurso a lo religioso constituiría así el instrumento central de una visión del mundo y de la historia concebida como lucha perpetua entre el bien y el mal<sup>664</sup>.

Este rebrote de lo religioso tanto en la participación política de las organizaciones religiosas como en el incremento de las reivindicaciones identitarias de tipo religioso obliga a plantearse si se está frente a un renacimiento de lo religioso en tanto que proyecto político, o ante un regreso de la teología política.

Otros autores coinciden en esta apreciación. Así, por ejemplo, se afirma que las reivindicaciones políticas de los grupos musulmanes originados en la inmigración hacia los países europeos han provocado retrocesos en los procesos de secularización<sup>665</sup>.

Para Lilla<sup>666</sup>, desde las revoluciones americana y francesa hasta el colapso del comunismo soviético aproximadamente, la vida política de Occidente giró en torno a cuestiones estrictamente políticas. Sin embargo, hoy se enfrentaría de

---

<sup>661</sup> Philip Charles LUCAS, *New Religious Movements and the Acids of Postmodernity*, Nova Religio, 2004, p.106.

<sup>662</sup> G. KEPEL, *La revancha de Dios*, Alianza, 2005.

<sup>663</sup> G. CORM, *La questione religiosa au XXI, siècle, géopolitique et crise de la modernité*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 135-139.

<sup>664</sup> *Ibidem*, pp.111-116.

<sup>665</sup> Triandafyllidou, MODOOD y MEER, *European Multiculturalism: Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, p.8.

<sup>666</sup> Mark LILLA, *El Dios que no nació, Religión: Política y el Occidente Moderno*, Debate, 2010, p. 24.



nuevo a las batallas del siglo XVI sobre revelación y razón, pureza dogmática y tolerancia. Occidente estaría ciego ante la persistencia de la teología política, obnubilado por la autocomplacencia respecto de las instituciones que él mismo ha desarrollado.

La autocomplacencia sería en parte comprensible, cree Lilla, ya que todas las civilizaciones en paz son propensas a pensar que han resuelto los problemas fundamentales de la vida política. Sin embargo, hay una razón más profunda por la cual a los occidentales les resultaría difícil comprender la duradera atracción de la teología política. Se trata de lo que Lilla llama la Gran Separación, es decir el proceso de secularización de las instituciones políticas basado en la filosofía política moderna, y que suele presentarse como el resultado necesario de toda evolución histórica.

Lo que Lilla enfatiza es que la auto-concepción que presenta a Occidente como resultado deseable y necesario de cualquier desarrollo histórico es falsa. De hecho, en la historia de la humanidad, la situación política del Occidente moderno es más bien excepción en lo que se refiere a las relaciones entre religión y política. Incluso en Occidente, la teología política fue durante más de mil años la única tradición de pensamiento político.

Por otra parte, y desde un comienzo, la Gran Separación fue desafiada. Y no sólo por los creyentes ortodoxos de las fes bíblicas, sino también por filósofos y teólogos completamente modernos. Por ejemplo, Rousseau pensaba que era necesario encontrar un lugar político para la religión, si las sociedades querían conservar sus contribuciones al ideal de una vida buena, pues para él Dios era humanamente necesario<sup>667</sup>.

Sin embargo, el proyecto de la Gran Separación se mantuvo y generó una suerte de autocomplacencia de los regímenes democráticos. Éstos no sólo creyeron haber logrado una separación definitiva entre lo religioso y lo político, un camino sin retorno hacia una democracia moderna y laica, sino que dieron pruebas de su creencia en una especie de mesianismo invertido, cuyos símbolos transfirieron de la promesa bíblica al curso de la historia, y según el cual el destino histórico de todos los pueblos pasaría por esa Separación.

Hoy, cuando los problemas son parecidos a los del siglo XVI, según cree Lilla, porque los conflictos surgen en relación con creencias que rivalizan entre sí, Occidente está desorientado y confuso, sigue manteniendo la fe implícita en el

---

<sup>667</sup> *Ibidem*, p. 27.

proceso de modernización y culpa del atraso a circunstancias atenuantes como la pobreza o el colonialismo<sup>668</sup>.

Lilla, él mismo un heredero de la Gran Separación, reconoce que es difícil deshacerse de las fantasías de inevitabilidad histórica, si bien es necesario hacer un esfuerzo por saber que los principios políticos básicos de Occidente surgieron como respuesta a particulares desafíos teológicos de la cristiandad.

Sin embargo, esta argumentación de Lilla como la de otros autores mencionados, obvia la connaturalidad religiosa y social del hombre, aspecto clave para entender la realidad.

El proceso de secularización ha dado lugar a una civilización débil, sin anclajes sólidos y referencias e indiferente, desde el punto de vista de la religión, a la que desprecia y de la que se avergüenza, prefiriéndola mantenerla en el ámbito de lo privado bajo el anonimato de la subjetividad de cada individuo. Esta falta de realismo, podría considerarse como causa respecto a la forma en que se realizó el colonialismo y su posterior proceso de descolonización.

En un contexto globalizador y globalizante como el actual, donde las fronteras se han difuminado, y donde los flujos migratorios se ha intensificado, hace muy difícil a los Estados y a sus sociedades, mantener una identidad y garantizar su supervivencia, especialmente aquellas en las que el elemento religioso ya no actúa como instrumento de movilización, cohesión e identitario, pues el Estado está cada vez más erosionado y puesto en duda respecto a su papel transformador y aglutinador de sociedades.

Este hecho, volviendo a argumentos anteriores, no es que se haya producido un rebrote de lo religioso, pues éste no ha desaparecido nunca, ya que si bien éste ha sido expulsado del ámbito público y usurpado de sus elementos hierofánicos por las religiones civiles a lo largo del proceso de secularización, su connaturalidad a la propia estructura del ser humano le ha mantenido siempre subyacente a la realidad objetiva del hombre.

Sin embargo, lo que sí se está produciendo es una reacción de parte de esas sociedades de un retorno a las fuentes, precisamente aquellas que le habían otorgado identidad, libertad y un marco de referencias estable en el pasado, ante comunidades que si bien se encuentran poco desarrolladas en el marco de las libertades presentan una fuerte identidad anclada en lo religioso.

---

<sup>668</sup> Mark LILLA, *Stillborn God: Religion, Politics, and Modern West*, The Wall Street Journal, Vintage Books, A Division of Random House, inc. New York, 2008, p. 14; Mark LILLA, *El Dios que no nació, Religión: Política y el Occidente Moderno*, Debate, 2010, pp. 28-29.

En este sentido, no es que la religión sea un factor de conflicto sino que hay considerarlo como algo connatural al ser humano y desde esta base, manteniendo la necesaria autonomía de las esferas, abrir espacios de diálogo interreligioso dentro de la arena social y política orientados a incrementar la actuación y colaboración en el bien común. De esto se hablará más adelante, en donde se considera que la religión podría actuar como factor de estabilidad y cohesión social.

#### **4. Instrumentalización de la religión como factor geopolítico**

Según Samuel Huntington, el siglo de la ideología, el siglo veinte, ha terminado, y comienza el periodo de la cultura, de la identidad cultural, étnica, lingüística, de la tradición y de la identidad religiosa, aspectos que van a jugar un papel central en la política global debido al importante resurgimiento de la religión en las sociedades de todo el mundo<sup>669</sup>.

La Unión Soviética desapareció y en su lugar aparece una Rusia que se identifica a sí misma y de una forma bastante explícita con la Rusia Ortodoxa. En Turquía, India e Israel, los principales movimientos políticos están desafiando la definición secular de la identidad nacional y los políticos de muchas sociedades han encontrado que la religión o bien es crucial en el mantenimiento de su legitimidad como legisladores o bien debe suprimirse por constituir o representar un desafío a la legitimidad.

En ninguna otra parte del mundo se ha convertido la religión en un factor importante de modelación de identidad que en el mundo del Islam, y el resurgimiento islámico es un desarrollo importante en el mundo actual, aunque desafortunadamente, este desarrollo o resurgimiento incluye elementos extremistas y violentos.

Huntington sostiene que antes del colapso y la desaparición de la Unión Soviética, durante la Guerra Fría, había una clara situación bipolar, dos superpotencias, dos rivales, sin embargo, tras la finalización de ese periodo bipolar, él describe la actual estructura global de poder como unipolar presentando la misma una forma piramidal, con una única superpotencia en lo alto, aunque con veto de acción en la mayoría de las cuestiones globales.

En ese segundo nivel de potencias regionales principales, estarían según Huntington, Francia y Alemania, actuando en el marco de la Unión Europea, además de Rusia, China, Indonesia, India, Irán, Brasil y Sudáfrica.

---

<sup>669</sup> Michael CROMARTIE, *Religion, Culture and International Conflict*, p. 1.

En el tercer nivel, en cuanto a las potencias regionales secundarias, y aunque resulta más complicado, de encuadrar estarían Reino Unido, Polonia, Japón, Australia, Paquistán, Arabia Saudí, Argentina y Nigeria, aunque las superpotencias están muy implicadas en la mayoría de las cuestiones internacionales, no pudiendo actuar por sí solas para la resolución de tales cuestiones sino que para ello han de buscar la cooperación con otras potencias principales<sup>670</sup>.

Esta estructura global de poder también define las líneas de conflicto, siendo una línea natural de conflicto la existente entre la superpotencia y las potencias regionales principales.

El cuarto cambio importante en política global desde la Guerra Fría concierne a la naturaleza del conflicto internacional. Según Huntington el tipo de conflicto comunal, es decir, los provocados entre grupos étnicos y grupos nacionales, constituye el más importante en los conflictos de finales XX, que ha pasado a constituir casi el 70 % de los conflictos en la década de los noventa.

En este tipo de conflicto la dimensión religiosa se considera muy importante y del que menciona que las identidades religiosas a diferencia de otras formas de identidad, son generalmente exclusivas, es decir, que tienen un carácter exclusivo.

En la ruptura de los estados que se han producido en el mundo, los líderes políticos encuentran algo en la religión a la que apelar, es decir, Huntington sostiene que ha habido un gran número de guerras que si bien empezaron por cuestiones políticas o territoriales en el transcurso de las mismas han asumido una dimensión religiosa<sup>671</sup>.

Cuando la dimensión religiosa se convierte en una dimensión cada vez más importante, el conflicto generalmente se hace menos sensible al compromiso, de tal forma que para conseguir un compromiso en donde las exigencias basadas en al menos una parte en religión se hace mucho más difícil de alcanzar que una simple división de territorio o un simple acuerdo económico ya que esto no lleva consigo un significado religioso.

Según Bruce Hoffman, basándose en el incremento experimentado en los incidentes perpetrados por grupos religiosos, sostiene que la religión parece proporcionar una justificación para formas de violencia extrema argumentando que los incidentes terroristas.

Huntington sostiene que desde el fin de la Guerra Fría las luchas ideológicas han ido disminuyendo en favor de la lucha cultural que ha ido recobrando cada vez más importancia. Según éste la tradición wahabita es extremadamente

---

<sup>670</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>671</sup> *Ibidem*, p. 4.

fanática, tanto el gobierno saudí como Al Qaeda están dedicados a esta tradición del Islam. Este es una parte importante del problema. La segunda razón es el petróleo, países que son tan ricos en recursos naturales como el petróleo no tiene el incentivo para promover el desarrollo económico.

Según Huntington la religión como cualquier clase de fuerza pública o social importante ha desaparecido ciertamente en Europa Occidental aunque el resurgimiento religioso ha tenido lugar en muchas partes del mundo en las últimas décadas excepto en Europa occidental<sup>672</sup>.

Según este autor, existe una investigación interesante realizada hace unos años en el que tomando como elementos de sondeo las creencias religiosas y el compromiso en prácticas religiosas encontró una correlación directa en veinticinco países entre el nivel de desarrollo económico y el declive de la religiosidad, excepto en Estados Unidos.

Huntington menciona la llamada hipótesis de paz democrática, una de las teorías políticas más populares en ciencia política y de relaciones internacionales, por la que se considera que los países democráticos son menos propicios para ir a la guerra, razones que, según este autor, llevaron a Bill Clinton a impulsar los procesos de democratización al observar la conexión existente entre la promoción de la democracia y la promoción de la paz.

Sin embargo, el Profesor Jack Snyder de Columbia, sostiene que aunque esta teoría pudiera ser verdad en términos generales, los registros históricos muestran que los regímenes en procesos de democratización o regímenes en transición tienen más probabilidad de implicarse en guerras que los regímenes autocráticos o que los regímenes democráticos estables<sup>673</sup>.

Huntington sostiene que hace unos sesenta o setenta años los países democráticos del mundo eran casi todos países protestantes aunque tras el Concilio Vaticano II el catolicismo, en lo que él llama la tercera ola de democratización, desde los años 70 y 80 la iglesia católica constituye una de las principales fuerzas para llevar la democratización a muchos países<sup>674</sup>.

Según Huntington, cualquier gran religión o cultura tiene toda clase de elementos diversos dentro de ella que pueden ser capitalizados para diferentes propósitos. Atendiendo a este argumento, se considera que la religión islámica o la cultura confuciana son incompatibles con la democracia.

Bruce Hoffman sostiene que la religión está al borde de convertirse en una tendencia dominante en una de las más preocupantes clases de terrorismo.

---

<sup>672</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>673</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>674</sup> *Ibidem*, p. 20.

En 1980, según este autor, había sesenta y cuatro grupos terroristas activos identificados de los que únicamente dos eran religiosos.

Para 1992, con el fin de la Guerra Fría, los grupos terroristas disminuyeron en número a cuarenta y ocho de los que aproximadamente una cuarta parte eran religiosos, momento a partir del cual, esta tendencia fue incrementándose. En 1994 dieciséis (16) de los cuarenta y nueve (49) grupos terroristas, casi una tercera parte, presentaban un componente religioso. Para 1995 eran veintiséis (26) de los cuarenta y seis (46), casi la mitad. Con este surgimiento de grupos con motivación religiosa, el terrorismo de tendencia ideológica izquierdista secular, nacionalista e irredentista dejó de preservar. Según Bruce este tipo de terrorismo no es nuevo.

Desde los primeros tiempos hasta el surgimiento del nacionalismo del siglo diecinueve, la religión era lo que motivó el terrorismo. Sin embargo cuando la democracia surgió y los gobiernos se movieron desde la idea del derecho por derecho divino, el terrorismo empezó a cambiar, también, para abrazar al anarquismo, el nihilismo o políticas revolucionarias. Hasta 1980, casi al final del siglo XX, el terrorismo era una empresa casi completamente secular.

Desde 1980 se ha visto un resurgimiento del terrorismo legitimado por autoridades y preceptos religiosos, en parte debido a Irán aunque también debido a los efectos sociales cada vez más profundos y amplios procedentes del fluir de la fe y de la ideología<sup>675</sup>.

Según Roy Mottahedeh, los musulmanes creen que los seres humanos tienen una naturaleza interna que es religiosa, y debido a esto, los musulmanes han creído a lo largo de los años que hay salvación fuera del Islam, aunque algunos dirían que es raro. Ellos creen que los seres humanos pueden descubrir algo de la ley moral examinando esta naturaleza humana interna<sup>676</sup>.

Los musulmanes se ven a sí mismos como el último y más perfecto monoteísmo. La autorrevelación de Dios en Jesús es un concepto que los musulmanes no aceptan y el Corán no es la Biblia, creyendo que el Corán entero es una perfecta e inequívoca revelación de Dios y sólo cuando el Nuevo Testamento relata cosas que Jesús dijo e hizo, hay un gran acuerdo con el Islam sobre los dichos y hechos de Mahoma. Estas son las famosas Hadith, un inmenso cuerpo material, de los que unos diez mil dichos son considerados, en cierto modo, más auténticos que otros quinientos mil, lo que permite construir casi un Islam a la medida de cada uno.

Otro hecho básico es que el Islam no tiene una función sacramental, los Ulemas son personas instruidas, autoridades religiosas, aunque no son sacerdotes. Cada musulmán puede hacer todo lo necesario para salvarse por

---

<sup>675</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>676</sup> *Ibidem*, p. 53.



sí mismo, hecho importante, aunque hay algunos sistemas musulmanes que son ligeramente más jerárquicos que otros, como es el caso de los “Twelver” chiitas, la clase de clérigos que tienen los iraníes, si bien incluso éstos son absolutamente incapaces de mantener el orden entre y dentro del clero<sup>677</sup>.

Los árabes constituyen únicamente una minoría de los musulmanes, doscientos millones de más de un billón, y, por supuesto, un número importante de árabes son cristianos.

Al igual que el judaísmo y el cristianismo, el Islam venera a Abraham como un patriarca de la fe, antepasado del profeta.

Para el año mil, el ulema representa la unidad del Islam y para el final de ese siglo, entorno al año 1095, las escuelas teológicas llamadas madrazas se establecieron gracias a importantes donaciones de carácter piadoso. También para ese año se desarrolló el sufismo, una clase de islam místico que enfatiza el desarrollo espiritual individual. El sufismo es una interpretación extremista del Islam que llegó a convertirse en la forma más importante de difusión del islam a lo largo de Asia Central, India, Indonesia y algún otro lugar más.

La palabra sultán significa “poder” y para el año mil “Míster Poder” comenzó a adoptar el nombre de gobernante, el ulema llegó a decir que “mientras los gobernantes eviten la anarquía serán aceptados”. Hay una línea famosa de al-Ghazali, un gran sufí y escolástico que murió en el año 1111: “Mejor sesenta años de opresión que un solo día de desorden”, de ahí la actitud inmovilista de muchos de los ulemas, aunque ellos exigían ciertas cosas del gobierno, principalmente patronazgo para ellos mismos, que ellos consiguieron, y la defensa de la sociedad islámica contra ataques externos<sup>678</sup>.

En Egipto, la dinastía Mamluk, de origen esclavo, gobernó desde el año 1250 al 1517, durante ese tiempo esta dinastía contribuyó a la expulsión de los últimos cruzados, defendieron a los musulmanes contra la invasión de los mongoles, patrocinaron a los musulmanes doctos/cultos, construyeron las madrazas.

Sus regímenes eran considerados más o menos aceptados en la medida en que ellos permitían a los musulmanes hacer todo lo que ellos necesitaran para su salvación, tales como rezar y ayunar. Había por tanto una especie de comprensión de que el ulema no apoyaría cualquier tipo de regímenes ni tampoco que combatirían un régimen mientras éste le permitiera a los musulmanes hacer las cosas necesarias para su propia salvación.

Correspondientemente, la tradición cultural musulmana está relacionada con la ortopraxis, es decir con el comportamiento como musulmán, como un estándar para quien es musulmán. Hay un verso en el Corán que se traduce, “No digas a

---

<sup>677</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>678</sup> *Ibidem*, p. 57.

nadie que te ofrece paz Tú no eres un creyente.” ”Los musulmanes no llaman a otros no creyentes, únicamente en las circunstancias extraordinarias o extremas tu responsabilizarías / culparías a alguien de no ser musulmán”. De esta forma se podría decir que sí que hubo de hecho una esfera secular en el Islam.

En el siglo séptimo fue fundada una facultad de Derecho por alguien llamado Ahmad Ibn Hanbal, cuyos seguidores son conocidos como Hanbalis. El fundador era muy literal en sus interpretaciones de la escritura y quiso restaurar el Islam a la pureza de la fe tal y como se dilucidaba durante el tiempo del Profeta y de aquellos que estuvieron muy próximos a él durante su vida.

Los seguidores de Hanbal estaban mucho más dispuestos que nadie para llamar a las personas increyentes. Los Hanbalis y sus Facultades de Derecho, que aún era de las pequeñas facultades en el Islam, comenzaron a desarrollar una clase de Islam rigorista que, en manos de algunos de sus intérpretes, rechazaba, interesadamente, incluso la lógica<sup>679</sup>.

A mediados del siglo XIII trajo la invasión de los mongoles y el último califa que era únicamente una sombra, fue asesinado. Se habla de los Cruzados como la mayor ofensa de Occidente pero los mongoles al parecer fueron mucho peor, ya que ellos eran paganos que conquistaron al menos la mitad de los musulmanes de todo el mundo en ese periodo, tenían hábitos extraños como el de no lavarse porque creían que el agua era sagrada y debería ser puesta sobre el cuerpo humano, lo que era profundamente ofensivo para los musulmanes para quienes el lavarse es ritualmente importante<sup>680</sup>.

En el siglo XVIII la prosperidad y el poder europeo superó ostensiblemente al entonces resplandeciente imperio otomano. Los estados musulmanes, aunque aún no rechazaban de forma directa el colonialismo, sabían que estarían rezagados o atrasados respecto a los estados europeos.

Dos cosas sucedieron: una, los musulmanes desarrollaron un ansioso esfuerzo por descubrir el secreto del poder europeo, y, segundo, comenzaron a surgir movimientos que estaban excesivamente preocupados de la pureza del islam.

A mediados del siglo XVIII, Ibn Abd al-Wahhab fundó un riguroso sistema anti-Sufi que llegó a llamarse Wahabismo, movimiento preparado para llamar increyentes a todo aquel que no fuera verdadero monoteísta según su estrechísima definición.

La mayoría de los seguidores de Ibn Abd al-Wahhab no estaban preparados para rechazar a otros musulmanes aunque desde los últimos pensadores rigoristas del siglo XVIII hubo una sucesión de personas que llevaron hasta

---

<sup>679</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>680</sup> *Ibidem*, p. 58.

Osama Bin Laden, quien expandió la idea de que la gente podría ser llamada no musulmán y decirse que todos los gobiernos actuales de los países islámicos podrían declararse no musulmanes.

Parte de esta tendencia tenía que ver con la creación de una élite secular culta que, intensamente religiosa, no cree que el ulema y la tradicional escolástica fueran los verdaderos intérpretes de la escritura. Ellos dicen que “al infierno con ellos, nosotros podemos ir a la escritura y extraer su significado por nosotros mismos. No nos importan los catorce siglos de exégesis.”<sup>681</sup>

Según Jay Tolson, considera que el futuro del islam pertenece a los reformadores, aunque aún ellos no tienen voz ahora, porque muchos de ellos son contenidos por gobiernos autocráticos.

Según Roy Mottahedeh, uno de los movimientos que la mayoría de los wahabistas están en permanente conflicto es el sufismo, corriente que ha constituido una de las grandes fuerzas dentro del mundo del Islam, particularmente en Asia Central, aunque un asombroso número de eruditos occidentales casi lo han marginado.

Deliberadamente o no, ellos han comprado la línea Wahabí propagando y difundiendo la narrativa de que los sufís no son verdaderos musulmanes, sino culpables de la *bid'ah* y de introducir prácticas y creencias no presentes en el verdadero y originario islam.

Tradicionalmente se dice que la idea de la guerra justa empieza con Agustín en el siglo IV y principios del siglo V, aunque en realidad habría que retroceder mucho antes, en las escrituras hebreas, en la tradición romana y en cierto modo en la tradición griega también.

Tomás dice que para que una guerra sea justa es necesario de que se cumplan tres cosas: autoridad soberana, causa justa y recta intención, interpretada ésta última bien en sentido negativo, mala motivación para luchar o bien en sentido positivo, el uso de la fuerza podría contribuir al establecimiento de la paz.

Tras la síntesis proporcionada por Tomas de Aquino, la doctrina experimentó en los dos siglos siguientes un nuevo desarrollo en el que hubo una gran cantidad de incorporaciones no solo desde el lado religioso sino también desde el lado secular.

Se trata del uso de la fuerza, no en términos de autorización religiosa o propósito religioso sino más bien atendiendo a la idea de que la persona que sostiene la autoridad soberana tiene ciertas responsabilidades morales que se establecen en la práctica de los estados y también en la ley natural.

---

<sup>681</sup> *Ibidem*, p. 58.

El derecho al uso de la fuerza procede, por tanto, de la responsabilidad soberana que sirve al bien común para mantener un orden que es justo y pacífico. La completa concepción del uso de la fuerza es simplemente que la fuerza es una de las herramientas disponibles para que alguien investido de autoridad soberana le ayude a cumplir con las responsabilidades de su cargo<sup>682</sup>.

Después de la Edad Media, la tradición fue remodelada, Grotius y antes que él, Francisco de Vitoria y otros españoles, junto con los sucesores Pufendorf y Vattel reelaboraron esta tradición heredada, transformándola en una teoría de derecho internacional y de relaciones internacionales. Y de esta forma se realizó el desarrollo moderno por los filósofos de esta nueva ciencia de leyes de naciones.

La tradición es la misma que existía en el periodo medieval aunque con algunos cambios importantes, como la idea de soberanía que se remodela, primero de forma teórica por Grotius y, posteriormente, en términos de relaciones internacionales por la Paz de Westfalia, extrayéndose una concepción de soberanía más relacionada con la protección del territorio que con la responsabilidad moral del soberano que sirve al bien común dentro de ese territorio.

La implicación de esto para la tradición de la guerra justa cuando se está desarrollando durante este periodo reduce la importancia de la parte del *jus ad bellum* adquiriendo cada vez más un carácter pro forma y se remodela la idea de la autoridad de hacer la guerra como competencia de guerra, es decir, el derecho de hacer la guerra.

En cuanto a la idea de la causa justa, se aleja de las nociones medievales que incluían el castigo del demonio y recuperación de lo que había sido tomado erróneamente así como la defensa del bien público frente al ataque abierto<sup>683</sup>.

En el periodo moderno el foco cada vez se estrecha más en la idea de la defensa contra un ataque armado.

El derecho internacional positivo cuando se modela por el Pacto de París en 1928 y por la Carta de Naciones Unidas en 1945 reconoce el ataque armado como la única razón por la que un estado puede por sí solo alzarse en armas, aunque el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas puede autorizar el uso de la fuerza en respuesta a las amenazas a la paz y seguridad internacional, los estados individuales no tiene el derecho en principio de decidir a utilizar el uso

---

<sup>682</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>683</sup> *Ibidem*, p. 87.

de la fuerza por ninguna razón que no sea que fueran atacados o amenazados por un ataque<sup>684</sup>.

Volviendo a los criterios de guerra justa (*criteria just ad bellum*) establecidos por Tomas de Aquino, y centrándose en los aspectos negativos de la recta intención (evitar las malas intenciones tales como el odio al enemigo, implacable enemistad, ansia de venganza y deseo de dominar. Todos estos términos que tuvieron su origen en Agustín y que Tomas definió como la idea de recta intención con una cita de San Agustín, si bien la idea de guerra justa se ha recuperado en el siglo veinte a la que se han incorporado tres criterios adicionales de prudencia, proporcionalidad, último recurso y esperanza razonable de éxito.

La noción de yihad significa animar, volver a la vida del Profeta. La yihad en el sentido de guerra no es algo que se pueda encontrar en el Corán aunque en la literatura Hadith hay mucho de la idea de la yihad de la espada si bien la tradición formal no empieza entonces sino que más bien se inicia con los juristas durante el periodo que abarca desde la última parte del siglo VIII hasta el siglo X cuando hay esfuerzos por describir las relaciones entre el Dar-al-Islam, “la casa del Islam”, y el Dar-al-Harb, “la casa de la guerra”.

Los juristas vieron al resto del mundo como “la casa de la guerra” porque cuando ellos miraron allí ellos no vieron únicamente una amenaza contra el Dar-al-Islam sino que también vieron elementos del Dar-al-Harb combatiendo continuamente entre ellos mismos, como una esfera del caos en contraste con la esfera del Islam en la que ellos concibieron como una esfera de paz, orden y justicia. De ahí que la tradición formal regrese a los siglos IX y X<sup>685</sup>.

Por tanto hubo un periodo de desarrollo de este concepto, una de las figuras de la idea clásica de yihad fue que la comunidad había de autorizar a una persona para desempeñar los cometidos del Profeta Mahoma, es decir con autoridad para llamar a la yihad.

Para los chiitas esta persona era el imán si bien desde que surge una crisis en la dinastía de los Twelver que ya no hay imanes, para el chiismo contemporáneo no existe ninguna persona que posea la autoridad para llamar a la comunidad islámica a la yihad contra el Dar-al-Harb.

En cuanto a la tradición suní, el heredero del Profeta designado era el califa la crisis también produce una crisis en la que al igual que el chiismo dejan de tener herederos, en este caso de califa.

En cuanto a cuándo sucedió esto hay tres fechas desde las que aproximarse, una, el califato finalizó en el siglo XII cuando los Mongoles conquistaron

---

<sup>684</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>685</sup> *Ibidem*, p. 90.

Bagdad y derrocaron el Califato de Abbasid (La familia de Abbasid fue descendiente de Abbas, tío de Mahoma), otra, en el siglo XVI cuando los turcos conquistaron Egipto y derrocaron al último superviviente de la línea del califato de Abbasid, o la última, 1924, cuando los jóvenes turcos derrocaron al Imperio Otomano.

En cualquier caso, en el periodo contemporáneo ya no hay califato por lo que la posibilidad de guerra justa en el sentido de yihad, guerra colectiva para la comunidad, se evapora aunque lo que perdura es la idea de yihad individual o la yihad de emergencia, idea recogida por el Islam radical, que empezó en la lucha contra el colonialismo en el norte de África en el siglo XIX y que posteriormente continuó en el siglo XX y principios del siglo XXI.

Ahora los musulmanes radicales reclaman no solo una invasión militar sino también la influencia occidental supone una agresión contra el Dar-al-Islam y que ese territorio que una vez perteneció al Dar-al-Islam siempre estará vinculado o pertenecerá al Dar-al-Islam.

De esta forma en cualquier territorio, cualquier clase de gobierno que no sea islámico constituye una agresión contra el Islam y cualquiera que esté involucrado en ese gobierno o presencia es por definición una parte del ejército invasor y puede ser atacado.

Un ejemplo práctico fue la fatwa del Frente Islámico Mundial de 1998 por la que se establecía que el matar a los americanos y a sus aliados, civiles y militares, es un deber individual de todo musulmán que puede hacerlo en cualquier país en cuanto sea posible hacerlo<sup>686</sup>.

Según Gilles Kepel para los islamistas el sistema político adecuado es el estado islámico en el marco del cual se implementa la ley islámica (sharía) derivada del Corán y considera la democracia como un sistema de gobierno cuya soberanía es contradictoria a la soberanía de Dios, por proceder sus leyes del hombre y no de Dios como la sharía<sup>687</sup>.

El movimiento islamista comenzó en la década de los años veinte del siglo XX, una década que vio la abolición del Califato Otomano por Kemal Atatürk y el surgimiento de organizaciones político religiosas en varios países musulmanes, el más conocido fue la sociedad de los Hermanos Musulmanes fundada en Egipto en 1928. Este movimiento que buscaba la instauración de un estado islámico compitió con los movimientos nacionalistas en un contexto para determinar cuál sería el futuro del estado egipcio poscolonial.

Una serie de movimientos socialistas coquetearon con grupos tales como los Hermanos Musulmanes ya que este tipo de grupos gozaban en aquel momento

---

<sup>686</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>687</sup> *Ibidem*, p. 117.



de un número importante de seguidores, particularmente entre las clases medias.

Sin embargo, en los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial, en Egipto y en algunos otros países vecinos, regímenes que se caracterizaban por una mezcla de socialismo y nacionalismo se convirtieron en islamistas. Llegados de Egipto, Siria y algún otro lugar, los islamistas terminaron en Arabia Saudí, mezclándose con el wahabismo, la rama local del Islam que era y es altamente conservador pero que no tenía hasta entonces ningún interés en exportar sus visiones. De hecho, los británicos habían colocado en el poder a los wahabíes a sus aliados, la Casa de Saud, a mediados de los años veinte porque ellos pensaban que representaban un tipo acomodado de Islam. La política británica de apoyo fue continuada por los Estados Unidos después de 1945 cuando se convirtió en la mayor potencia exterior en la región.

Durante décadas, hasta mediados de los años setenta, los movimientos islamistas no eran poderosos y en el contexto de la Guerra Fría, estos parecían prooccidentales debido a su posición anti comunista, mientras que los gobiernos occidentales pensaban que podían servir como un bastión útil contra la influencia soviética en Egipto, Siria, el Sur de Yemen e Irak.

La década de los setenta se convirtió en una década decisiva porque experimentó la llegada de la primera generación de Oriente Medio que no llegó a conocer el colonialismo, generación que coincidió con una enorme explosión demográfica. El alza demográfica resultante en el campo condujo a grandes masas de población a abandonar el campo y a trasladarse a las afueras de las grandes ciudades, transformando lo que durante siglos habían sido sociedades mayoritariamente rurales a sociedades abrumadoramente urbanas en solo unos pocos años.

Desde la década de los años setenta, el principal actor demográfico en la región ha sido el del hombre joven y pobre de los barrios urbanos que no está conforme con las cosas como son, y reclama que las reglas y leyes establecidas por sus gobiernos se corresponden con una lucha de poder anticolonial originada antes de que ellos nacieran<sup>688</sup>.

Este descontento de esta población joven urbana podría apoyar la búsqueda de un estado islámico porque ellos favorecen cualquier clase de levantamiento social que les ofrece una oportunidad de reconocimiento, respeto, educación, trabajo, alojamiento decente y otros bienes básicos. Junto a esta gran masa de población joven descontenta se encuentra otro componente, las piadosas clases medias, pequeños empresarios o profesionales modestamente exitosos que también se sentían apartados de las actuales estructuras de poder y, con ello, truncadas sus aspiraciones de mejora política y económica.

---

<sup>688</sup> *Ibidem*, p. 118.

A estos dos grupos, según Gilles Kepel, se añade un tercero, la inteligencia islamista, que proporciona los eslóganes para la movilización y sabe cómo utilizar el lenguaje del Islam para reunir a los otros dos grupos. La inteligencia islamista también conoce cómo llamar al enemigo que no son únicamente aquellos que actualmente se encuentran en el poder sino también el secularismo y la forma secular de pensar<sup>689</sup>.

Según Caryle Murphy, el Islam se encuentra en una crisis de teología, una crisis que empezó hace unos cien años. Un pensador muy influyente de Egipto llamado Mohamed Abdou percibió que el Islam tendría que reformarse si los musulmanes desean tener tanto éxito como los europeos.

Este proceso de reforma, según ese pensador, se encuentra en marcha aunque la guerra contra el terrorismo parece dar más visibilidad y protagonismo a las voces radicales de Oriente Medio que viene a eclipsar una postura moderada del Islam que es mayoritaria.

En este sentido, el autor sostiene que para que el terrorismo islámico llegue a su fin han de producirse previamente dos cosas, primero que se produzca un cambio en la política norteamericana más receptiva a la visión del mundo musulmán y segundo que se acabe con la actual crisis teológica del islam.

Un aspecto que destaca tanto Caryle Murphy como Gille es la importancia que jugará la reforma educativa en todo este proceso para superar el estancamiento y pérdida del mundo árabe<sup>690</sup>.

Philip Jenkins señala que cuando África experimentó una ola de democratización a principios de los años noventa, grupos religiosos y particularmente la Iglesia católica jugó un importante papel<sup>691</sup>.

La mayoría de los intensos conflictos religiosos actualmente se producen en países con mayor población en el siglo XXI. Nigeria es el mayor país de África con 130 millones de personas y aún sigue creciendo a un ritmo vertiginoso, incluso teniendo en cuenta las muertes ocasionadas por el SIDA.

Se trata de una sociedad intensamente dividida con aproximadamente un número igual de musulmanes que de cristianos además de una minoría animista que ronda el diez por ciento. El nivel de violencia y la polarización es alta, y tiene petróleo en grandes cantidades.

Según Philip, para el año 2050 veinte de los veinticinco países más poblados del mundo serán predominantemente cristianos, predominantemente musulmanes o una mezcla de ambos. La lista de graves problemas potenciales

---

<sup>689</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>690</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>691</sup> *Ibidem*, p. 144.

empieza por los países que tienen una minoría de cristianos (sobre el diez por ciento) tales como Egipto, Indonesia y Sudán. A estos países se añadirían países cristianos que tienen una importante minoría musulmana tales como Gongo-Kinshasa, Filipinas, Uganda y Alemania. Finalmente, hay países con mucha población cristiana y musulmana pero que ninguno de ellos constituye una fuerte mayoría tales como Etiopía, Tanzania y Nigeria<sup>692</sup>.

Una de las fuerzas que acaban con cualquier esperanza de convivencia religiosa en el Islam es la homogeneización del Islam bajo la influencia de ideas wahabitas respaldadas por Arabia Saudí y otros estados petrolíferos del Golfo. Para poner un ejemplo hace un tiempo las mezquitas de Malasia miraban hacia Malay y las mezquitas de Indonesia hacia Sumatran o Javanese, ahora todas ellas miran hacia Arabia Saudí porque han sido construidas con dinero procedente de ese país. Además este está subvencionando con su dinero campañas para el establecimiento de la sharía y la creación de estados islámicos.

El intento que hay detrás de tal estado es llamar a todas las personas dentro de sus fronteras a una conversión al Islam.

La influencia del Estado del Golfo y también el dinero de Libia puede verse en África. Cuando Idi Amin asumió el poder en Uganda, Muammar Gaddafi le envió una espada como signo que debería librar a Uganda de los cristianos. Hace veinte años los musulmanes de Gana eran plácidos ahora el país tiene legiones de personas que ha estado en la Meca y centros islámicos que orquestan las demandas por la sharía. Cada vez más, la situación de los cristianos en países con grandes poblaciones musulmanas se está pareciendo a aquella situación de los judíos de la vieja Europa<sup>693</sup>.

Para que exista una guerra primero tienen que existir grupos humanos diferenciados, partes organizadas (por eso no se puede hablar con propiedad de guerras hasta el Neolítico). Después, estos grupos tienen que ponerse en relación. Y es que, la guerra es por encima de todo una forma de relación. Entre quienes no hay relación, no hay guerra.

Los elementos que han permitido la separación entre grupos humanos han sido los cleavages; etnia, lengua, religión y cultura. A ellos se añaden las instituciones creadas por los propios hombres y con sus intereses particulares, los Estados. Parece haberse producido un retorno de la sacralidad a sus fuentes abandonando espacios que no le eran realmente propios como la nación.

Las culturas presentan un sistema de valores completo, único, cerrado, una forma de ver el mundo, que no es constante en el tiempo sino que varía en

---

<sup>692</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>693</sup> *Ibidem*, p. 146.

cada época. Entiéndase, los valores prácticamente son los mismos, sin grandes modificaciones lo que varía en cada una de las culturas es su ordenación.

El etnocentrismo presenta lo propio como natural y lógico, transparente al usuario, mientras lo ajeno resulta extraño, extravagante, cuando no una agresión. Y no viene mal recordar que negarse a pertenecer a un grupo, rechazar sus propuestas, rechazar tener como referencia su conjunto de normas y de conocimientos comunes, es rehusar su cultura y esta repulsa es una manifestación de la mayor violencia.

Para un occidental en el siglo XXI, el eje de referencia en los juicios es el individuo y el primero de los valores a considerar es la libertad y luego el resto (justicia, igualdad, etc.) con unas pequeñas variaciones entre subculturas y países. Además el occidental es un racional cartesiano cuyo desarrollo ha sido cultivado desde la duda.

En cambio para un musulmán el centro es la comunidad y el primero de los valores a considerar es la justicia y luego el resto. No hay nada irracional en ello sino una diferente elección de las prioridades, por lo demás legítima y coherente, con ello obtiene todas las respuestas precisas para interpretar el mundo y resolver los problemas de la vida cotidiana.

En el catolicismo que cuenta con jerarquía y unidad de doctrina, está perfectamente claro quién es católico mientras que en el islam esto es más confuso al no haber jerarquía, con sus matices en el chiismo ni tampoco unidad de doctrina, dando lugar a una realidad no monolítica y a una diversidad de interpretaciones del islam, o lo que es lo mismo a muchos islam.

#### **4.1. Religión y Violencia**

La religión es ambivalente, es capaz de movilizar a millones de personas para oponerse a regímenes autoritarios, inaugurar transiciones democráticas, apoyar los derechos humanos y aliviar el sufrimiento humano, por lo que la religión no es en sí misma peligrosa, es más, la religión puede bajo correctas circunstancias servir como una alternativa preparada para otras formas de identificación, un recurso de poder político, y una clave a la autoridad entre una comunidad de creyentes.

A veces, la ambivalencia de la religión permite a actores políticos utilizarla como una fuerza de legitimación cuando pretende llevar a cabo campañas de agresión<sup>694</sup>.

---

<sup>694</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, p. 127.

Con el incremento de la globalización y la democratización más poblaciones están demandando una mayor voz de gobernanza que incluye un deseo de tener un mayor papel público para la religión.

La expansión de la democracia ha mejorado el alcance de los movimientos políticos con base religiosa, muchos de los cuales han emergido de procesos democráticos con una gran cantidad de legitimidad y organización que son capaces de desafiar los actuales órdenes políticos.

La democracia ha dado de ese modo voz a los actores e instituciones religiosas y han llevado a exigir una mayor representación política de la religión en la esfera pública.

El mundo moderno ha demostrado marcadamente la hospitalidad de la presencia pública de la creencia religiosa, de hecho, el periodo en el que la modernización política y económica ha sido más intensa ha sido testigo de un resurgimiento en la práctica religiosa y de una intensificación de la fe religiosa en todo el mundo.

Las mayores religiones del mundo se han expandido a un índice que excede el crecimiento de la población global<sup>695</sup>.

El crecimiento religioso ha desafiado el secularismo en no pocas partes debido a la expansión global de la libertad y la democracia.

Las estadísticas muestran que las sociedades musulmanas y las ideas basadas en el islam son factores claves en el terrorismo contemporáneo y la guerra civil, tal y como posteriormente se verá cuando se aborde el estudio de Toft.

Mientras que la religión en general se ha convertido cada vez más en un factor en la guerra civil, tales conflictos también involucran al islam más que otras creencias; entre las guerras civiles ocurridas entre 1940 y 2010, por ejemplo, el Islam fue un factor en más de las tres cuartas partes de las guerras (36 guerras o el 82%).

Para proporcionar una comparación, la cristiandad estuvo implicada en el 52% de esos casos (23 guerras) y el hinduismo fue parte de la dinámica en el 16% de tales casos (7 guerras)<sup>696</sup>.

Entre las guerras civiles como un colectivo, un conflicto es más probable de que se convierta en una guerra civil religiosa si los actores se identifican con el islam que con otra tradición religiosa<sup>697</sup>.

---

<sup>695</sup> The World Values Survey que cubre el 85% de la población mundial, confirma la vitalidad del crecimiento de la religión.

<sup>696</sup> Mónica Duffy TOFT, *Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War*, International Security 31:4, Spring 2007, pp. 97-131, 113.

Según el autor tres factores pueden ayudar a explicar por qué el Islam ha jugado un mayor papel en las guerras civiles religiosas respecto a otras confesiones religiosas.

El primer factor es histórico, la coincidencia de la emergencia del sistema estatal y el subsiguiente desarrollo de un sistema internacional que hizo de los estados industrializados la forma más letal de asociación política.

El segundo factor es geográfico, la localización de los lugares santos y las reservas de petróleo, significativamente, hasta recientemente, el petróleo como un recurso estratégico estuvo estrechamente identificado con la península arábiga.

El tercer factor es estructural, un componente del islam conocido como yihad que ha sido interpretado y practicado desde tiempos antiguos<sup>698</sup>.

Hacia el final del siglo diecinueve y a lo largo de las dos guerras mundiales, los estados industriales avanzados occidentales, con sus gobiernos seculares y con una tecnología mortal altamente desarrollada, llegó a entrar cada vez más (y cada vez más violenta) en contacto con Oriente Medio<sup>699</sup>.

A ello le sigue una dependencia cada vez mayor de occidente hacia el petróleo y una creciente antipatía entre judíos, musulmanes, árabes y persas tras la Segunda Guerra Mundial, factor de debilidad estratégica de occidente y de animadversión interreligiosa que combinados contribuye a incrementar la posibilidad de conflicto en esta región. Este aspecto dadas las características ideológicas del islam en donde política y fe conforman una única realidad ha contribuido y seguirá contribuyendo a que esta religión desempeñe un papel desproporcionadamente mayor que otras religiones en los conflictos recientes y actuales.

Además la violencia de una clase de islamismo se incubó en Afganistán cuando, a lo largo de los años ochenta, aquellos que se opusieron al régimen soviético percibieron lo externo como una clase de yihad orientada a la agresión (en oposición a la clase interna que se centra en la lucha personal) como una arma oportuna.

Se llamó a la batalla, y miles de jóvenes musulmanes que viajaron de todas partes del mundo para defender el islam asesinando a las tropas soviéticas y sus aliados locales. Este esfuerzo se caracterizó de esa forma por un sentido de obligación religiosa combinado con una gran subvención económica y la provisión de armas que fueron canalizadas a través de las fronteras

---

<sup>697</sup> *Ibidem*, p.97.

<sup>698</sup> *Ibidem*, pp. 107-112.

<sup>699</sup> Thomas HEGGHAMMER, *Introduction: Abdallah Azzam, Imam of Jihad in Al Qaeda in Its Own Words*, Gilles KEPEL and Jean-Pierre MILELLI (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2008, pp. 81-101.



extremadamente porosas de Afganistán, lo que dificultó que la Unión Soviética pudiera alcanzar sus objetivos políticos a un coste aceptable.

Aunque los analistas occidentales vieron en esa victoria contra los soviéticos la utilización decisiva de la alta tecnología, especialmente los misiles tierra-aire de origen norteamericano, para los clérigos más conservadores del islam y para muchos musulmanes el aspecto de la yihad externa fue el responsable de la derrota de un estado cristiano industrial, desarrollado y con capacidad nuclear<sup>700</sup>.

Esto responde porqué, desde el final de la guerra Fría, la yihad externa se ha convertido en una opción de legitimidad para la mayoría de clérigos conservadores del islam y viene a explicar al mismo tiempo que sea este término de yihad, en su aspecto externo, el que sea más usado tanto en occidente como en el mundo islámico<sup>701</sup>.

En general, la motivación religiosa es responsable de la mayor proporción de ataques terroristas perpetrados desde 1998 a 2004, de los cuales el 98% implicaron a ideas islámicas como una causa para la violencia<sup>702</sup>.

Una revisión de las guerras civiles a través de las décadas desde 1940 al 2010 revela un incremento en la proporción de las guerras civiles con religión como un rasgo de la lucha. Desde los años cuarenta a los años cincuenta, la cifra se elevó desde el 19% al 30%, la década de los sesenta presenció una reducción al 22% aunque la cifra volvió a crecer en la década de los setenta al 36% y continuó creciendo en los años ochenta al 41% y en la década de los noventa al 45%. Las guerras civiles religiosas también constituyen un desproporcionado número de guerras en curso desde el 2010. Hubo diecisiete guerras en curso a partir del 2010 de las que ocho (o el 50%) tuvieron una dimensión religiosa<sup>703</sup>.

La mayoría de las guerras civiles religiosas tuvieron lugar en cuatro regiones, Asia y el Pacífico, Oriente Medio, Europa y África. Desde 1940 a 2010, América Latina y Norte América no han experimentado guerras civiles de base religiosa. Asia y el Pacífico experimentó veinte guerras civiles (45% fueron de base

---

<sup>700</sup> Jarret BRACHMAN and William F. McCANTS, *Stealing al-Qa'ida's Playbook*, Studies in Conflict and Terrorism 29:4, June 2006, pp. 309-321.

<sup>701</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, pp. 134-135.

<sup>702</sup> Global Terrorism Database 2 (GTD2) indica que la ideología islámica fue un factor en el 98,1% (972 de 991) de los incidentes terroristas llevados a cabo por personas clasificadas como religiosa desde 1998 a 2004. Ver “*Global Terrorism Database*”, National Consortium for the study of Terrorism and Responses to Terrorism (START), University of Maryland and US. Department of Homeland Security, [www.start.umd.edu/data/gtd/](http://www.start.umd.edu/data/gtd/).

<sup>703</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, pp. 136-137.

religiosa) mientras que las regiones de Oriente Medio, África y Europa experimentaron ocho guerras cada una.

Del total de las 44 guerras civiles religiosas desde 1940 al 2010, únicamente 24 estados fueron responsables de ellas, tres estados experimentaron tres o más guerras. La India experimentó seis, seguido de Indonesia y Yugoslavia con tres cada una. Además once estados experimentaron dos de las cuarenta y cuatro guerras civiles religiosas y las diez guerras restantes ocurrieron dentro de otros estados<sup>704</sup>.

Una revisión de la relación de la religión con la violencia a través de las guerras civiles revela que el Islam es el más implicado en las guerras intrarreligiosas y tanto el islam como el cristianismo dominan la distribución de las guerras civiles interreligiosas.

Hubo doce guerras interreligiosas desde 1940 al 2010, el Islam estuvo implicado en once de éstas (un sorprendente 90%).

De estos doce casos, seis implicaron fundamentalistas religiosos que vieron derrocar a un estado secular (por ejemplo Afganistán). El resto implicaron movimientos de autodeterminación (por ejemplo en Indonesia) o violencia comunal (por ejemplo en Nigeria). Las guerras interreligiosas constituyeron el resto de los treinta y dos casos (73%)<sup>705</sup>.

De las guerras civiles interreligiosas, el Islam estaba de nuevo bien representado aunque también estuvo el cristianismo. El islam estuvo implicado en veintiséis de estas guerras (83%) y el cristianismo estuvo en veintiuno (66%). Además el emparejamiento religioso Islam y cristianismo fue cada vez más frecuente.

Sin embargo, significativamente, dos veces más emergieron guerras cuando el cristianismo era la religión dominante del estado mientras que la guerra estalló en trece casos en donde el cristianismo era la religión dominada, en seis en donde el islam era el dominante y seis donde el hinduismo era el dominante. El resto de guerras interreligiosas implicaron al budismo (seis casos), al taoísmo (dos casos) y el judaísmo (un caso)<sup>706</sup>.

Tres hechos importantes sobre las guerras civiles emergen de este análisis, primer, las guerras civiles religiosas constituyeron más de un tercio de todas las guerras ocurridas entre 1940 y el 2010, y hay pocos indicios de que esta tendencia disminuya a corto plazo. Segundo, el incremento en la proporción de guerras civiles con un tinte religioso ocurrió primero en la década de los setenta

---

<sup>704</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>705</sup> Jonathan FOX, *Religion, Civilization and Civil War: 1945 through the Millenium* (Lanham, MD: Lexington, 2005), pp. 59-67.

<sup>706</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, p. 138.

y continuó en los años ochenta. Tercero, entre las principales religiones del mundo, el islam estuvo implicado en algo más del ochenta por ciento de todas estas guerras civiles<sup>707</sup>.

El índice del terrorismo, también se ha incrementado constantemente desde 1970, con un marcado incremento tras los atentados del once de septiembre del 2001. El uso de misiones suicidas ha escalado recientemente, también, especialmente desde el 2005<sup>708</sup>. Además las estadísticas demuestran que los ataques suicidas por parte de grupos seculares ha caído mientras que se ha *incrementado* el de los grupos religiosos<sup>709</sup>.

Desde 1968 mientras el 62% de las organizaciones terroristas finalizaron su actividad, únicamente el 32% de las organizaciones terroristas religiosas han llegado a su fin. En cuanto a los tipos de terminación, los grupos terroristas religiosos son los únicos en que tal organización alcanzó su victoria desde 1968. Un estudio elaborado por RAND Corporation revela que entre los 648 grupos terroristas de su Base de Datos, el siete por ciento finalizó su actividad mediante el uso de la fuerza militar, el diez por ciento finalizó con victoria, alcanzado sus objetivos, el cuarenta por ciento finalizó por medios policiales y el cuarenta y tres por ciento finalizó a través de procesos políticos<sup>710</sup>.

De los 648 grupos, el cuarenta y uno por ciento han finalizado su actividad, el treinta y ocho por ciento se mantiene activo y el veintiuno por ciento finalizó debido a que sus miembros se unieron a otras organizaciones terroristas<sup>711</sup>. En cuanto a los cuarenta y cinco grupos terroristas que han finalizado su actividad, veintiséis (o el 58%) se dividieron en otros, trece (o el 28,9%) sucumbió a los esfuerzos policiales, tres (o el 6,7%) cayó por la fuerza militar, y tres (el 6,7%) se trasladaron a la actividad política<sup>712</sup>.

Henne señala la ideología como un modo de interpretación, la religión debe ser considerada como un factor en la ecuación pero únicamente a través de una organización ideológica que considera la doctrina junto al contexto. Según él, el vínculo entre la ideología religiosa y la letalidad existe independientemente tanto de la religión en cuestión como de los factores socioeconómicos<sup>713</sup>.

---

<sup>707</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>708</sup> “Global Terrorism Database”, National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START), University of Maryland and US Department of Homeland Security, [www.start.umd.edu/data/gtd/](http://www.start.umd.edu/data/gtd/).

<sup>709</sup> Assaf MOGHADAM, *Suicide Terrorism, Occupation and the Globalization of Martyrdom: A Critique of Dying to Win*, *Studies in Conflict and Terrorism* 29:8, May 2006, pp.707-729.

<sup>710</sup> Seth G. JONES and Martin C. LIBICKI, *How Terrorist Groups End: Lessons for Countering al Qaeda*, Pittsburgh, PA: RAND, 2008, p. 36.

<sup>711</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>712</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>713</sup> Peter S.HENNE, *The Ancient Fire: Religion and Suicide Terrorism*, PhD Candidate, Government Department, Georgetown University, 2009, p. 6.

Otro ensayo de Assaf Moghadam muestra una importante correlación entre un incremento de los ataques suicidas, un incremento de las muertes y heridos causados por tales ataques y un incremento en el número de misiones suicidas motivadas por la ideología salafista-yihadista. Estas cifras han ido aumentando constantemente desde 1981, con un mayor pico desde 2001. Este autor también muestra que las misiones suicidas yihadistas-salafistas se elevó fuertemente desde 2001 a 2007, seguido únicamente a distancia en el número de misiones que estuvieron motivadas por otras ideologías.

De todo esto, se pueden destacar tres puntos clave, primero, el terrorismo religioso se ha intensificado en los últimos años, con un marcado incremento en el número de misiones suicidas motivadas por cuestiones religiosas. Segundo, la ideología islámica aparece en un número desproporcionadamente alto de incidentes terroristas religiosos. Y tercero, el terrorismo religioso tiende a ser más letal que el terrorismo inspirado por otros factores<sup>714</sup>.

Por tanto, la religión, partiendo de un simple análisis objetivo y estadístico de los datos anteriormente mencionados, no solamente contribuye a una sorprendente proporción de las guerras civiles e incidentes de terrorismo sino que también convierte dicha violencia en más mortífera y es más difícil de erradicar. Además la ideología islámica aparece como un factor motivante en tal violencia mucho más frecuente que otras tradiciones religiosas.

No solamente la religión sino también los factores políticos y socioeconómicos contribuyen a la decisión de la violencia<sup>715</sup>, no hay que olvidar el proceso de expansión religiosa del propio islam en el que su proselitismo religioso se fue realizando a caballo de sus motivaciones económicas y luego políticas.

La religión podría aportar una alternativa a la justicia transnacional, esfuerzos dirigidos a las injusticias en un periodo anterior a la guerra civil, genocidio, o dictadura, si a través de juicios, comisiones de verdad, reparaciones, apologías, perdón o la construcción de monumentos y memoriales.

En este sentido, la religión podría desempeñar un papel alternativo al paradigma de los derechos humanos liberales que ha dominado la justicia transnacional, con su acento en la responsabilidad, el castigo, los derechos y el imperio de la ley.

Esa alternativa es la reconciliación que no rechaza los derechos o incluso el necesario castigo pero combina estos con un mayor abanico de prácticas restauradoras, incluida la apología, perdón, reparaciones, reconocimiento y los esfuerzos de la sociedad civil para cicatrizar.

---

<sup>714</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, pp. 141-142.

<sup>715</sup> *Ibidem*, p. 142.

Lo religioso ha modelado y dirigido tales prácticas no solo en Guatemala, Sudáfrica y Timor Oriental sino también en Chile, Brasil, El Salvador, Irak, Irlanda del Norte, Alemania, Sierra Leona y algún lugar más. Pero lo religioso no son ni reconciliadores ni incluso en todas partes influyentes<sup>716</sup>.

Actualmente, lo religioso ha vinculado la reconciliación con amnistía o reducciones en el castigo. Tutu, por ejemplo, defendió la amnistía condicional de Sudáfrica a una Comisión de Reconciliación y de Verdad no únicamente como una alternativa pragmática a la guerra civil.

La Reconciliación es ideal principal, entendida como la restauración de una relación rota respecto a un estado de relación correcta. Para el paradigma liberal de los derechos humanos, relación correcta significa que los ciudadanos vienen a respetar y a reconocer las capacidades deliberativas y derechos humanos del otro.

Los conceptos religiosos pueden muy bien aceptar estas dimensiones de la relación correcta, pero ellos imaginan una restauración más completa, implicando la apología, el perdón, el reconocimiento empático del sufrimiento y la transformación de la enemistad entre ambos grupos o individuos.

Estas restauraciones son intrínsecamente importantes, incrementando el florecimiento humano en sí mismo, aunque también para transformar, diluir y algunas veces convertir las emociones en odio, resentimiento y venganza que frustra los órdenes políticos justos y estables, por generaciones, como ha sido el caso en Bosnia, Irlanda del Norte y Ruanda<sup>717</sup>.

Los argumentos liberales sobre la justicia transnacional confía en una razón, generalmente, de tipo utilitarista o kantiano mientras que las razones religiosas para la reconciliación al menos respecto a las tradiciones abrahámicas derivan de relaciones horizontales dentro de las comunidades políticas de la relación vertical que Dios forja con la humanidad<sup>718</sup>.

La influencia de los actores religiosos en el proceso de reconciliación depende de dos factores, el primero de su teología política, su cuerpo doctrinal de justicia y autoridad política y segundo factor es el que los sociólogos contemporáneos de religión han descrito con cierto detalle, la diferenciación o autonomía institucional del estado.

Aquellos actores religiosos que influyeron fuertemente en la justicia transnacional disfrutaron de autonomía de sus respectivos estados durante el

---

<sup>716</sup> *Ibidem*, pp. 149-150.

<sup>717</sup> Roger D. PETERSON, *Understanding Ethnic Violence: Fear, Hatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>718</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, p. 152.

periodo de guerra o autoritarismo y mantuvieron su autonomía durante el periodo de transición.

Muchos de ellos preservaron esta autonomía únicamente rechazando a los estados depredadores y manteniendo para ellos lo que George Weigel ha llamado una esfera de extraterritorialidad moral, en la que ellos podrían deliberar y aconsejar aunque siempre de forma arriesgada.

Durante la transición hacia la paz, la democracia, o ambos, su autonomía les confirió una autoridad moral para modelar su aproximación del estado a la justicia transnacional. Los actores religiosos que influyeron en la justicia transnacional de las instituciones gubernamentales sostuvieron tanto una teología política de reconciliación como autonomía institucional<sup>719</sup>.

Este es el caso, por ejemplo de la Iglesia Católica de Guatemala, durante los años ochenta durante la guerra civil, el de Chile y Brasil, cuyas iglesias dirigieron investigaciones respecto a las injusticias cometidas durante sus regímenes militares, o el de las iglesias de Sudáfrica que desempeñaron esa función al haber sostenido determinada resistencia al estado del apartheid.

También las guerras civiles que siguieron en Sierra Leona, Timor Oriental y Perú, los líderes religiosos y sus comunidades contribuyeron fuertemente a robustecer las comisiones de verdad. Otro ejemplo aunque un modelo algo más complejo se puede encontrar en el proceso de pos unificación de Alemania en el que los pastores protestantes que habían sido disidentes con el gobierno comunista de la Alemania Oriental fueron influyentes en las medidas adoptadas para ocuparse del pasado a menudo utilizando el lenguaje de reconciliación mientras que la jerarquía protestante nacional que había mantenido una relación de complicidad estado mucho más lejos de complicidad más estrecha con el régimen jugó poco papel en esas medidas<sup>720</sup>.

Por el contrario en otros lugares igualmente azotados de injusticia y atrocidad, los actores religiosos aceptaron la tiranía, la guerra civil y el genocidio y fueron impotentes en el proceso de reconstrucción, ejerciendo poca influencia sobre las instituciones para la justicia transnacional.

La mayoría de estos actores estuvieron integrados dentro del propio estado, es decir, ellos carecían de autonomía institucional durante el tiempo de

---

<sup>719</sup> *Ibidem*, 2012, p. 154.

<sup>720</sup> Beth DOUGHERTY, *Searching for Answers: Sierra Leona's Truth and Reconciliation Commission*, *African Studies Quarterly* 8:1, 2004; Jeffrey KLAIBER, *Peru's Truth Commission and the Churches*, *Bulletin of Missionary Research* 28:4, 2004; Arnold S. Kohen, *The Catholic Church and the Independence of East Timor*, in *Bitter Flowers, Sweet Flowers: East Timor, Indonesia and the World Community*, ed. Richard Tanter, Mark Selden and Stephen R. Shalom, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2001; A. James McADAMS, *The Double Demands of Reconciliation: The Case of Unified Germany*, in *The Politics of Past Evil*, pp. 127-149; and McADAMS, *Judging the Past in Unified Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 23-54.



autoritarismo o guerra civil, no desarrollaron ninguna teología de reconciliación o ambos.

Este es el caso del genocidio de Ruanda de 1994, en el que murieron unas ochocientas mil personas, en el que las iglesias católicas, anglicanas y presbiterianas ejercieron poca influencia en los tribunales internacionales, en los juicios nacionales o en los propios locales denominados gacaca.

Durante el propio genocidio, las jerarquías de estas iglesias mantuvieron una actitud ampliamente de silencio hacia las muertes mientras algunos clérigos incluso llegaron a participar en ellos, desnudando de ese modo a las iglesias de su autoridad moral.

Detrás de esta debilidad yacía una estrecha integración entre estas iglesias y el estado de Ruanda, volviéndose a la época colonial, así como una teología política dominante que insistía en la salvación individual en el coste del cambio social, los derechos humanos o la reconciliación social<sup>721</sup>.

Lo mismo sucedió con la iglesia católica de Argentina, las iglesias protestantes y católicas de la República Checa o en la guerra civil de desintegración de la República de Yugoslavia<sup>722</sup>.

Hay cada vez más conciencia de que la religión juega un papel importante en muchos conflictos en todo el mundo. Pero ¿por qué es que la religión tiene un tema central en algunas guerras civiles, pero no en todas<sup>723</sup>? La investigación científica ofrece algunos modelos explicativos para responder a esta pregunta.

Esta pregunta es importante porque las guerras civiles religiosas son costosas y a corto o a largo plazo tienen más probabilidades de afectar a la estabilidad regional e incluso internacional. Toft sostiene que es más probable que la religión se convierta en actor central en las guerras civiles cuando los líderes amenazados deseen incrementar sus posibilidades de supervivencia invocando la religión<sup>724</sup>.

Según Toft, se ha demostrado que la religión ha desempeñado un papel cada vez más importante en las guerras civiles en general, y que entre las religiones del mundo, el Islam ha llegado a desempeñar un papel desproporcionado, de hecho, más del 80 por ciento de las guerras civiles religiosas involucran al Islam. Las explicaciones de Monica Toft sobre esta cuestión se centran en el desarrollo subsiguiente de un sistema industrial y en el momento de la aparición del "estado". El Islam nunca ha ganado valor para separar la fe del gobierno.

---

<sup>721</sup> KLAIBER, *The Church, Dictatorship and Democracy*, pp. 75-91.

<sup>722</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, p. 156.

<sup>723</sup> Monica Duffy TOFT, *Religion, Civil War and International Order*, Paper, 2006-03, July 2006, p.2.

<sup>724</sup> *Ibidem*, p. 3.

El "sistema estatal" occidental es el resultado del Tratado de Westfalia en 1648 después de treinta años de guerra religiosa y el comienzo de la era de un sistema cada vez más secularizado de un gobierno. Sin embargo, el Islam no conoce el principio de soberanía estatal, el sistema del califato de la Umma islámica es el único que reconoce.

Argumento que para entender el papel de la religión en las guerras civiles y del islam en particular se necesita entender, según Toft, cómo las elites atraen y mantienen apoyo y legitimidad y que en su visión, éstas se encuentran en las particularidades que apelan al islam a la violencia tanto históricas como en los propios escritos religiosos mientras que el Occidente mayoritariamente cristiano ha rechazado la idea de que la violencia en nombre de la religión pueda tener una utilidad positiva.

Este argumento, no sólo explica, según Toft, por qué el Islam resuena de forma importante dentro de las fronteras de los propios Estados sino también por qué tiene atractivo transnacional y por consiguiente, es más proclive relativamente a involucrarse en guerras civiles.

La industrialización occidental y el colonialismo habían exportado el concepto de nacionalismo y legitimidad estatal. El establecimiento de un Estado judío en el territorio predominantemente poblado por árabes y musulmanes llevó a Occidente a convertirse en una fuerza involuntaria para unificar el Islam.

Además, los lugares sagrados del Islam se encuentran en una región con las mayores reservas de petróleo que junto con la importancia del petróleo, recurso estratégico y geopolítico, para las economías industrializadas trasladó a Oriente Medio al centro de la competencia en donde concurren muchos intereses a nivel global.

El nacionalismo árabe y el fundamentalismo islámico recibieron intensificación tras la fundación de Israel en 1948 y están vinculados a las crecientes antipatías entre judíos, árabes e iraníes después de la Segunda Guerra Mundial. Los conflictos en esta región serían más probables, debido al papel desproporcionadamente alto del Islam.

Según Toft, existe un modelo que enfatiza la naturaleza de la religión misma, pues dentro de la abundancia de religiones en todo el mundo, cada una presenta un sistema de valores o conjunto de creencias y prácticas de una sociedad o un país que los distingue de otros sistemas como la actividad política y económica lo que hace que la religión sea un concepto complejo y enrevesado<sup>725</sup>.

---

<sup>725</sup> *Ibidem*, p. 6.

Según Scott Thomas<sup>726</sup> estas disimilitudes o diferencias en las ideas religiosas pueden mantener el potencial de conflicto o hacer que los conflictos existentes sean más persistentes al tiempo que reseña que la religión tiende a ser con frecuencia intransigente, definiendo lo que es bueno o malo y creando una verdad absoluta y universal.

Un modelo diferente acentúa la politización de la religión debido a la globalización. La globalización crea una cultura global basada en la modernidad occidental que incluye la industrialización, el capitalismo y la urbanización pero también estas religiones transformadas y fragmentadas en comunidades religiosas históricas en occidente, ahora, a través de la globalización, también están transformando el mundo en desarrollo. Scott Thomas<sup>727</sup> detalla que "desde esta perspectiva, se argumenta que el resurgimiento global de la religión es más sobre el aumento del poder político de las comunidades marginadas en lugar de llevar la" religión "a la política".

De 1940 a 2000 hubo 42 guerras civiles religiosas que a lo largo de las décadas se aprecia un incremento en la proporción de guerras religiosas, concretamente, entre los años cuarenta y cincuenta, la cifra aumentó del 19 al 29 por ciento, si bien durante la década de los años sesenta se experimentó un ligero descenso a 21 por ciento, en las décadas posteriores volvió a experimentarse un incremento al 36 por ciento en la década de los setenta, un incremento al 39 por ciento en los años ochenta y un 43 por ciento en la década de los noventa.

La religión era central en 25 de éstos y periférica en 17. Según Toft, la diferenciación entre el papel central o periférico que una religión podría desempeñar dentro de un conflicto dependía si por lo que se luchaba era para imponer al final del mismo por parte de un estado o una región determinada un Sistema de gobierno conforme a una tradición religiosa específica, como en los casos de Afganistán, Chad y Sudán (papel central) o, por el contrario, si los combatientes se identificaban con una determinada tradición religiosa ésta no constituía objeto de discordia alguno (papel periférico) de la religión, tal es el caso por ejemplo, del conflicto de desintegración de la República Federal de Yugoslavia que involucraba entre los combatientes a musulmanes bosniacos (musulmanes), bosnio-croatas (católicos) y bosnio-serbios (ortodoxos).

Según Toft, en el periodo objeto de estudio, 1940-2000, Asia y el Pacífico experimentaron un número desproporcionado de guerras civiles de base religiosa mientras que Europa experimentó guerras civiles proporcionalmente

---

<sup>726</sup> Scott THOMAS, *Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of international Society*, Millenium Journal of International Studies, Sage 2000, pp.1-2.

<sup>727</sup> *Ibidem*, p.5.

más religiosas que otras regiones. Este hallazgo, sin embargo, no revela si la religión era un problema central o periférico en estas guerras, según Toft.

En cuanto a la distribución global de las guerras con la religión como un elemento central o periférico, Toft afirma que la gran proporción de guerras con base religiosa como tema central tuvo lugar en Asia y el Pacífico (74 por ciento), Oriente Medio (72 por ciento) o África (71 por ciento) mientras que en Europa únicamente una de ellas incluía la religión con un papel central, a pesar de que proporcionalmente el número de guerras civiles con base religiosa superaba a las de raíz secular, en todas ellas el papel desempeñado por la religión era solamente periférico.

Toft justifica que en Europa la religión no desempeñe un papel central en un conflicto bélico por la experiencia desgarradora de los Treinta Años y por el establecimiento del sistema de estados. Sin embargo, el análisis que realiza Mónica Toft, no considera la religión civil que esos estados han creado para mantener en el ámbito de lo privado y con pocos escauceos en el ámbito público a la religión y que pueden llevar sistemas políticos totalitarios y radicalmente nacionalistas como el que promovió Alemania involucrando a gran parte del mundo en la Segunda Guerra Mundial o el marxismo, el comunismo y en nuestros días la ideología liberal.

En este sentido, si nos atenemos a los datos históricos expuestos anteriormente tampoco la religión, tal y como se ha venido argumentando históricamente, constituyó un papel central sino periférico ya que las motivaciones no eran solo religiosas sino también políticas. Lo que reafirma que la narrativa de occidente respecto a la religión no tiene una base histórica a pesar de seguir sosteniéndose y justificando el ámbito privado de la religión.

Del análisis de los datos proporcionados por Toft, ésta sostiene que el Islam está implicado en el 81 por ciento de todas las guerras civiles religiosas (32 de 42 casos)<sup>728</sup>, el cristianismo en 21 (50 por ciento), el hinduismo en 6 casos (14 por ciento).

Según Toft, otra forma de examinar la conexión entre las religiones individuales y la guerra civil es mirar la composición religiosa de los estados involucrados.

En este sentido, Toft afirma que el 58 por ciento de los estados (14 de 24) que han experimentado una guerra civil tienen el Islam como una religión dominante (donde el dominio se define en términos de la mayoría de la población con una identidad religiosa dada). El cristianismo es una religión dominante en el 21 por ciento de estos estados, mientras que los estados budistas, hindú y taoísta constituyen el resto. La mayoría de los estados (23 de

---

<sup>728</sup> For a similar finding about ethnic conflicts in the early 1990s see Huntington, *Clash of Civilizations*, p. 269.

24) tenían al menos una mayoría de la población que se adhería a la religión dominante.

Otra manera de abordar la cuestión del Islam y la violencia en comparación con otras religiones es considerar la influencia religiosa entre los estados y sus poblaciones. De 191 estados en todo el mundo, 27 (14 por ciento) tienen una clara orientación hacia el Islam<sup>729</sup>, mientras que 25 (13 por ciento) tienen regímenes en los que el Islam se define como la religión estatal<sup>730</sup>. Los datos de población revelan que en 48 países (aproximadamente el 25 por ciento de todos los estados), al menos el 50 por ciento de la población se adhiere al Islam, mientras que a nivel mundial el número de adherentes al Islam a mediados de 2003 era aproximadamente el 33 por ciento de la población mundial<sup>731</sup>.

La orientación de los estados, por lo tanto, no ofrece mucha ayuda para explicar por qué es tan probable que el Islam participe en las guerras civiles religiosas, porque un número casi igual de estados tiene una orientación islámica o cristiana (14 y 17 por ciento respectivamente).

A pesar de las diferencias, permanecen relativamente pocos casos islámicos y cristianos, según Toft, si una religión estatal declarada hace que las minorías sean inseguras, el hecho de que haya dos veces más estados que se definen como islámicos puede explicar el aumento de la violencia y si se espera que la creencia religiosa y la práctica se correlacionen con la frecuencia de las guerras civiles, el Islam debería estar menos representado de lo que es, porque el 33 por ciento de la población mundial se identifica con el cristianismo, mientras que el 20 por ciento se identifica con el Islam.

A la pregunta de si ¿hay alguna diferencia en la frecuencia con que una religión determinada está involucrada en una guerra civil en la que un cisma religioso (intrarreligioso) o una religión diferente (interreligiosa) es un tema central del conflicto? Toft, examinando la relación entre la religión y la violencia a través de las guerras civiles, revela que el Islam está más involucrado en guerras intrarreligiosas mientras que la distribución de las guerras civiles entre religiones está dominada tanto por musulmanes como por cristianos.

Según Toft, entre 1940 y el año 2000 hubo 10 guerras civiles entre religiones en las que el Islam estuvo involucrado en nueve de ellos (90 por ciento, de los cuales 10 involucraron fundamentalistas religiosos que intentaron derrocar a un estado laico (Afganistán, Argelia, Irán en dos casos, Siria y Tayikistán), el resto implicaba movimientos de autodeterminación, por ejemplo, los achinis de Indonesia, los croatas católicos que combatían a los serbios ortodoxos en la ex

---

<sup>729</sup> Assaf MOGHADAM, *A Global Resurgence of Religion?*, Working Paper 03-03 (Cambridge, Mass.: Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University, August 2003), pp. 46.54.

<sup>730</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>731</sup> *Ibidem*, pp. 46.53.

Yugoslavia y los kurdos de Irak o la violencia comunal como fue el caso de Maitatsine en Nigeria.

Las guerras interreligiosas constituyeron los 32 casos restantes (76 por ciento)<sup>732</sup>. De las guerras civiles interreligiosas, el Islam volvió a estar bien representado, pero también lo fue el cristianismo. El Islam estuvo involucrado en 25 guerras (78 por ciento), y el cristianismo estuvo involucrado en 22 (69 por ciento). Por otra parte, de las parejas religiosas en una guerra, el Islam y el cristianismo fueron contratados con mayor frecuencia.

La guerra estalló en 13 casos donde dominó el cristianismo, en 7 donde el Islam era dominante, y 6 donde el hinduismo era dominante. Las restantes guerras interreligiosas involucraron el budismo (6 casos), el taoísmo (2 casos) y el judaísmo (1 caso).

Aunque casi dos tercios de todas las guerras civiles religiosas involucraron a personas de diferentes credos, no ha habido un aumento significativo en el número de estas guerras en las décadas de 1940 a 2000.

Cerca de una cuarta parte de todas las guerras civiles iniciadas desde 1940 han sido interreligiosas (32 de 133), lo que según Toft, no parece avalar la tesis de choque de civilizaciones de Huntington, ya que no se ha producido un aumento en el número de las guerras interreligiosas o "de civilización"<sup>733</sup>.

En cuanto a la intensidad de las guerras civiles religiosas, Toft, destaca cuatro aspectos: duración de la guerra, tipo de terminación de guerra, recurrencia y muertes de no combatientes. Las guerras civiles religiosas tienden a durar más tiempo que las guerras civiles no religiosas mientras que las guerras civiles no religiosas duran de promedio 76 meses, las guerras civiles religiosas duran 103 meses<sup>734</sup>.

Del mismo modo, según Toft, si se comparan las guerras civiles religiosas con el papel central respecto al resto de guerras civiles, aquellas duran de promedio 91 meses mientras que el resto vienen a durar de promedio alrededor de 76 meses, siendo significativo que del resto, las guerras civiles con base religiosa con papel periférico vienen a durar más de promedio, unos 119 meses.

---

<sup>732</sup> Este hallazgo contradice a Fox quien descubre que la mayoría de los conflictos etnorreligiosos que él estudió ocurrieron dentro de las religiones. Quizás la razón podría estar en que él examine tanto el conflicto de bajo nivel como la rebelión utilizada por las minorías en riesgo. Ver Fox, *Religion, Civilization and Civil War*, pp. 59.67.

<sup>733</sup> Para evaluar la tesis de Huntington y tesis similares, ver Fox, *Religion, Civilization, and Civil War*, capítulo 6; y Russett, O.Neal y Cox, *Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà vu? Para un estudio que apoye la tesis de choque ver Philip Roeder, Clash of Civilizations and Escalation of Domestic Ethnopolitical Conflicts, Comparative Political Studies, Vol. 36, No. 5 (2003), pp. 509.540.*

<sup>734</sup> El promedio es de 84 meses.



Con respecto al arreglo de las guerras civiles religiosas, según Toft, las guerras en las que la religión es central parecen ser más intratables que las guerras civiles no religiosas teniendo menos probabilidades de ser resueltas por un acuerdo negociado mientras que las guerras civiles con base religiosa periférica tienen más del doble de probabilidades de ser resueltas por acuerdo negociado<sup>735</sup>.

Además, ateniéndose a la recurrencia, según Toft, una guerra civil con base religiosa central es casi dos veces más probable que las guerras civiles no religiosas, destacando que se repiten 6 de 25 (24 por ciento) de estas guerras religiosas en comparación con las guerras no religiosas<sup>736</sup> mientras que las guerras civiles religiosas periféricas no parecen tener más probabilidades de repetirse que las guerras civiles no religiosas.

Respecto al factor de mortalidad, Toft, señala que las guerras civiles en las que la religión es central son cuatro veces más mortíferas para los no combatientes que las guerras civiles en las que la religión es periférica (28.000 muertes con papel central frente a 7.000 muertes de promedio anual para la participación religiosa con papel periférico)<sup>737</sup>.

De estos hechos anteriormente mencionados Toft, destaca tres aspectos importantes.

Primero, las guerras civiles religiosas representan más de un tercio de todas las guerras civiles que se libraron entre 1940 y 2000, no existiendo indicaciones objetivas de alguna tendencia a la baja, al menos a corto plazo.

En segundo lugar, entre las principales religiones del mundo, el Islam participó en algo más del 80 por ciento de estas guerras civiles.

En tercer lugar, las guerras civiles religiosas en algunos casos son más costosas que las guerras civiles no religiosas, dada su mayor duración y cuando la religión es central más intratables y con mayor mortalidad para los no combatientes que las guerras religiosas con papel periférico.

Respecto al paso de una religión con un papel periférico a uno central y de las razones que lo promueven, Toft sostiene que ello se produce cuando las élites políticas compiten en la evocación de unas creencias y doctrina religiosa en un esfuerzo por mantener o atraer el apoyo nacional e internacional.

---

<sup>735</sup> Pearson chi2 (1) = 2.23, Pr = 0.14. Señalar que esto no es significativo.

<sup>736</sup> *Pearson chi2 (1) = 1.94, Pr = 0.16. El hallazgo era similar: todas las guerras civiles religiosas, tanto periféricas como centrales fueron tabuladas con todas las guerras civiles no religiosas. Las Guerras civiles religiosas tenían casi dos veces más de probabilidad de recurrencia (Pearson chi2 (1) = 1.96, Pr = 0.16).*

<sup>737</sup> *Para calcular si las guerras civiles religiosas eran más brutales que las no religiosas, Toft, sustrajo el número medio de muertos de Guerra por año para cada Guerra del total de muertos por motivos de guerra por año. Según este cálculo, Toft, señala que el número de bajas por motivos de guerra religiosa es bastante menor que las producidas anualmente por otras causas no de guerra, contabilizándose unas 42.000 muertes de promedio anual.*

En este sentido, Toft, lo argumenta basándose en el modelo de Jack Snyder sobre la superación del nacionalismo<sup>738</sup>, quien sostiene que las élites políticas nacionalistas tratarán de superar a otras para mejorar sus credenciales nacionalistas con una audiencia política interna clave.

En su teoría de la superación de lo religioso, Toft sostiene que para que las guerras civiles se conviertan en guerras civiles religiosas se deberían de dar cuatro condiciones: primero, que el gobierno de un estado esté amenazado; segundo, que la sociedad experimente divisiones religiosas preexistentes; tercero, que el Estado monopolice la información y las comunicaciones; y cuarto, que los recursos clave necesarios para continuar el gobierno, armas pequeñas, dinero en efectivo, combatientes cualificados y apoyo logístico, se encuentran más allá de los límites geográficos del propio conflicto, haciéndose transnacionalmente así más atractivos y necesarios.

Esta última condición, según Toft, es particularmente importante porque a diferencia del nacionalismo, que por su naturaleza tiende a ser una cuestión local, la religión, en cambio, tiende a ser transnacional.

En otras palabras, los llamamientos a la religión pueden tener el beneficio de atraer apoyo en forma de obligación religiosa que trasciende el espacio físico del propio conflicto, si bien esto es cierto para algunas religiones como el islam más que para otras.

A estas condiciones Toft, concluye que respecto a la mayor implicación del islam en las guerras de base religiosa respecto a otras religiones se debe fundamentalmente a dos razones fundamentales, concretamente, al advenimiento del "estado" y al posterior desarrollo de un sistema industrial<sup>739</sup>.

En resumen, Toft, sostiene que el Islam está involucrado desproporcionadamente por tres razones.

En primer lugar, a diferencia de la Europa cristiana, el Islam nunca ha experimentado una guerra religiosa a la escala de la Guerra de los Treinta Años Guerra (1618-1648), y como resultado, nunca existió una motivación que impulsara la necesidad de separar iglesia y Estado, fe y razón. En segundo lugar, los lugares sagrados del Islam están ubicados en una región del mundo que posee las mayores reservas de petróleo y de más fácil acceso.

En tercer lugar, y relacionado con el Islam, mantiene una gran capacidad de movilización religiosa, haciendo uso al llamamiento de la yihad menor, que no tiene comparación entre las religiones contemporáneas, incluyendo el

---

<sup>738</sup> Jack SNYDER, *From Voting to Violence*, New York, W.W. Norton, 2000.

<sup>739</sup> *La Industrialización es la explicación más común para justificar el éxito de occidente en la superación de la Resistencia más allá de las fronteras de Europa. Para ello, Jared DIAMOND, Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, New York, W.W. Norton, 1997; y Victor Davis HANSON, *Carnage and Culture: Landmark Battles in the Rise of Western Power*, New York, Doubleday, 2001.

cristianismo, el judaísmo, el budismo, el confucianismo y hasta cierto punto el hinduismo, lo que hace trascender el conflicto más allá de sus propias fronteras físicas.

Además, y en parte como resultado de procesos históricos, Occidente tras la industrialización promovió la exportación del concepto de nacionalismo como una forma de legitimidad elevada, convirtiéndose en una fuerza inadvertida para unificar el Islam. Los períodos coloniales y poscoloniales, marcados por la mezcla paradójica de buenas intenciones, por una parte, y la mentira y la explotación, que contribuyó a recrear el concepto de la unidad árabe (e islámica)<sup>740</sup>.

Además, tanto el nacionalismo árabe como el fundamentalismo islámico recibieron un fuerte impulso a raíz de la creación del estado de Israel dentro de un territorio predominantemente poblado por árabes y musulmanes.

El intento de destrucción árabe de Israel en 1948, combinado con la creciente importancia del petróleo para las economías industrializadas estaba obligado a hacer de Oriente Medio el punto focal y de confluencia de muchos intereses geopolíticos y geoestratégicos, así como de referencia religiosa. En este sentido, el lugar más sagrado del Islam, La Meca, se encuentra en la península Arábiga, lugar en donde se encuentran también los más importantes yacimientos de petróleo a nivel mundial.

Además de los aspectos históricos y geográficos, la creciente amenaza experimentada por los líderes en los estados islámicos subraya el hecho de que la credibilidad religiosa constituya una herramienta valiosa por no decir indispensable tanto para mantener el poder interno y la legitimidad de un Estado como para atraer el apoyo extranjero, si ello fuera útil o necesario, es decir la instrumentalización de la propia religión.

Del mismo modo algunos textos sagrados por los que se rigen determinadas religiones, promueven por una interpretación literal y por una falta de exégesis hermenéutica adecuada de los mismos una incitación a la violencia, por ejemplo, este es el caso del Corán o de determinados dichos atribuidos al profeta (hadith) que hace que el Islam sea más propenso a la violencia que otras religiones. En este sentido, la literatura sobre el islam y el terrorismo ha podido crear un cierto vínculo entre el conflicto violento y la fe encarnada en el concepto de yihad.

---

<sup>740</sup> Para las primeras manifestaciones de nacionalismo contra los Otomanos y posteriormente con los británicos ver George ANTONIUS, *The Arab Awakening*, Simon Publications, 2001; y T.E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*. Más información podría encontrarse en Rashid KHALIDI, Lisa ANDERSON, Muhammad MUSLIH, Reeva S., Simon eds., *The Origins of Arab Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1993. Ver también Ernest GELLNER, ed., *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization*, New York, Mouton, 1985; Bernard LEWIS, *Islam and the West*, Oxford, Oxford University Press, 1994; y Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Según Toft, la religión representa una amenaza potencial para el orden internacional, señalando que cuando la religión interfiere con la negociación, los combatientes en una guerra pueden continuar matándose unos a otros mucho tiempo después de que se haya alcanzado alguna resolución o arreglo político, económico o social<sup>741</sup>.

Cuando la creencia religiosa se utiliza para justificar la violencia, según Toft, las guerras pueden durar más tiempo, ser más difíciles de detener, y ser más destructivas que las guerras en las que la cuestión central no implica una identidad o práctica religiosa.

Los razonamientos en los que se apoya es el beneficio intangible<sup>742</sup> de una conducta aprobada religiosamente (juicio de la manifestación de la voluntad divina) que superan los costes tangibles de la negociación, lo que favorece el mantenimiento del conflicto y en la voluntad de seguir combatiendo así como la transmutación del conflicto violento en un prueba de fe religiosa<sup>743</sup>. De esta forma, según Toft, la creencia religiosa puede llegar a convertir las disputas civiles en guerras civiles particularmente brutales.

Además, cuando el gobierno y la religión se mezclan, la crítica o resistencia al gobierno se convierte en una crítica o resistencia a Dios: un crimen religioso intolerable.

Tales son los argumentos que sustentan la opinión de que la religión es una amenaza para la paz, ya sea en la guerra civil o en las guerras entre los estados. Herederos del legado de los Treinta Años. Los estados de la visión de la guerra u otros actores que sostienen motivaciones religiosas para la violencia son fundamentalmente irracionales. Sin embargo, como se ha observado anteriormente, los actores religiosos son realmente racionales, pero basan sus cálculos de utilidad en valores intangibles.

Según Toft, la lógica de los argumentos anteriores sobre la prohibición religiosa, la intransigencia de la negociación y la escalada de los conflictos, puede reducirse a cuatro hipótesis sobre los vínculos entre la centralidad de la religión y la calidad y los resultados de las guerras civiles:

H1. Religión e implicación de conflicto: las ofertas religiosas tienen mayor utilidad en los Estados no islámicos. Esta hipótesis plantea el supuesto de que bien facciones clave o líderes gubernamentales se encuentren amenazados si bien la naturaleza de esas ofertas, ideológicas, nacionalistas o religiosas dependerá de la naturaleza de la amenaza y de la valoración que cada líder

---

<sup>741</sup> Este patrón o modelo de hecho caracterizó la dinámica del conflicto en la Guerra de Iran-Irak (1980-1989). Ver Efraim KARSH, *The Iran-Iraq War, 1980.1988*, Oxford, UK, Osprey, 2002.

<sup>742</sup> Monica TOFT, *Issue Indivisibility and Time Horizons*.

<sup>743</sup> Ver Marc SAGEMAN, *Statement of Marc Sageman to the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, Homeland Security, July 9, 2003*, <http://www.globalsecurity.org>.

realice para obtener los recursos necesarios. En este sentido, Toft, afirma que las ofertas religiosas tienen el potencial tanto para mejorar el apoyo local (por ejemplo, desde oficiales del ejército, líderes sindicales claves u otros grupos de interés, y la población en general) como para atraer el apoyo extranjero de sus compañeros adherentes. Una combinación de razones históricas y de factores particulares de las diferentes religiones, pueden maximizar la supervivencia de un líder al tiempo que puede favorecer el apoyo interno y externo, si bien no todas las religiones son iguales y responden del mismo modo.

H2. La centralidad de la religión en los conflictos violentos: cuanto más religioso sea un conflicto mayor probabilidad habrá para que la religión pase de ser una cuestión periférica a una cuestión central. Esta hipótesis plantea que la probabilidad de que las élites compitan para mejorar sus credenciales religiosas y su legitimidad haciendo que ello fuerce una traslación del papel periférico a uno central por parte de la religión.

H3. Consecuencias del conflicto religioso: a mayor centralidad de la religión mayor probabilidad de que el conflicto sea más violento. Según Toft, esta hipótesis trata de la cuestión de la negociación respecto a la cual señala que una vez se haya generado la violencia el equilibrio relativo entre costes y beneficios se hace cada vez más claro, a medida en que vayan presentándose las oportunidades de negociación para poner fin a la violencia<sup>744</sup>.

#### **4.2. La esclavitud (Caso estudio Sahel)**

La esclavitud se considera principalmente como el comercio de esclavos transatlántico que emergió aproximadamente en 1450 y alcanzó su zenit en la primera mitad del siglo XIX cuando los europeos vendieron a africanos a Norte América.

La esclavitud aún hoy en día no ha sido eficazmente abolida encontrándose algunas veces relacionada con el extremismo religioso.

El Sahel se define como el cinturón del Sur del Sahara que va desde el Atlántico al Mar Rojo. Los países pertenecientes a la zona del Sahel, Mauritania, Mali, Burkina Faso, Níger, Nigeria, Chad, Sudan, Sudán del Sur, Eritrea y Etiopía.

La esclavitud fue una forma de explotación que incluía como especiales características que los esclavos eran propiedad, que el estatus de esclavo era hereditario y que su potencial de trabajo estaba a disposición del propietario.

---

<sup>744</sup> Cf. Geoffrey BLAINEY, *Causes of War*, New York, Free Press, 1988.

Hay una relación muy importante entre la esclavitud y el radicalismo religioso cuando personas de diferentes antecedentes religiosos están implicadas en las relaciones de explotación. La religión es un factor que subyace en muchos conflictos, guerras, devaluación y discriminación.

La esclavitud está también vinculada a estos factores y puede ser empleada como un instrumento para erradicar personas de otra religión. La esclavitud interreligiosa se encuentra fuertemente asociada con la superioridad de pensamiento de una religión sobre otra lo que sirve de justificación de la explotación del otro.

La esclavitud es una forma de sanción que ha sido llevada a cabo por casi todas las sociedades humanas y grupos religiosos en algún momento durante el pasado histórico.

La religión es a menudo considerada como la base para justificación de la esclavitud y la opresión. La desviación del extremismo religioso de este comportamiento normal es difícil de medir, así que esta desviación que se caracteriza por expectativas institucionalizadas, es interpretada de forma diferente dependiendo de la cultura. El extremismo está embebido entre el terrorismo como la forma más extrema y el radicalismo. La creencia extremista en una comunidad homogénea.

La Yihad jugó un papel importante durante la esclavitud de África y ha sido empleada por los conquistadores como un instrumento estratégico de guerra para perseguir objetivos geopolíticos.

La esclavitud en el contexto transahariano ha tenido al parecer una fuerte relación con la supresión y opresión religiosa. La yihad no solamente llevó a la esclavitud a los africanos sino que también implicó genocidios, la peor expresión del violento extremismo religioso.

En general, la medida de la esclavitud no persigue el objetivo de exterminar completamente las tribus sino más bien de incorporar fuerza de trabajo o incrementar la capacidad militar. Sin embargo, la subyugación de personas y su devaluación deliberada constituyen una señal de alerta y puede visualizarse de muchas y diferentes formas, tales como la esclavitud, genocidios, racismo, entre otros.

La esclavitud en el Sahel alcanzó su nivel más alto en la primera mitad del siglo XIX, cuando la exportación del caucho se convirtió en un importante factor económico sujeto al incremento de la demanda de las comodidades tales como el caucho, el marfil, las pieles de avestruz, la sal, etc., procedentes tanto de Europa como también de la sabana lo que hizo que para sostener dicho ritmo de producción se dependiera fuertemente de la fuerza laboral constituida a base de esclavos.



De ahí que el número de esclavos se elevara considerablemente en aquellos años, especialmente durante la década de 1830 a la del 1850 generando una gran prosperidad en esa área. Los esclavos fueron utilizados para toda clase de trabajos aunque especialmente para trabajos pesados constituyéndose la esclavitud en sí misma como un factor clave dentro del sistema social y económico global.

Pero no solamente el comercio de exportación constituyó un factor importante en el incremento del número de esclavos, el otro factor fue la expansión de las economías regionales. La obtención del incremento de la demanda de esclavos tuvo lugar a lo largo del proceso de transformación en esta área.

Desde 1804 series de yihad tuvieron lugar en la región entera que contribuyó a la transformación religiosa de amplias partes desde Singamia en el oeste al Mar Rojo en el este, proceso de transformación que finalizó con la esclavitud de millones de personas, por ejemplo Sudán muestra hasta qué punto la esclavitud ha sido adoptada en algunas partes del Sahel.

Al final del siglo XIX la cifra de esclavos respecto al total de la población alcanzó entre el 30% y el 50%, llegando alcanzar hasta el 80% en algunos centros comerciales y de producción.

La esclavitud en el Sahel en el siglo XIX se caracterizó por dos fases principales, la primera sucedió debido a la reestructuración de gran alcance de los viejos sistemas, tales como la economía, la política que llevaron a una expansión del sistema de plantación. La mayoría de los esclavos se concentraban en Singamia, Níger y Sudán. Y la segunda fase abarcó desde 1850 a 1900 cuando la concentración de esclavos se elevó mayoritariamente en las partes del sur del Sahel<sup>745</sup>.

La esclavitud es un fenómeno que históricamente ocurrió a menudo cuando una religión intentó suprimir a otra. Esta superioridad de una religión sobre otra que se refleja simbólicamente en la forma de la esclavitud ha sucedido con frecuencia entre diferentes religiones.

En el caso del comercio de esclavos transatlántico los cristianos europeos han ejercido la esclavitud sobre los africanos, por ejemplo los portugueses dieron el ímpetu respecto al comercio de esclavos transatlántico. Ellos iniciaron la exploración oceánica a gran escala en el siglo XV y consiguientemente comenzaron con la importación de esclavos desde Singamia.

En este caso los africanos han sido los traficantes de personas, los europeos los que los adquirían o compraban y los que posteriormente revendían los esclavos para sus colonias transatlánticas siendo las mayores regiones de

---

<sup>745</sup> Paul E. LOVEJOY, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2ª Ed. 2000.

exportación eran Gabón, Congo y Angola. El comercio transatlántico de esclavos existió desde aproximadamente 1450 hasta 1900, periodo durante el cual casi 11.700.000 africanos fueron deportados<sup>746</sup>.

Existen cinco clases diferentes dentro de la esclavitud africana: esclavitud de propiedad, esclavitud del hogar, esclavitud de proveedor de servicio, de contrato permanente y esclavitud infantil.

La esclavitud de propiedad surgió tras el colapso del comercio de esclavo transatlántico, se benefició de las condiciones dadas en el Sahel debido a varios factores tales como las buenas condiciones para el cultivo a gran escala debido a la abundancia de agua, gobiernos que no se oponían a la esclavitud.

Respecto a la esclavitud de hogar, éste se caracterizó por el hecho de que la mayoría de los esclavos permanecían en el mismo hogar durante toda su vida y sus hijos debían de asumir ese mismo trabajo, a menudo, estos esclavos estaban estrechamente vinculados a la familia del propietario debido a la duración de la relación de explotación y se encontraban a menudo en las zonas rurales del Sahel.

Respecto a la esclavitud de proveedor de servicio, tiene sus raíces en construcción de un sistema militar que se nutría de esclavos que venían a servir como soldados aunque también en muchos casos los esclavos asumían funciones administrativas. Los esclavos recibían algún poder dentro del sistema de explotación y a su vez ellos aseguraban su total lealtad a sus propietarios.

La esclavitud de contrato permanente tiene una fuerte correlación con las escuelas coránicas del Sahel y es una clase de relación contractual entre niños y sus propietarios, los maestros coránicos. Los niños tienen la obligación de limosna en las ciudades. Esta forma de esclavitud se extendió tras la Primera Guerra Mundial como una reacción al intento de los poderes coloniales de abolir todas las formas de esclavitud.

La esclavitud infantil es la última categoría que generalmente está relacionada con el trabajo infantil como una forma de explotación económica. Este tipo de esclavitud ha ganado más importancia hasta nuestros días más que otras formas de esclavitud en el Sahel.

Los árabes musulmanes empezaron a ocupar el norte de África a finales del siglo VII d.C. Poco después el comercio de esclavos transatlántico empezó con los árabes actuando como compradores y mercaderes. Para las personas que eran capturadas en guerras contra los musulmanes la justificación para convertirse en esclavo era el estatus de no creyente y no el criterio de raza.

---

<sup>746</sup> *Ibidem*, p. 19.

El profeta Mahoma citaba algo así como “El blanco no tiene preferencia sobre el negro, ni el blanco sobre el blanco excepto a través de la devoción”. Siempre que seas devoto, serás permitido a suprimir al otro independientemente del color de su piel.

Las actitudes prevalecientes no son causadas unicamente por predicadores y aspectos tradicionales sino también por guerreros y propietarios de esclavos que han modelado esta actitud en la sociedad islámica y construido varios estereotipos sobre los esclavos tales como “esclavo perezoso, estúpido y lujurioso”.

En general, los árabes veían a todos los africanos negros como “salvajes débiles” y como seres humanos inferiores que reclamarían como esclavos”.

El hecho de que los árabes veían a los africanos negros como seres humanos inferiores muestra la actitud de superioridad que servía como justificación para llevar a otras personas a la forma peor de opresión, la esclavitud. Los primeros africanos que habían sido esclavizados fueron los etíopes, más tarde los árabes expandieron su territorio y esclavizaron a los africanos negros a los que constituyeron su principal reserva de esclavos hasta el siglo XX.

Aunque los ataques por motivos religiosos declinaron el promedio mundial a los niveles más bajos en un periodo de observación de cinco años en 2011, los sucesos violentos en diferentes partes de África y también en América Latina se han elevado a los mayores niveles.

En Mali, Mauritania, Níger y Nigeria, los islamistas han ocupado los vacíos de poder creados por ineficientes gobiernos nacionales, y han aprovechado la insatisfacción procedente de los ámbitos religioso y socioeconómico.

Además, estas actividades muestran un llamado efecto de derrame que influye en otros países del Sahel, convirtiéndolos cada vez más inestables por las milicias insurgentes.

Tomando como referencia la distribución de las religiones en el Sahel, se podría decir que hoy en día el islam viene a dominar cada vez más el panorama. La parte Norte de África se encuentra completamente dominada por el islam con una reducción de la diversidad religiosa respecto al siglo anterior. Este desarrollo se debe en parte al resultado de los efectos discriminatorios del extremismo religioso de la yihad histórica y de la esclavitud.

Las únicas áreas que aún se encuentran influenciadas por otras religiones son Nigeria y Etiopía con un predominio de cristianos así como Sudán y el Chad con una proporción de animistas.

África en general está separada en dos partes, un área que abarca casi la zona norte entera, se encuentra dominada por musulmanes mientras que la sur

principalmente por cristianos. Esto es un desarrollo que se ha producido en el último siglo.

En 1910, la religión mayoritaria en África era la religión étnica con un 58%, seguido por el islam con un 32% y únicamente un 9% de la población total africana era cristiana.

En 2010 el porcentaje era completamente diferente la religión mayoritaria en África era el cristianismo con un 48% casi exclusivamente en el sur del continente, seguido por el islam con un 40% del total de la población africana.

El extremismo religioso hoy en día está casi al más alto nivel en la historia e incluso la esclavitud no sólo no ha desaparecido completamente en el último siglo sino que ha regresado con una fuerza renovada. Bajo la influencia colonial, la esclavitud fue rechazada y fue abolida.

Hay varios factores que han sostenido o incluso fortalecido la esclavitud hasta hoy, una razón es la etapa de desarrollo embrionario y algunas veces el colapso de los sistemas de enseñanza seculares financiados por el estado, especialmente en las partes rurales del Sahel, permitiendo que la esclavitud infantil aflorara en esta área. Otro factor es el reforzamiento del extremismo y del fundamentalismo religioso en la región.

El incremento de la pobreza particularmente en las áreas rurales del Sahel, así como la presencia de los gobiernos centrales más débiles en las áreas marginales contribuye a este desarrollo.

Desde hace unos años varias partes del mundo en vías de desarrollo son testigo de la globalización de la esclavitud infantil. Cuatro factores influyen y dan origen a este nuevo tipo, un factor es el nivel crítico de pobreza en gran parte del Sahel que fuerza a los padres a dar a sus hijos a un propietario para asegurar la provisión de alimentos para la familia; otra razón son los nuevos sistemas emergentes de plantación donde los niños son utilizados para la cosecha de cacao, banana, algodón, etc.; otro aspecto es la mejora de los sistemas de transporte que permiten a los niños trabajar en localizaciones más distantes.

Pero también los gobiernos tienen un impacto en la expansión de la esclavitud infantil porque la efectiva gobernanza por las autoridades centrales en ciertos países africanos occidentales o se rechaza o simplemente no se da.

Hay otras formas y variaciones de esclavitud que existen hoy tales como el trabajo forzado, los matrimonios forzados y tempranos, la esclavitud por descendencia y el tráfico de personas.

### **4.3. Caso de estudio de Sudán**

Sudán (del árabe bilad as-Sudan, o .land de los negros.) es el país más grande del continente africano, con un área de aproximadamente 2,5 millones de kilómetros cuadrados es un poco más de la cuarta parte del tamaño de Estados Unidos<sup>747</sup>.

En 2002, la población de Sudán se estimaba en aproximadamente 37 millones, de los que el 70 por ciento eran musulmanes sunitas, el 25 por ciento pertenecientes a religiones tradicionales indígenas y el 5 por ciento de cristianos<sup>748</sup>.

Los musulmanes dominan la parte norte del país mientras que los sudaneses que practican el cristianismo y las religiones tradicionales tienden a vivir en el sur. Casi 2 millones de cristianos del sur de Sudán viven en y alrededor de la capital, Jartum.

A principios de 2002, la división étnica de los sudaneses era 52 por ciento negra y 39 por ciento árabe<sup>749</sup>. El número total de tribus en Sudán se estima en 450 y se hablan unas 132 lenguas en todo el país<sup>750</sup>.

Según Francis Deng, ex embajador de Sudán en Estados Unidos y destacado estudioso de Sudán, señala que la guerra civil del país culmina una larga historia en la que el Norte ha tratado de difundir su religión y su lenguaje hacia el Sur quien ha resistido sus esfuerzos<sup>751</sup>.

El Islam y el cristianismo aparecieron en Sudán en los siglos VI y VII, respectivamente<sup>752</sup>. La llegada del Islam en el norte de África llevó a un declive gradual de la influencia cristiana, incluso en el norte de Sudán donde, en 1504, una alianza árabe-musulmana derrocó los reinos cristianos. Con el Islam establecido en el Norte, los árabes islámicos trataron de ejercer el control sobre el Sur<sup>753</sup>.

La invasión árabe del Norte cuyas incursiones eran poco profundas y permanentes fracasó en las partes meridionales del Sudán de hoy debido a las características topográficas de la zona, pantanos y humedad tropical, y a la tenaz resistencia de los sudaneses del sur lo que impidió que el proceso de

---

<sup>747</sup> CIA World Factbook 2006, available online at <http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/geos/su.html>.

<sup>748</sup> *Ibidem*.

<sup>749</sup> *The Beja ethnic group formed 6 percent of the population, foreigners 1 percent, and other ethnic groups an additional 1 percent. Ibid.*

<sup>750</sup> Donald PETERSON, *Inside Sudan: Political Islam, Conflict, and Catastrophe*, Boulder, Colo, Westview Press, 1999, p. 5.

<sup>751</sup> Francis M. DENG, Sudan "Civil War and Genocide", *Middle East Quarterly*, Vol. 8, No. 1, Winter 2001.

<sup>752</sup> The role of religion in the civil war will be discussed in more detail below.

<sup>753</sup> Deng, *Sudan Civil War and Genocide*.

arabización e islamización que había experimentado el norte del país no llegara a tener raíces en el Sur<sup>754</sup>.

A finales del siglo XIX, Muhammad Ahmad bin Abdallah, hijo de un constructor de barcos, se proclamó el Mahdi, el segundo profeta y restaurador de la fe islámica. El régimen mahdista duró hasta 1898, fecha en que fue destruido por las fuerzas británicas y egipcia, aunque el islam sobrevivió, estableciendo posteriormente la llamada regla de condominio<sup>755</sup>.

Durante el condominio anglo-egipcio, los británicos reemplazaron a los funcionarios árabes en el sur por africanos negros e impidieron que los norteños entraran en el sur<sup>756</sup>. El uso de la lengua inglesa se incrementó y la conversión al cristianismo fue activamente perseguida<sup>757</sup>.

Los británicos descuidaron el desarrollo económico del Sur y fracasaron en la creación de una infraestructura administrativa eficaz<sup>758</sup> mientras que en el Norte invirtieron en la creación de una élite educada árabe y musulmana sudanesa, contribuyendo al desarrollo económico y social de la región. Al mismo tiempo, Egipto fomentó los valores y creencias islámicas y como resultado la regla de condominio promovió la separación cultural y religiosa del Norte y del Sur.

Los británicos unieron las zonas gobernadas por separado en 1947, fecha a partir de la cual los signos del nacionalismo sudanés y la conciencia de la inevitable independencia sudanesa acompañaron al Norte. En la conferencia de Juba en el mismo año, los jefes del sur cooperaron con los nacionalistas del norte para perseguir la independencia del gobierno colonial.

Sin embargo, a medida que las tropas británicas comenzaron a retirarse, los sureños se percibieron como desfavorecidos por la fusión ya que la mayoría de los puestos administrativos estaban ocupados por habitantes del norte mejor educados. Además los sureños contaban con otra desventaja consistente en el idioma árabe que pocos hablaban en el sur y que se había convertido en idioma oficial en el norte.

---

<sup>754</sup> Deng notes that the Arabs were interested in the material value of blacks as slaves and thus had no wish to integrate with them. He also notes that had the Arabs and Muslims successfully converted southern Black Africans to Islam, they could no longer have engaged in legal slave raids against them, given Islam's prohibition of enslaving fellow Muslims. Deng, *Sudan. Civil War and Genocide.. Besides the slave trade, an additional incentive for Northerners to dominate the South was that it was from the South that the Nile flowed.*

<sup>755</sup> Petterson, *Inside Sudan*, pp. 6.8.

<sup>756</sup> Milton VIORST, *Sudan's Islamic Experiment*, *Foreign Affairs*, Vol. 74, No. 3 (May/June 1995).

<sup>757</sup> Francis M. Deng, *Scramble for Souls: Religious Intervention Among the Dinka in Sudan*, in Abdullahi an-Na'im, ed., *Proselytizing and Communal Self-Determination in Africa* (New York: Orbis, 1999).

<sup>758</sup> D. Michelle DOMKE, *Civil War in the Sudan: Resources or Religion?*, *Inventory of Conflict and Environment (ICE) case study*, American University, <http://www.american.edu/iced/sudan.htm>.



En el Sur, la "sudанизación" se convirtió en "Norteización", según Deng, para los sureños, la independencia debía probar simplemente un cambio de maestros externos con los norteños tomando el control de los británicos y definiendo la nación de acuerdo con los símbolos de identidad árabe-islámico<sup>759</sup>.

### Sudán. Primera Guerra Civil, 1955-72

Las divisiones entre el norte y el sur de Sudán ya habían adquirido una complejidad de múltiples capas, las diferencias de geografía, raza, idioma, educación y desarrollo económico se suman a las diferencias religiosas para hacer que el conflicto entre las dos regiones sea casi sobredeterminado.

El 18 de agosto de 1955, varios meses antes de la independencia de Sudán, estalló el conflicto violento cuando los soldados del cuerpo del sur del ejército se amotinaron después de oír rumores de que iban a ser desarmados y llevados al norte. Conducido por el teniente Reynaldo Loyela, un grupo de soldados del sur de Torit se negó a cumplir y atacó a sus oficiales.

El mismo día, otros 190 soldados del sur se amotinaron en los distritos de Juba, Yei, Yambio y Maridi. El gobierno de Jartum declaró el estado de emergencia, y el 21 de agosto, aviones de transporte de la Fuerza Aérea Real transportaron a unos 8.000 soldados sudaneses al sur<sup>760</sup>. La guerra civil había comenzado.

En 1958, tras un breve período de gobierno democrático bajo el primer ministro de Sudán, Ismail al-Azhari, comenzó la fluctuación entre el gobierno civil y militar.

En noviembre de 1958 los militares, encabezados por el general Ibrahim Abboud, asumieron el poder, suprimiendo rápidamente la oposición y acelerando la islamización del Sur a través de proselitismo agresivo<sup>761</sup>.

La campaña militar de Abboud obligó a miles de sureños a exiliarse en países vecinos, donde pronto formaron organizaciones de oposición. Los restos del motín de 1955 formaron la más violenta entre los grupos de oposición sureños sudaneses, el Anya-Nya (veneno de veneno), que gozó de un amplio apoyo en

---

<sup>759</sup> Francis M. DENG, *War of Visions* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1995), cited in *International Crisis Group, God, Oil, and Country, Africa Report, No. 39* (January 2002), p. 8.

<sup>760</sup> Edgar O. Ballance, *The Secret War in the Sudan: 1955-1972* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1977), p. 41.

<sup>761</sup> ICG, *God, Oil, and Country*. p. 9.

el Sur. La campaña militar a gran escala del general Abboud contra Anya-Nya y otros movimientos de oposición del sur generó unos 500.000 refugiados<sup>762</sup>.

El 25 de mayo de 1969, una junta militar encabezada por Jaafar Muhammad al-Nimeiri derrocó un gobierno provisional que había gobernado desde octubre de 1964. Nimeiri reforzó la relación entre el gobierno sudanés y la Unión Soviética, que ya era el principal donante financiero y militar de Jartum. También aumentó el apoyo y la identificación de su país con los estados árabes frente a Israel<sup>763</sup>.

En julio de 1971, un fracasado golpe comunista llevó a la terminación del apoyo soviético. Privado de su más fuerte partidario militar y dirigiendo un ejército debilitado, Nimeiri hizo las negociaciones de paz a los rebeldes del sur.

En marzo de 1972, su gobierno firmó el acuerdo de Addis Abeba en cuyas cláusulas se contenían el reparto del poder, las garantías de seguridad para los sureños y otorgaron la autonomía<sup>764</sup> política y económica del sur. La primera guerra civil terminó.

### Segunda Guerra Civil en Sudán 1983-2005

Lo que detuvo la guerra civil de Sudán fue la perspectiva de autonomía social, religiosa y económica para el Sur, mientras durase eso, el incentivo para que el Sur luchara cesaría. Pero Sudán, así como gran parte del resto del Norte de África y Oriente Medio, no pudo escapar del mundo exterior ni de sus presiones. Incapaces de derrotar a Israel militarmente, los líderes islámicos de toda la región se comprometieron en una feroz retórica contra Israel y abogaron por una marca cada vez más conservadora del Islam.

Muchos de los líderes de la región apoyaron el terrorismo contra Israel y reprimieron a las minorías no musulmanas dentro de sus propios países.

En Sudán, Nimeiri estaba bajo constante presión para derogar el tratado de Addis Abeba y comenzar el trabajo de asegurar a todo Sudán por "Dios". Esta presión se volvió especialmente intensa tras el descubrimiento de petróleo en el Sur.

En enero de 1983, en un acto de desafío similar en naturaleza y efecto al motín de agosto de 1955, tropas del sur del 105 batallón rechazó órdenes de desarmar y ser transferido al norte. Después de varios meses de negociaciones, en mayo Nimeiri ordenó un ataque contra los amotinados. Los miembros de la unidad huyeron a la vecina Etiopía, donde formaron el

---

<sup>762</sup> Para más información sobre Anya-Nya, ver Cecile Eprile, *War and Peace in the Sudan: 1955-1972*, London, David and Charles, 1974, pp. 90.102, y O.Ballance, *Secret War in the Sudan*, pp. 57.67.

<sup>763</sup> Tras la guerra de los seis días en junio de 1967, Israel estuvo apoyando militarmente y financieramente a las tropas de Anya-Nya. Ver, por ejemplo, Eprile, *War and Peace in the Sudan*, pp. 140-141; O.Ballance, *Secret War in the Sudan*, pp. 126.28; y ICG, *Dios, Petróleo y País*, p. 10.

<sup>764</sup> ICG, *Dios, Petróleo y País*, p. 11.

Movimiento de Liberación del Pueblo Sudanés (SPLM / A), la principal facción rebelde del sur liderada por John Garang<sup>765</sup>.

El acuerdo de Addis Abeba fue abrogado oficialmente en junio de 1983, cuando Nimeiri publicó el decreto presidencial núm. 1, que devolvió los poderes regionales al gobierno central, puso fin a la autonomía del Sur y dividió a éste en tres provincias administrativas separadas e impotentes (Alto Nilo, Bahr al-Ghazal y Equatoria)<sup>766</sup>.

Las responsabilidades financieras del Sur fueron transferidas A Jartum, y el árabe fue declarado el idioma oficial del país. Además, el gobierno central tomó el control de las fuerzas armadas del Sur<sup>767</sup>.

En septiembre de 1983 Nimeiri promulgó las llamadas leyes de septiembre, que imponían la ley religiosa islámica (Sharia) al pueblo sudanés y sancionaban el uso de hudud (por ejemplo, castigos físicos como flagelación, amputaciones y amputaciones cruzadas<sup>768</sup>, lapidación y ejecución por diversos crímenes).

Los sureños calificaron la imposición de las duras leyes de una "marea creciente del fundamentalismo musulmán", que "amenazaba con alterar el espíritu de tolerancia característico de la década de Addis Abeba", y el SPLM / A declaró que lucharía hasta que se revocaran las Leyes de Septiembre.

El SPLM / A, por su parte, se unificó detrás de Garang. Sus objetivos se definieron más ampliamente que la autonomía meridional, ya que incluían un llamamiento para transformar Sudán en un Estado democrático multirracial, multireligioso y multiétnico<sup>769</sup>.

En 1985, Nimeiri fue reemplazado por Sadiq al-Mahdi, primer ministro de Sudán elegido democráticamente hasta 1989. Al-Mahdi había respondido a los crecientes éxitos del SPLM / A en el campo tratando de negociar otra paz.

El 30 de junio de 1989, el general Omar Hassan al-Bashir tomó el poder en un golpe sin derramamiento de sangre, derrocando al gobierno de Sadiq al-Mahdi. El presidente Bashir, nacido en 1944 a unas 150 millas al sur de Jartum, es un devoto musulmán y militar de carrera que luchó en las guerras árabe-israelíes de 1967 y 1973, así como en la primera guerra civil de Sudán.

---

<sup>765</sup> *El SPLA es un movimiento armado del Movimiento de Liberación del Pueblo Sudanés (SPLM). En adelante las dos entidades serán referidas como SPLM/A. Ver, The Self-Mutilation of Sudan, Swiss Review of World Affairs, 3 de julio, 1995.*

<sup>766</sup> J. Millard BURR y Robert O. COLLINS, *Requiem for the Sudan: War, Drought, and Disaster Relief on the Nile*, Boulder, Colo, Westview, 1995, p. 15.

<sup>767</sup> *Ibidem*. Ver también ICG, Dios, Petróleo y País, p. 13.

<sup>768</sup> La amputación simultánea del pie izquierdo y la mano derecha de una persona.

<sup>769</sup> ICG, Dios, Petróleo y País, p. 13.

El nuevo régimen canceló de inmediato los acuerdos alcanzados por el gobierno de Al-Mahdi, que había empezado a negociar con el SPLM / A e incluso cumplió con las condiciones previas para una conferencia constitucional<sup>770</sup>. El golpe de Bashir contra al-Mahdi fue apoyado y quizás planeado por el Frente Islámico Nacional (NIF). La NIF expuso una visión islámica radical y estaba decidida a transformar Sudán en una sociedad religiosa<sup>771</sup>. Se cree que el líder del NIF, Hassan al-Turabi, ha sido la figura clave detrás de la mayoría de las iniciativas políticas de Sudán hasta su arresto en 2001<sup>772</sup>.

El nuevo régimen se movió rápidamente para destruir toda la oposición política mediante la abolición del parlamento, la prohibición de los partidos políticos y el encarcelamiento de todos los líderes del partido. Impuso un estado de emergencia y creó el Consejo del Mando Revolucionario, presidido por el Presidente Bashir y funcionaba como gabinete.

El nuevo régimen también cerró los periódicos. Los líderes de grupos estudiantiles, sindicatos, asociaciones profesionales y partidos políticos fueron detenidos y desaparecidos en "casas fantasmas" y prisiones donde fueron torturados o asesinados<sup>773</sup>.

Sin renunciar a los recientes éxitos del SPLA, que en parte impulsó la postura más conciliadora del gobierno de al-Mahdi, el régimen de Bashir intensificó la guerra civil.

Bashir se negó a considerar la revocación de la ley sharia y, con el apoyo y orientación del FNI, intensificó los esfuerzos para forzar el Islam a todos los sudaneses. Como en la guerra civil anterior, la religión no era la única cuestión de contención entre el Norte y el Sur pero el régimen de Bashir describió cada vez más la guerra como una yihad y los combatientes musulmanes del norte como mártires<sup>774</sup>.

Aunque se firmó un acuerdo de paz en enero de 2005, la guerra civil efectivamente continuó.

### Análisis

Según el análisis realizado por Toft sobre estas dos guerras civiles, se destaca el papel prominente desempeñado por la religión, siendo más central en la segunda guerra.

---

<sup>770</sup> BURR y COLLINS, *Requiem for the Sudan*, p. 157.

<sup>771</sup> Randolph MARTIN, *Sudan's Perfect War, Foreign Affairs*, Vol. 81, No. 2, marzo/abril 2002, p. 111.

<sup>772</sup> PETERSON, *Inside Sudan*, p. 85; BURR y COLLINS, *Requiem for the Sudan*, pp. 2-3.

<sup>773</sup> ICG, *Dios, Petróleo y País*, p. 14.

<sup>774</sup> Islam's Dark Side: The Orwellian State of Sudan., *Economist*, June 24, 1995, p. 21.

Las dos regiones geográficas de Sudán se caracterizan por composiciones heterogéneas religiosas, raciales, culturales, tribales y lingüísticas de sus respectivas poblaciones.

Muchos grupos étnicos del norte, escribe Deng, son claramente no árabes, han conservado sus lenguas indígenas, practicado una versión pagana del Islam liberal y económicamente tan atrasados como el Sur. Muchos pueblos del Sur han adoptado los elementos raciales, culturales y religiosos del norte a lo largo de una larga historia de interacción, pero los han adaptado a sus condiciones locales y los han asimilado de tal manera que son vistos como auténticamente indígenas<sup>775</sup>.

La complicación adicional de una división excesivamente simplista entre un norte musulmán y un sur religioso cristiano y africano tradicional es la concentración de sureños cristianos en algunas partes del norte, particularmente en el área alrededor de Jartum.

Sin embargo, Deng reconoce que la lucha Norte-Sur es clave para entender el conflicto en Sudán y que la religión es fundamental<sup>776</sup>. El norte de Sudán, que constituye aproximadamente dos tercios del territorio y la población del país, es una mezcla intrincada e inseparable del islam y la lengua árabe, mientras que el sur es en gran medida africano, cristiano, con orientación occidental<sup>777</sup>.

Aunque la cuestión de la Sharia fue debatida poco después de la independencia no fue hasta la ascensión del régimen de Nimeiri en 1983 y la aprobación de las Leyes de Septiembre cuando el Norte impulsó la agenda islámica con más fuerza, contribuyendo a reavivar nuevamente otra guerra civil tras un período de calma de once años cuyo resultado fue un incremento de la intolerancia religiosa. Nimeiri introdujo la ley de la Sharia en todo el país, incluso en el sur no musulmán, causando tensiones entre el Norte y el Sur<sup>778</sup>.

La transición de Sudán a un estado formalmente islámico se completó en junio de 1989, tras la toma del poder por Bashir quien personificó la agenda islámica de la NIF y agregó temas panárabes, diciendo en 1989 que "Sudán es un país árabe que apoya la unidad nacional árabe" y aboga por una asociación económica "preferida" que incluya a Egipto y Libia<sup>779</sup>.

---

<sup>775</sup> *Ibidem*.

<sup>776</sup> Deng, *Sudan Civil War and Genocide*.

<sup>777</sup> *Ibidem*.

<sup>778</sup> Philip WILLIAMS, *Sudan Weaves Religion with Politics*, U.P.I., 25 de septiembre, 1988.

<sup>779</sup> *BBC World Service*, 0630GMT, 7 de diciembre, 1989, citado en BURR y COLLINS, *Requiem for the Sudan*, p. 252.

Los periódicos de Jartum dijeron a principios de los años noventa que el gobierno "aspiraba a establecer un Estado árabe desde Marruecos a Bahreín"<sup>780</sup>.

Desde 1989, el gobierno islámico nacional ha descrito regularmente la guerra civil de Sudán como una yihad y sus soldados como muyaidines. Un informe de mediados de la década de 1990, por ejemplo, describe un programa semanal de televisión que muestra secuencias cuidadosamente editadas de las "gloriosas victorias" del ejército del norte y "espectaculares disparos de soldados disolviéndose en escenas rosadas de felicidad divina"<sup>781</sup>. Y de forma similar a lo realizado por el gobierno iraní en Teherán, el gobierno del norte de Sudán ha nombrado calles en Jartum con nombres de los mártires<sup>782</sup>.

A pesar de que en la primera guerra civil de Sudán la religión tuvo algo de implicación al identificarse las fuerzas del Norte (gubernamentales) como principalmente árabes-islámicas mientras que los meridionales (rebeldes) como primordialmente negros cristianos<sup>783</sup>, no fue hasta la ruptura del acuerdo de Addis Abeba en 1983 cuando la religión se convirtió en un tema central de conflicto en la guerra civil de Sudán.

La falta de un centro religioso para el primer conflicto dio lugar a las negociaciones que condujeron al acuerdo de Addis Abeba por el que se garantizaba una mayor autonomía social y política para el sur.

De las hipótesis planteadas por Toft, según ella, recibieron apoyo dos de ellas, la hipótesis 2 sostiene que la religión pasará de una cuestión periférica a una cuestión central cuando las élites locales traten de superarse mutuamente en un esfuerzo por aumentar su legitimidad religiosa con una audiencia interna y, en muchos, pero no todos, una audiencia externa.

En la primera guerra civil de Sudán, aunque las partes se identificaron con diferentes religiones, la imposición del Islam por el Norte no fue fuente de la resistencia del Sur. La causa inmediata del primer brote de violencia (el motín de 1955) fue la preocupación del Sur por la denegación sistemática de cargos públicos en el gobierno (incluido el ejército).

De hecho, incluso seis años después de la llamada campaña de islamización del general Abboud, los grupos de resistencia del Sur centraron sus quejas en las dificultades económicas en lugar de en la discriminación religiosa.

---

<sup>780</sup> *Al-Sudan al-Hadith* (Khartoum), 2 de septiembre, 1990, citado en BURR y COLLINS, *Requiem for the Sudan*, p. 252.

<sup>781</sup> *The Orwellian State of Sudan*, p. 21.

<sup>782</sup> *Ibidem*.

<sup>783</sup> Ver Monica Duffy TOFT, *Two-Way Mirror Nationalism: The Case of Ajaria*, in Moshe Gammer, ed., *The Caspian Region: The Caucasus*, New York, Routledge, 2004, pp. 3-22.



La prioridad de las quejas del Sur se refleja en un memorando enviado a la Organización para la Unidad Africana, en el que la Unión Nacional Africana de Sudán se quejó de que el Norte había negado la participación de los sureños en la administración.

La persecución religiosa prácticamente no se menciona y una explicación detallada de las motivaciones de la campaña de islamización de Abboud revela que la campaña en sí no constituyó una ofrenda religiosa. El liderazgo de Abboud no estaba amenazado, y el Norte, por sus propios cálculos, no estaba en ese momento seriamente amenazado por los Anya-Nya.

Sin embargo, ante las crecientes victorias del SPLM / A, debilitado por la pérdida del mecenazgo soviético después de 1971, Nimeiri pidió esencialmente la paz y en 1972 se dirimió el acuerdo de Addis Abeba por el que el país experimentó un periodo de paz de once años.

En 1972, Nimeiri y muchos líderes árabes solicitaron apoyo soviético para contrarrestar en cierta manera el apoyo occidental concedido a Israel y para modernizar al mismo tiempo sus propios países (y sus ejércitos en particular). La pérdida del mecenazgo soviético llevó a los líderes del Norte de Sudán a reforzar la posición del SPLM / A. A lo largo de la década de 1970, la presión sobre Nimeiri aumentó para acelerar el proceso de islamización y abrogar el acuerdo de Addis Abeba (especialmente después del descubrimiento de grandes reservas de petróleo en el Sur). El intento de golpe de al-Mahdi en 1976 llevó a Nimeiri a una justificación islámica para la agresión del Norte en el Sur haciendo del Islam el tema central del conflicto cuando publicó las Leyes de Septiembre en 1983, reanudándose la guerra civil a gran escala.

El problema para Nimeiri personalmente no era que sus ofertas religiosas fueran inapropiadas o el tipo equivocado de oferta, sino que su historia de represión (después de 1971) a los grupos islámicos hizo relativamente fácil para sus rivales (por ejemplo, al-Mahdi y al -Bashir) la crítica como un amigo del islam.

Ayudado por el colapso de la Unión Soviética y la posterior división de las fuerzas rebeldes que se oponen a la imposición del norte del Islam en el Sur, Al-Bashir ha liderado una radical campaña islámica de guerra genocida en el Sur. Además, su régimen ha ganado el apoyo creciente de otros estados islámicos en forma de combatientes, efectivo y armas, mientras continúa desviando las preocupaciones occidentales sobre los abusos de derechos humanos alentados por el Norte en el Sur.

Según Toft, la sucesión de líderes del Norte, amenazados por los avances militares del SPLM / A, al realizar ofertas religiosas competidoras para mejorar su legitimidad (y atraer apoyo) tanto en el país como en el extranjero provocó el desplazamiento de la religión que inicialmente venía a desempeñar un papel

periférico a uno central en detrimento del papel central que ocupaban al inicio del conflicto la distribución de recursos económicos y la ocupación de puestos en los órganos de administración.

El resultado fue una guerra civil que resultó ser una de las más largas y brutales del siglo XX. Se necesitarán, según Toft, más estudios de casos para determinar hasta qué punto este patrón suele ser cierto en las guerras civiles pero esto no es más que una instrumentalización de la religión.

Según Toft los conflictos en los que la religión pasa de ser una cuestión central a una cuestión periférica, las negociaciones para una paz duradera (como el acuerdo de Addis Abeba) se convierten no sólo en posibles sino en probables mientras que al revés no se garantiza no sólo la finalización del conflicto sino que, en caso de llegarse a ella, su acuerdo será muy difícil de alcanzar y su paz no será duradera.

En suma, la larga guerra civil de Sudán fue efectivamente dos guerras civiles distintas con dos conjuntos de actores y causas que se superponían. En su primera guerra civil, la religión no era más importante que cualquier otra cuestión, incluidos los conflictos sobre la autonomía económica, las prácticas sociales (educación y lenguaje), las libertades políticas, etc.

Pero esta guerra civil, aunque destructiva y costosa, era, sin embargo, paralizante. La religión no se había convertido en el tema central del conflicto y, cuando estaba amenazada y sin saber qué hacer, Nimeiri optó por un compromiso y ambas partes pudieron negociar un tratado de paz que mejorara a ambos lados. El acuerdo de Addis Abeba duraría hasta que la intolerancia religiosa se combinara con la avaricia simple para destruirla.

La segunda guerra civil de Sudán fue una guerra civil en la que la religión pasó de un tema periférico a convertirse en el tema central. El Norte declaró unilateralmente a todo el Sudán como islámico, y luego trató de hacer esa declaración verdadera por medio de la violencia.

La intolerancia religiosa del Norte la hizo renuente a comprometerse en conflicto con el Sur (como lo había hecho antes) hasta que el Sur no tuvo más remedio que responder por la fuerza de las armas. La guerra que siguió a la abrogación deliberada del Tratado de Addis Abeba por parte del Norte fue mucho más brutal que la primera guerra civil.

En él, los civiles se convirtieron en los objetivos sistemáticos de una serie de abusos, que fueron desde la esclavitud forzosa y el asesinato en masa a la inanición forzada. Millones fueron asesinados o forzados a huir de sus hogares.

Según Toft la religión es un factor cada vez más importante en las guerras civiles, especialmente desde los años noventa, ya que el final de la Guerra Fría

cambió la utilidad de los diferentes tipos de ofertas de temas seculares e ideológicos a cuestiones etnonacionales y religiosas.

Esto, combinado con la prominencia del terror inspirado por la religión (en particular los atentados suicidas) y la capacidad del gobierno religioso para socavar los pilares clave de la estabilidad del sistema estatal, puede explicar parcialmente por qué el tema de la religión y la violencia continúa capturando la atención tanto en los países desarrollados como en los países en desarrollo.

Las guerras civiles religiosas son cada vez más comunes si se tiene en cuenta su evolución histórica en las últimas décadas y son de mayor duración en comparación con las guerras civiles no religiosas.

Además, el Islam ha estado involucrado en un número desproporcionadamente alto de guerras civiles en comparación con otras religiones, si bien este aspecto es argumentado por Toft como resultado de las diferencias históricas entre las relaciones de la religión y la autoridad temporal en el cristiano y el mundo islámico.

El establecimiento del Estado de Israel y la creciente importancia del petróleo en todo el mundo podría estar detrás de este incremento de la violencia del islam y de su mayor implicación respecto a otras religiones en los últimos conflictos.

Del mismo modo, según Toft, se expandió el modelo nacionalista de Snyder para argumentar que las guerras civiles se convertirán en guerras civiles religiosas cuando los líderes amenazados intenten reforzar su supervivencia haciendo ofertas religiosas.

Toft, sostiene que el fervor religioso generalmente socava el compromiso proponiendo que la creencia religiosa se incorpore a la teoría de la negociación en lugar de despreciarla como una categoría de acción irracional.

Las preferencias religiosas son racionales (por lo menos procesales), pero operan bajo una concepción diferente de costes y beneficios que las preferencias seculares.

En términos de política, la lógica del argumento de Toft arroja una clara implicación, los países occidentales están minando progresivamente su seguridad al negarse a disminuir su demanda de petróleo.

La distribución geográfica del Islam se ubica a caballo en gran parte de las reservas de petróleo conocidas (o de bajo coste). La creciente demanda de petróleo se traduce en la aceleración de la transferencia de riqueza del mundo desarrollado a estados ricos en petróleo, y muchos de estos estados están representados por gobiernos islámicos, algunos árabes y algunos no árabes, en los que la fe en Dios está fusionada con la temporalidad política autoridad.

Esta posición de poder proporcionado por el petróleo les garantiza disponer de capacidad económica para comprar armas o entrenar a los combatientes. Con este suministro de recursos de conflicto, estos estados están en condiciones de responder a los argumentos de los líderes islámicos en los países más pobres, alimentando así el proceso de licitación, moviendo la religión desde la periferia hacia el centro y dando como resultado potencialmente desestabilización interestatal.

La única solución lógica, según Toft, al problema de las guerras civiles religiosas es reducir la utilidad de las ofertas religiosas. Sin embargo, mientras el Islam controle una riqueza tan creciente, la utilidad de las ofertas religiosas aumentará.

Más inquietante aún, la mayoría de los estados ricos en petróleo, ya sean islámicos o no, se comprometen a invertir su riqueza petrolera de manera que haga crecer su riqueza incluso si la demanda de petróleo se reduce o mantiene estable.

Esta dinámica de "recursos de conflicto" también puede explicar por qué, contra todo pronóstico, la mayoría de los musulmanes en todo el mundo parecen estar cada vez más atraídos por las interpretaciones más conservadoras y agresivas del Corán y el hadiz.

La Guerra Fría siguió a la era del colonialismo, y ambas épocas se caracterizaron por intervenciones dramáticas, culturales, religiosas, económicas y militares, en los estados islámicos.

La era posterior a la Guerra Fría no ha sido caracterizada por la no intervención. Por el contrario, muchos gobiernos islámicos se sienten directamente amenazados por estados no islámicos, y esta percepción de la amenaza es algo dentro del poder de los estados no islámicos para cambiar.

Puede ser, por último, que la intervención occidental en la "legítima defensa", paradójicamente, ha demostrado, según Toft, ser la causa primaria tanto del incremento observado en las guerras civiles religiosas como de la percepción de que el terrorismo de inspiración religiosa está en aumento.

### El Factor de la Esclavitud

Las guerras civiles entre el sur y el norte de Sudán que comenzaron justo antes de la independencia de Sudán de los Británicos en 1956, llevó al resurgimiento de la esclavitud, especialmente tras el principio de la Segunda Guerra Civil en 1983 la esclavitud se convirtió en una estrategia generalizada de guerra terrorista cuando las mujeres y niños de Dinka del Sudán del sur fueron capturados, secuestrados y vendidos.

Las personas secuestradas eran sudaneses africanos de color cristianos y animistas del sur que fueron esclavizados por los árabes musulmanes del norte. El gobierno sudanés equipó a los árabes musulmanes nómadas desde la región fronteriza con el sur como paramilitares contra los rebeldes del SPLA (El Ejército de Liberación del Pueblo de Sudan) y para cometer atrocidades contra la población civil.

El gobierno apoyó indirectamente y, al mismo tiempo, negó la existencia de la esclavitud, llamándolo en su lugar secuestro de criminales habituales. En el curso de la esclavitud a lo largo del Norte hasta 300.000 personas fueron secuestradas a la fuerza y sacadas del sur durante décadas desde el principio de las guerras civiles. Actualmente aún viven y trabajan muchos esclavos del Sur en áreas principalmente rurales, especialmente en las tareas del hogar de sus propietarios musulmanes.

Hay varios factores que influyen en la esclavitud en Sudán, por supuesto, la Guerra civil y el gobierno juegan un importante papel en los procesos de esclavitud aunque también las normas religiosas y una larga tradición de esclavitud en esta región es un aspecto importante, grandes partes de la población toleró la esclavitud porque había sido practicada contra poblaciones no musulmanas durante siglos.

La religión y en el consiguiente extremismo religioso son factores importantes en las guerras civiles sudanesas. El islam llegó a Sudán en el siglo VII d.C. El norte se caracteriza por una población principalmente de habla árabe musulmana mientras que el Sudan del Sur estaba sujeto en cierta medida a la influencia cristiana y de occidente y muestra una mayor autoidentificación y conciencia africana indígena.

Pero siempre hubo una fuerte resistencia del sudanés del sur contra la supresión y humillación del norte “cuanto más crece el sur más se sienten los del norte amenazados y más fuerte se convierte su vinculación a la identidad islámica árabe”.

Del mismo modo cuanto más fuerte es la auto identificación del sudanés del norte también más fuerte es la adhesión del sudanés del sur a su religión que va siendo cada vez más el cristianismo<sup>784</sup>.

Para los sudaneses del sur el cristianismo no es únicamente una religión sino que es también un arma política contra la islamización y arabización. Esta forma no es únicamente una creencia religiosa sino también una declaración política.

En enero de 2005, la segunda guerra civil entre el Sudan del norte y el Sudan del Sur finalizó con un Acuerdo de Paz Integral que preveía un alto el fuego

---

<sup>784</sup> Francis. M. DENG, *War of Visions: Conflict of identities in the Sudan*, Brooking Ins Pr, 1995.

duradero y un gobierno semiautónomo para el Sudán del Sur además regulaba un referéndum de independencia que tuvo lugar seis años más tarde en 2011 y llevó a la separación del país en las dos partes en conflicto.

Según las Organizaciones No Gubernamentales internacionales, el gobierno del Sudán del Sur y otras fuentes locales muchos sudaneses del sur aún se mantienen a día de hoy esclavizados bajo condiciones extremadamente crueles<sup>785</sup>.

Desafortunadamente, la esclavitud es aún bastante frecuente en una parte de las sociedades del mundo. Este legado contaminado ha sido a menudo borrado de las conciencias y de las narrativas históricas. En las últimas décadas, la esclavitud ha sido incluso recuperada y vuelta a ganar importancia en la conexión con la radicalización religiosa y los vínculos globales de la explotación económica implicando también a Occidente.

En este caso de estudio puede mostrarse que el extremismo religioso puede conducir a la esclavitud mientras ciertos grupos se adhieren a su pensamiento de superioridad justificando la opresión, la esclavitud seguirá formando parte del mundo actual.

Además, los estados deben también intervenir en lugar de utilizar indirectamente la esclavitud como un arma para debilitar a grupos culturales o religiosos específicos dentro de sus propias sociedades. El Secretario General de Naciones Unidas Ban Kimoon en 2012 declaró que: “Hoy los gobiernos, la sociedad civil y el sector privado deben unirse para erradicar todas las formas contemporáneas de esclavitud. Juntos, hagamos todo lo posible por los millones de víctimas de todo el mundo que se mantienen en la esclavitud y se encuentran privados de sus derechos humanos y dignidad”.

#### **4.4. Caso de Ruanda**

Según Toft, en la religión se dan dos características que favorecerían o impedirían la generación de un escenario de conflicto, la primera radica en la importancia de los intereses, habilidades y estrategias de las élites influyentes como determinantes de si las interpretaciones religiosas promoverán la paz o estimularán la violencia. Algunos intelectuales sostienen que el comportamiento de las élites religiosas se basa en la maximización de la utilidad y el pensamiento racional, lo que implica que las consideraciones estratégicas dominantes, no son religiosas. En este sentido los líderes religiosos no "absorben la religión como una esponja sino que la adaptan a sus propias necesidades" para mantener el poder, el egoísmo y la codicia.

La segunda se refiere, al grado de autonomía del estado. Philpott sostiene que el nivel de influencia de los actores religiosos no depende solamente de su

---

<sup>785</sup> BBC, 2013.



teología política sino también del grado de independencia del estado. Él encuentra que donde los actores religiosos carecen de autonomía institucional durante una época de autoritarismo o de guerra civil o cuando están integrados con su estado, tienden a someterse a crímenes e injusticias y son incapaces de enfrentarse o de prevenir la tiranía y el genocidio.

A menudo se pueden encontrar instituciones religiosas que apoyan el statu quo, es decir, el gobierno, ya sea en forma de religiones estatales o en el marco de relaciones informales. En algunos casos, esto se debe al hecho de que para retener su legitimidad y relevancia, ellos deben seguir lo que es popular con su congregación para evitar ser marginados.

Por lo tanto, las instituciones religiosas "apoyarán a los gobiernos mientras se beneficien de este apoyo, pero cuando ese apoyo socave su apoyo dentro de la comunidad se opondrán al gobierno". En este caso, si la religión está demasiado próxima al poder político y sirve a las ideologías nacionalistas y si los líderes religiosos abusan de su influencia para apoyarlas o aprovecharlas, la religión puede convertirse en una herramienta viciosa para legitimar políticas discriminatorias, asesinatos e incluso genocidio, mientras que su capacidad institucional hace posible la organización y aplicación de los crímenes a gran escala.

El genocidio es por su naturaleza un crimen colectivo y sistemático que necesita la participación y aprobación de una gran cantidad de personas. Esto sólo es posible si se consigue crear una "mentalidad genocida", que se basa en la legitimación, la paradoja de la curación-matanza y la deshumanización.

Teniendo en cuenta las anteriores características de la religión, es evidente que la religión puede apoyar de manera significativa, si no permitir, la creación de tal mentalidad y, por lo tanto, desempeñar un papel decisivo en la preparación y aplicación del genocidio.

Ruanda es uno de los mayores países cristianizados del continente africano, en la que la iglesia católica es la segunda institución más poderosa después del estado.

El desarrollo y naturaleza de las iglesias ruandesas como instituciones puede caracterizarse por tres factores decisivos que contribuyeron a la implicación y complicidad de las iglesias en el genocidio de 1994. Primero, el establecimiento y fortalecimiento de categorías étnicas fijadas por los primeros misioneros y el posterior compromiso de las iglesias en la política étnica, segundo, la estrecha relación con el poder del gobierno y tercero la masiva influencia social, económica y política de las iglesias sobre la población.

Para comprender cómo las iglesias de Ruanda llegaron a comprometerse en políticas étnicas es necesario echar un vistazo a la historia cuando llegaron los

misioneros a Ruanda a finales del siglo XIX. Desde entonces, los misioneros han tenido una gran presencia y han ejercido una gran influencia en la sociedad ruandesa.

En 1931, los misioneros iniciaron programas de conversión masiva, apoyándose en la estrategia de conversión primera sobre los jefes y élites locales influyentes, y, posteriormente la del resto, la cual se estimaba más fácil. Con el fin de saber sobre quién dirigir sus esfuerzos de conversión, los misioneros desarrollaron su propia percepción de las categorías sociales en Ruanda.

En la época precolonial, las categorías sociales habían sido relativamente débiles y flexibles, sin grupos étnicos estrictamente separados. Los tutsis eran altos, de piel clara y principalmente criaban ganado, los hutus eran generalmente más cortos y predominantemente granjeros, y los Twa parecían ganarse la vida con la caza y la recolección.

Los tres grupos compartían un idioma y una religión común y los matrimonios entre ellos eran relativamente habituales. Los misioneros plantearon la hipótesis de que los tutsis no eran realmente de origen africano sino descendiente de Oriente Medio y, por tanto, la raza superior: "los tutsis eran considerados como los gobernantes nobles y los hutus sus agricultores".

En consecuencia, centraron sus esfuerzos de conversión y apoyo en la élite tutsi. La administración colonial belga adoptó el concepto de etnicidad de los misioneros, y con el tiempo los grupos étnicos se transformaron en categorías claramente definidas y fijas. Las etiquetas étnicas ganaron importancia en la práctica y se llegaron a reflejar en las mismas tarjetas de identidad.

En la década de los cincuenta, sin embargo, la iglesia cambió de lado y apoyó la revolución hutu que les llevó al poder. El favoritismo y la lealtad dominante pasaron de los tutsis a los hutus, pero la naturaleza del sistema étnico no se vio afectada por este cambio.

Desde el principio, las iglesias apoyaron el pensamiento étnico y la discriminación incorporándolo en sus estructuras y en sus enseñanzas. Se convirtieron así en el "generador y estabilizador de las estructuras de clase" que más tarde se convirtió en el motor del genocidio.

Tras la independencia de Ruanda, el presidente del gobierno Hutu en el poder, Habyarimana, trabajó muy estrechamente con las iglesias cristianas, preservando un sistema de estructura de poder que beneficia al Estado ya las iglesias igualmente y particularmente a sus élites.

Van Hoyweghen considera que esta cooperación es una "culminación de la simbiosis Iglesia-Estado", en la cual las iglesias se encargaban de proporcionar educación y asistencia sanitaria y, por lo tanto, apoyar financieramente al

Estado mientras que el Estado establecía las reglas que la Iglesia obedecería, incluida la del sistema discriminatorio de cuotas étnicas.

El gran poder e influencia social de los misioneros y de las iglesias en Ruanda es evidente tras el enorme éxito obtenido en la conversión de casi la población entera al cristianismo, con la iglesia católica convertida en la mayor organización no gubernamental del país.

Sin embargo, las estrategias de la iglesia para atraer a los conversos no sólo se basan en el poder de su mensaje sagrado, sino también en aspectos materiales y en otros incentivos. Particularmente en las zonas rurales, la población dependía de las iglesias no sólo por necesidades espirituales, sino también por el bienestar social, la asistencia sanitaria, la educación y la asistencia económica.

Como el país apenas estaba industrializado, las iglesias eran con frecuencia el generador de empleo no agrícola más importante junto con el estado. Las oficinas de la Iglesia podían conferir poder y alto estatus, y sus poseedores tenían ventajas y oportunidades para el enriquecimiento personal. Por lo tanto, las iglesias servían de "canal de poder, prestigio y riqueza". Como resultado, las luchas por el poder y la influencia dentro de las iglesias fueron intensas.

Las iglesias de Ruanda podían ser consideradas como instituciones políticamente significativas no sólo en la medida en que estaban estrechamente relacionadas con el Estado, sino porque "eran sitios de la política, donde varios individuos y grupos luchaban por incrementar su poder". Desde el principio la iglesia jugó un papel importante en las divisiones étnicas y tuvo una enorme influencia social y económica, a través de sus parroquias, con acceso a todos los niveles de la población.

Sin embargo, muchas personas se convirtieron en miembros de la iglesia por los beneficios políticos y económicos que ello suponía. Las iglesias, además, enseñaron obediencia a la autoridad y se comprometían en políticas étnicas. Como resultado, los valores y el mensaje cristiano no fueron internalizados por la población, creando un cristianismo superficial que permitió al clero y a los miembros de la iglesia a la larga contribuir y participar en el genocidio.

Durante el período previo al genocidio de 1994, las iglesias se enfrentaron a una creciente presión por la reforma, tanto desde fuera como desde dentro de las iglesias. A raíz de un movimiento democrático emergente en Ruanda a principios de los años noventa, en parte apoyado por activistas de la iglesia, las estructuras de poder dentro de las iglesias estaban siendo cuestionadas.

La corrupción y el soborno habían generado resentimiento y frustración pública, amenazando la legitimidad espiritual de las iglesias. Además, los miembros de las iglesias internacionales insistían cada vez más en favor de la

democratización, de modo que surgieron serias presiones para reformar las iglesias de Ruanda.

Longman sugiere que fueron "los desafíos directos a su propia autoridad dentro de las iglesias que hicieron que los líderes de la iglesia realmente simpatizaran con la idea de una 'amenaza Tutsi'". Sostiene que donde habían obtenido sus posiciones por medio de la política étnica, también interpretarían las amenazas a su poder desde un ángulo étnico. En este contexto, es evidente que "muchos líderes de la iglesia fueron en última instancia favorable al genocidio, ya que podría ayudar a reforzar su poder y preservar su puesto en la oficina contra este movimiento favorable a la reforma.

Se puede sostener que debido a la debilidad institucional y a la fragmentación de las autoridades religiosas a lo largo de las líneas étnicas e ideológicas, las iglesias no pudieron hablar con voz unificada para contrarrestar el genocidio<sup>786</sup>.

Durante el genocidio, los santuarios fueron profanados y muchos edificios de la iglesia se convirtieron en lugares de matanza. Según algunas estimaciones, "más ciudadanos ruandeses murieron en iglesias y parroquias que en cualquier otro lugar".

Cuando finalizó el genocidio, las iglesias frecuentemente se refugiaban en la negación, negándose a reconocer la naturaleza de las masacres y cubriendo a los sacerdotes acusados de genocidio. Algunos clérigos trataron de declarar los crímenes como resultado de la rabia espontánea de la población hutu o plantearon la hipótesis de un "doble genocidio" presumiblemente de los tutsis por los hutus y de los hutus por los tutsis.

Incluso hoy en día, la posible contribución de las iglesias a la construcción de la paz y la reconciliación se ve afectada por la "persistente negación dentro de la Iglesia Católica y la politización continua de la religión".

El genocidio ruandés ilustra el inmenso potencial de las iglesias como instituciones religiosas para alimentar el crimen y actuar como un acelerador del radicalismo. Demuestra cómo la naturaleza de la religión en general y de la jerarquía eclesiástica en las iglesias cristianas, en particular, pueden, en ciertas circunstancias, facilitar la propagación del pensamiento ideológico y el racismo.

Se sostiene que dos factores son particularmente importantes para determinar si los actores y las instituciones religiosas promoverán la paz o estimularán la violencia: en primer lugar, los intereses, las capacidades y las estrategias de las élites influyentes y, en segundo lugar, el grado de autonomía del Estado. En el caso del genocidio ruandés, ambos factores jugaron un papel importante.

---

<sup>786</sup> Timothy Paul LONGMAN, *Christianity and Genocide in Rwanda*, Cambridge University Press, 2010.

Las iglesias colaboraron estrechamente con el estado, apoyando al gobierno hutu que planeó y ejecutó el genocidio al permitir las élites de la iglesia su poder e influencia social para promover ideologías racistas y para asegurar su propia autoridad y estado, que consideraron bajo amenaza.

La naturaleza de las iglesias como instituciones jugó un papel importante en la forma en que ellas se implicaron en el genocidio. La responsabilidad de las iglesias comprende no sólo la creación de categorías étnicas, sino también el compromiso activo en la política étnica y en la estrecha cooperación con el gobierno.

La omnipresencia de las iglesias en todas las esferas de la vida de las personas y su enseñanza de la obediencia a las autoridades en combinación con las luchas internas de poder también llevaron al desprecio de los valores cristianos de amor y caridad, lo que contribuyó, por parte de las iglesias, a la construcción de una mentalidad genocida en Ruanda haciendo que la violencia étnica fuera aceptable para la población.

#### **4.5. Caso de Nigeria**

Desde su independencia del gobierno británico en 1960, Nigeria ha pasado por una serie de crisis políticas, que van desde la guerra civil a golpes de estado militares y el extremismo religioso. Esto no es sorprendente, porque la sociedad nigeriana poscolonial comprende fuertes diferencias étnicas, culturales y religiosas, que hacen del país uno de los estados más complejos de la Tierra.

Además, la explosión demográfica de Nigeria, el sistema educativo deficiente, así como los altos niveles de pobreza y corrupción producen tensiones sociales significativas. Todos los factores mencionados crean una atmósfera de inestabilidad política, que fácilmente se convierte en extremismo y violencia.

Nigeria actualmente es un estado federalista, si bien una forma de federalismo conformado para mantener unido este territorio, hogar de tantos grupos etnoculturales diferentes aunque el federalismo nigeriano está padeciendo de graves debilidades, lo que conduce a un efecto contraproducente para la sociedad y la construcción de la nación.

El modelo nigeriano de federalización se caracteriza por la fragmentación territorial, la encapsulación y la división entre los grupos individuales y los grupos regionales que prestan servicios lo que dificulta la creación de condiciones adecuadas para favorecer la cohesión nacional. Esto se complementa con un enfoque ineficiente del control de los recursos y la falta de imperio de la ley.

Tales contradicciones dañan drásticamente la ya debilitada autoridad del Estado y emasculan a los líderes y estructuras informales que dependen de la religión como instrumento para ampliar su influencia.

Nigeria se puede dividir básicamente en tres regiones: el norte musulmán, el cinturón medio religiosamente mezclado y el sur cristiano. Esta composición está determinada por el pasado precolonial y colonial del país. El Islam entró ampliamente en el norte de Nigeria en el siglo XIX con el establecimiento del califato de Sokoto en 1808 bajo Usman dan Fodio<sup>787</sup>.

El Califato de Sokoto era un Estado islámico teocrático, cuyas fronteras meridionales se asemejan a los estados dominados por el Islam en Nigeria<sup>788</sup>. Desde mediados del siglo XIX, los británicos comenzaron a expandir su imperio colonial sobre Nigeria, empezando por la costa atlántica pasando por el norte de Nigeria y disolver a la larga el Califato de Sokoto en 1903<sup>789</sup>.

Los británicos establecieron un Protectorado Norte y Sur, que se fusionaron en 1914 por razones administrativas y económicas, configurando las futuras fronteras de la Nigeria independiente.

Aunque en el colonialismo del Sur y la difusión del cristianismo iban de la mano, los británicos impidieron la cristianización del Norte para asegurar su modelo de gobierno indirecto lo que creó una dicotomía territorial en Nigeria, que persiste a día de hoy, siendo el Sur mayoritariamente cristiano, con educación occidental y mejor desarrollo, y un Norte subdesarrollado dominado por el islam<sup>790</sup>.

Después de la independencia de Nigeria en 1960 y de la ausencia del factor estabilizador del gobierno británico, las diferentes entidades territoriales ligeramente interconectadas rápidamente se distanciaron, llevando al país a experimentar un período de crisis política duradera, una devastadora guerra civil de 1967 a 1970 y una dictadura militar en los períodos 1966-1979 y 1983-1988.

En 1999, el ejército renunció al poder llevando a la instauración de la cuarta República. La historia de la independencia nigeriana viene acompañada de acontecimientos que conducen a un fuerte antagonismo y desconfianza entre la población musulmana y la cristiana siendo como los eventos más simbólicos el hecho cuando el país se unió a la Organización de Cooperación Islámica (OIC)

---

<sup>787</sup> Julius ADEKUNLE, *Religion in Politics: Secularism and National Integration in modern Nigeria*, Africa World Press, 2009, pp. 6-7.

<sup>788</sup> J. N. PADEN, *Faith and Politics in Nigeria: Nigeria as a pivotal State in the Muslim World*, Washington DC, United States Institute of Peace Press, 2008, p.7.

<sup>789</sup> Funso AFOLAYAN, *Religion and Politics in Colonial Nigeria: Life and Career o Sir Walter Miller, 1782-1952*, 2009, pp. 38-39.

<sup>790</sup> Julius ADEKUNLE, *Religion in Politics: Secularism and National Integration in modern Nigeria*, Africa World Press, 2009, p. 6.



en 1986 y cuando 12 estados del norte introdujeron la ley islámica sharia en el ámbito criminal de sus sistemas judiciales en 1999<sup>791</sup>.

Estos acontecimientos profundizaron el conflicto en la sociedad nigeriana que la llevaron a experimentar enfrentamientos violentos de connotación etnorreligiosa. En el período 1999-2006, apenas en los primeros años después de haberse introducido el sistema democrático 14 000 personas murieron y 3 millones de desplazados debido a esos enfrentamientos<sup>792</sup>.

Se supone que el 40% de los casos de violencia en Nigeria tienen motivaciones políticas, religiosas o étnicas. En los últimos años, un grupo islamista de la insurgencia, llamado Boko Haram (que significa tanto como "la educación occidental es un pecado") se convirtió en una amenaza para la seguridad nacional y está siendo considerado responsable de una multitud de asesinatos y bombardeos todos ellos sobre el Norte y Centro de Nigeria.

Hoy en día, Nigeria es considerado uno de los países más complejos de la tierra con una población total de 170 millones de personas, el país más poblado de África, y dada su alto índice de fertilidad 5,38 niños por mujer se estima que su población podría crecer hasta los 400 millones para el año 2050, lo que convertiría a Nigeria en el cuarto país más poblado del planeta.

También Nigeria constituye el hogar de más de 250 grupos étnicos diferentes y el país más grande de la Tierra con un equilibrio aproximado de la población cristiana y musulmana, que aglutinan entre ambos aproximadamente el 50% de la población cada uno<sup>793</sup>. Los tres grupos étnicos más importantes son los Hausa / Fulani en el norte (29% de la población musulmana), los Yoruba en el suroeste (21%, 50/50 musulmanes / cristianos) y los Igbo en el sureste (18%, cristiano).

A pesar de que el inglés es el idioma oficial, las lenguas de esos tres grupos étnicos son aceptadas en sus regiones para ciertos fines administrativos. Otro grupo étnico grande es el cristiano Ijaw del sur con el cerca de 10% de la población del país<sup>794</sup>.

El país experimentó un auge petrolero en los años setenta y ochenta, lo que lo convirtió en un factor importante en la economía mundial y determinó su desarrollo económico en las próximas décadas, actualmente, Nigeria es considerado el séptimo productor de petróleo más grande del mundo<sup>795</sup>.

---

<sup>791</sup> J. N. PADEN, *Faith and Politics in Nigeria: Nigeria as a pivotal State in the Muslim World*, Washington DC, United States Institute of Peace Press, 2008, p.58.

<sup>792</sup> J. N. PADEN, *Faith and Politics in Nigeria: Nigeria as a pivotal State in the Muslim World*, Washington DC, United States Institute of Peace Press, 2008, p.82.

<sup>793</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>794</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>795</sup> *Ibidem*, p. 3.

En el plano internacional, Nigeria tiene posiciones de liderazgo en la CEDEAO y en la Unión Africana y está comprometida con diversas misiones de mantenimiento de la paz y de gestión de crisis en otros países africanos, como Sudán<sup>796</sup>.

A pesar de su importancia internacional y de su potencial humano y económico, las dramáticas tensiones internas que Nigeria tiene que afrontar amenazan con desintegrar al país. Nigeria ha adoptado un modelo de federalismo que, con el tiempo, va dividiendo el territorio cada vez más con el argumento de asegurar la máxima autonomía de las distintas comunidades y tratar de superar el patrimonio traumático de la guerra civil y la dictadura.

También hay un consenso general de que el presidente tiene que ser elegido sobre una base rotativa del norte musulmán y el sur cristiano, sistema que se ha establecido en la realidad<sup>797</sup>. Organizaciones paraguas, como NIREC (Consejo Interreligioso de Nigeria), que consta de un número igual de líderes musulmanes y cristianos, promueven un diálogo entre religiones<sup>798</sup>.

A pesar de esas iniciativas para prevenir la violencia etno-religiosa, el modelo político nigeriano tiene graves defectos, lo que compromete todos los esfuerzos mencionados. En primer lugar, la teoría y la práctica de la estructura federal divergen fuertemente entre sí, bajo la superficie de las políticas de promoción de la tolerancia, la vida política nigeriana tiene otra cara, que incluye la corrupción, el abuso de poder y la construcción de redes de poder clientelistas basadas en el origen regional en todos los niveles de gobierno.

Observando de cerca la creación de gran parte de los actuales Estados nigerianos, se puede observar que muchos de ellos están establecidos para representar el interés de un determinado grupo étnico y movilizarlo, en lugar de ello para la cooperación nacional según lo previsto.

Por lo tanto, a menudo el modelo federal no previene el etno-regionalismo, sino simplemente lo reestructura mientras que algunos grupos étnicos tienen estados por sí mismos, algunos son una minoría en un estado gobernado por un grupo diferente y definen su estatus a través de la alienación. Esto crea confusión política y la competencia por la división de los estados, lo que es perjudicial para las relaciones interétnicas.

La política de establecer ciertas zonas geo-culturales paradójicamente institucionaliza la división étnica y religiosa en un intento de reducirlas.

La cuestión de la sharia es claramente un problema que ha sido formalmente creado por los mecanismos del federalismo. Hoy, trece años después de la

---

<sup>796</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

<sup>797</sup> *Ibidem*, pp. 19-21.

<sup>798</sup> *Ibidem*, p. 23.

introducción de la ley religiosa islámica en el ámbito penal, sigue representando la desconfianza entre las dos principales religiones en Nigeria y tiene un enorme potencial de conflicto.

Para algunos investigadores es incluso la controversia que "polarizó el país a lo largo de divisiones religiosas más que cualquier otro tema en la historia de Nigeria". La introducción de la sharia y sus secuelas causaron deterioro de las relaciones interreligiosas, que ya estaban estropeadas por acontecimientos del pasado, como la pertenencia a la OCI de 1986, y causaron múltiples brotes de violencia, incluso hubo propuestas para dividir el estado mixto en dos.

La aplicación de la ley islámica tradicional en el Norte ha dañado la idea del Estado de Derecho, que es esencial para el funcionamiento de un sistema democrático. Por lo tanto, debe ser vista como una iniciativa anti-sistemática, que proporciona una solución simple para una justicia social rápida y directa, que no se vea comprometida por los mecanismos institucionales del Estado percibidos como corruptos.

Aunque después de la implementación en 1999 y los disturbios subsiguientes en 2000, el estado ha dejado de imponer leyes seculares en esas regiones para no crear ninguna agitación adicional, a largo plazo esto es la base para más violencia y encapsulación.

Para algunos, la sharia puede parecer una buena oportunidad para que los musulmanes nigerianos vivan su cultura, pero un sistema de múltiples sistemas jurisprudenciales está dañando el principio básico de la democracia, que la ley debería aplicarse a todos, sin tener en cuenta la religión, las opiniones personales o posición social.

Las leyes paralelas también significan sociedades paralelas y esto definitivamente no está ayudando en el proceso de unidad nacional, sino que está llevando a la alienación del individuo con el estado. Además, el fracaso de la sharia para proporcionar esta justicia debido a su propia corrupción e inadecuación hacia los desafíos del presente podría conducir a una mayor desilusión y búsqueda de medios aún más radicales.

Las debilidades programadas del sistema nigeriano de federalismo se manifiestan en la cuestión del control de los recursos y la redistribución federal de los fondos. Durante la época colonial era un cliché común, que el rico Sur tenía que subvencionar al Norte pobre, este fue uno de los principales argumentos para la amalgama de ambas regiones durante el gobierno británico.

Desde el auge del petróleo en la década de 1970, Nigeria se unió a los rápidos ingresos del petróleo, que actualmente han supuesto un incremento del 90% en las exportaciones del país. Hasta entonces, los ingresos de la producción de

petróleo se habían repartido de manera uniforme entre la región productora y el gobierno central, pero con el tiempo y especialmente durante los regímenes militares, el gobierno central elaboró leyes orientadas a reforzar la centralización de la mayor parte de los ingresos. La primera y más importante ley como tal fue el Decreto 51 de 1969 sobre Petróleo, que otorgó la propiedad exclusiva de los recursos petroleros al gobierno federal, era la época de la guerra civil y la ley estaba justificada por el objetivo de debilitar la región separatista de Biafra. Sin embargo, la ley no ha sido revocada hasta hoy, décadas después del final de la guerra.

En la actualidad, alrededor del 87% de los ingresos fluye directamente de los estados productores de petróleo del delta del Níger al gobierno central, desde donde se redistribuye uniformemente a las regiones con una ligera preponderancia de las regiones productoras de petróleo.

Esto significa que las regiones productoras de petróleo del sur sólo reciben una fracción del dinero que generan, mientras que el Norte, que no tiene una economía significativa, está fuertemente subvencionado por las élites políticas.

Con la abolición del federalismo fiscal y la aplicación de una política de monopolización de los ingresos petroleros y su redistribución, la economía petrolera no sólo se ha convertido en la rama más importante de la economía nigeriana, sino que también es la clave del poder político.

La dependencia del petróleo ha tenido efectos perjudiciales en las otras ramas de la economía nigeriana, especialmente en el sector agrario. Los gastos presupuestarios se determinan principalmente por el precio del crudo en el mercado internacional, lo que hace que la economía nigeriana sea muy vulnerable a influencias externas.

Con la mayor dependencia del petróleo, el desarrollo socioeconómico empeoró significativamente, así, el estado se ha convertido en el principal generador de empleo del país en la mente de los nigerianos<sup>799</sup>. La industria petrolera se ha convertido en una forma fácil de distribuir dinero para asegurar la supervivencia de una determinada región.

La clase política nigeriana está utilizando este factor para asegurar y expandir su poder político sobre sus propias regiones y están despertando el temor de conflicto entre el Sur y el Norte, lo que se suma a la atmósfera de antagonismo entre las regiones y las religiones en Nigeria.

De esta forma, la movilización étnica y religiosa se ha convertido en un medio estratégico de lucha por los recursos financieros producidos por el petróleo. Por lo tanto, la clase política tiene en cuenta una línea de confrontación entre

---

<sup>799</sup> *Ibidem*, p. 66.

grupos étnicos y religiosos, la violencia, la creación de una gran corrupción y redes clientelistas sólo para sostener su poder.

La distribución de recursos socio-políticos o económicos a través del empleo, posiciones administrativas o poderes políticos basados en la lucha por la identidad étnica no tiene en cuenta el mérito o la calificación y afecta a las personas por su origen.

La consecuencia de este proceso es el fracaso de la competencia, la pérdida de productividad y la declinación de la moral que nuevamente afecta principalmente a los nigerianos "simples", creando así un círculo vicioso de pobreza y conflicto.

Mientras que el miedo a la pobreza está causando el extremismo en ambos lados, la clase política lo está utilizando como distracción para explotar las oportunidades enormes para la corrupción, por ejemplo por el desvío de grandes cantidades de petróleo crudo para la venta costa afuera directamente por los políticos y el personal militar<sup>800</sup>.

#### **4.6. Caso de Siria**

La lucha interna de Siria entre el régimen y las fuerzas de la oposición no tardó mucho en involucrarse con los partidarios externos. Más allá de la lucha interna, el conflicto asumió el carácter de una lucha de poderes en la que se combatía por intereses regionales, subnacionales e internacionales.

Todos los poderes externos, ya sean en favor o en contra del régimen de Assad, tienen sus propios intereses en la guerra civil de Siria, principalmente Irán, Arabia Saudita y Qatar quienes están luchando por la influencia en la región al tiempo que se llama a una movilización confesional, sunitas contra chiítas.

Rusia y China apoyan al gobierno con el comercio y la protección. Los intereses de China en Siria son principalmente económicos y se apoya en su dependencia del petróleo iraní para satisfacer su alta demanda energética, a cambio los productos chinos son populares debido a sus precios razonables. Además, China y Siria comparten una visión común en algunas cuestiones políticas como la devolución de los Altos del Golán por parte de Israel a Siria y la política de poder hegemónico e imperialista de Estados Unidos<sup>801</sup>.

Rusia apoya el régimen Assad proporcionándole armamento. La alianza entre Rusia y Siria tiene sus raíces en la Guerra Fría cuando el gobierno socialista de Siria había sido el último socio estratégico en Asia Occidental, siendo el

---

<sup>800</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>801</sup> K. HELBERG, *Brennpunkt Syrien. Einblick in ein verschlossenes Land*, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 1298, Bonn, Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, 2012, p.174.

verdadero interés de Rusia en el conflicto en curso su base naval situada en el puerto mediterráneo de Siria Tartous<sup>802</sup>.

Otro aspecto del apoyo de Rusia a Siria podría ser el temor al extremismo suní. Moscú culpa a Turquía, Qatar y Arabia Saudita, aliados de Estados Unidos, por apoyar el radicalismo suní en el Cáucaso y Asia Central, y recientemente en el Medio Oriente<sup>803</sup>.

En particular, Irán y su papel regional es un promotor en la guerra civil de Siria, fortaleciendo el régimen de Assad con asesores militares, transferencias financieras y suministros de energía. El gobierno de Bashar al-Assad es el único aliado de Irán en el mundo árabe a pesar de no ser un país árabe.

Sin embargo, esta alianza presenta algunos aspectos político-estratégicos que justifican esta alianza. Para contrarrestar la pérdida de los Altos del Golán siria quería concentrar todas las fuerzas contra Israel. Además, el propio Irán escapó de la influencia de Estados Unidos e Israel tras caída del régimen Shah y de la Revolución del Ayatolá Jomeini. Irán intenta el dominio regional y Siria es un vínculo importante con el Hezbollah pro-iraní<sup>804</sup>.

Para las monarquías sunitas Arabia Saudí y Qatar, la guerra civil en Siria es una lucha de poder contra la creciente influencia de Teherán<sup>805</sup>, mientras que Qatar respalda la oposición siria con armas ligeras y dinero, Arabia Saudita también quiere enviar armas pesadas y equipos de alta tecnología.

La caída de Bashar al-Assad sería un golpe para Irán y, por lo tanto, Arabia Saudí y Qatar podrían aumentar su dominio regional<sup>806</sup>. Sin embargo, los intereses de Arabia Saudita en la guerra civil de Siria no conducirán a la democratización de Siria. Esto se había demostrado durante la revuelta en Bahrein cuando Arabia Saudita envió tropas en apoyo a la minoría sunita gobernante para combatir contra la mayoría chiíta<sup>807</sup>.

---

<sup>802</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>803</sup> V. NASR, *Iran outmaneuvers U.S. in the Syrian Proxy War*, *The Chicago Tribune*, 6 junio, Disponible en: [http://articles.chicagotribune.com/2013-06-06/opinion/ct-oped-0606-syria-20130606\\_1\\_iran-tehran-nuclear-program](http://articles.chicagotribune.com/2013-06-06/opinion/ct-oped-0606-syria-20130606_1_iran-tehran-nuclear-program), 2013 (acceso el 09 de octubre de 2013).

<sup>804</sup> K. HELBERG, *Brennpunkt Syrien. Einblick in ein verschlossenes Land*, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 1298, Bonn, Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, 2012, p.175; A. GORZEWSKI, *Middle East countries fighting proxy war in Syria*, Disponible en: <http://www.dw.de/middle-east-countries-fightingproxy-war-in-syria/a-16848708>, (acceso 05 de octubre de 2013).

<sup>805</sup> M. ASSEBURG, H. WIMMEN, *Civil War in Syria. External Actors and Interests as Drivers of Conflict*, Stiftung Wissenschaft und Politik, p. 3. Disponible en: [http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43\\_ass\\_wmm.pdf](http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43_ass_wmm.pdf) (acceso:09 de octubre de 2013).

<sup>806</sup> A. GORZEWSKI, *Middle East countries fighting proxy war in Syria*, Disponible en: <http://www.dw.de/middle-east-countries-fightingproxy-war-in-syria/a-16848708>, (acceso 05 de octubre de 2013).

<sup>807</sup> *Ibidem*; *Der neue Fischer Weltatlas 2012: Zahlen, Daten, Fakten*, Headword “Arabischer Frühling”, Frankfurt am Main, p. 30.



La alianza estratégica entre Irán y Hamas fue socavada por la guerra civil siria y el traslado de la sede de Hamas desde Damasco a Doha, la capital de Qatar. Hamas fue fundada en 1987 como una rama de los Hermanos Musulmanes en Egipto. La relación de Siria con Hamas se basa en una larga tradición. En 1948, Siria acogió a refugiados palestinos desplazados durante la fundación del estado de Israel y en 1967 durante la guerra de seis días.

Siria también apoyó a Hamas y a Hezbollah para aumentar la presión sobre Israel por la cuestión de los Altos del Golán aunque Hamas sunita y Hezbollah chiítas no tienen un terreno común, en 2006 acordaron un frente común contra la agresión sionista-estadounidense<sup>808</sup>.

Siria y el Líbano están estrechamente relacionados en algunos aspectos de la historia y la sociedad. El Estado libanés fue creado específicamente por funcionarios de la antigua colonia francesa y Siria no reconoció la soberanía del Líbano. Para Damasco, la capital libanesa, Beirut, sigue siendo la ventana al mundo para los negocios oficiales y no oficiales en el sector financiero internacional<sup>809</sup>.

El conflicto sirio está dividiendo a la sociedad libanesa, mientras el Hezbollah libanés apoya al gobierno sirio, los alauitas del norte del Líbano están poniendo su destino en manos del régimen de Assad con políticos y tribus sunitas que están al lado de la oposición siria. En caso de un cambio de régimen en Siria, el Hezbollah libanés se debilitaría, ya que Siria representa su ruta de transferencia más importante para el tráfico de armas<sup>810</sup>.

La movilización confesional también permitió que la lucha siria se extendiera hacia el vecino Líbano e Irak.

Turquía está involucrada en el conflicto desde una etapa temprana y de manera diversa. Su frontera con Siria es el último recurso para muchos refugiados suníes y rebeldes y Turquía ha estado directamente afectada por los combates a lo largo de esta frontera.

La OTAN también se beneficia de la frontera con Siria cuando aprobó la solicitud turca de instalar sistemas antimisiles Patriot en territorio turco. Además, existe el temor de Turquía hacia otra región autónoma kurda.

---

<sup>808</sup> K. HELBERG, *Brennpunkt Syrien. Einblick in ein verschlossenes Land*, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 1298, Bonn, Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, 2012, p.189.

<sup>809</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>810</sup> *Ibidem*, p. 198; M. ASSEBURG, H. WIMMEN, *Civil War in Syria. External Actors and Interests as Drivers of Conflict*, Stiftung Wissenschaft und Politik, p. 4. Disponible en: [http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43\\_ass\\_wmm.pdf](http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43_ass_wmm.pdf) (acceso:09 de octubre de 2013).

El Partido de la Unión Democrática Kurda (Partiya Yekitiya Demokrat, PYD) y miembros de la FSA controlan los cruces individuales a lo largo de la frontera turco-siria.

El PYD surgió del Partido de los Trabajadores Kurdos (Partiya Karkeren Kurdistan, PKK) en 2003 y trabaja sistemáticamente para establecer estructuras locales de auto-administración y orden público.

En 2003, el PYD y el Régimen de Assad informaron de una alianza estratégica para mantener bajo control a la resistencia kurda. A cambio, se permitió que el PYD fundara escuelas de idiomas y centros culturales. El PYD ganó cada vez más control sobre los territorios kurdos. En la actualidad, el PYD rechaza la lucha armada contra el gobierno de Siria, al mismo tiempo que construye un área de retirada y reclutamiento para los combatientes del PKK que se considera una provocación para Ankara<sup>811</sup>.

Aparte de los Estados del Golfo y Turquía, la oposición en Siria también recibe apoyo político y logístico de países occidentales como Estados Unidos y Francia. El apoyo de Estados Unidos probablemente se basa en la esperanza de que la caída del régimen de Assad debilitaría a Irán y al Hezbolá libanés.

El estado de Siria, que junto con el Líbano estaba bajo mandato francés de 1920 a 1948, es una creación del colonialismo. Sin embargo, para el mosaico de grupos étnicos y religiosos esto no ha sido significativo para la vida cotidiana ni para los movimientos de protesta. Estos últimos han sido motivados por el desempleo, la pobreza y la corrupción. La guerra civil siria se relaciona más con políticas inestables que con especificidades religiosas o islámicas.

Tomás<sup>812</sup> considera que los conflictos basados en la religión son conflictos entre comunidades definidas sobre la base de la identidad religiosa más que en el debate de ideas ideológico-religiosas. Sin embargo, estos conflictos representan desafíos para la sociedad internacional y sus principios seculares<sup>813</sup>.

Los movimientos fundamentalistas islámicos quieren crear nuevos lazos transnacionales entre los musulmanes para debilitar el principio de la soberanía estatal y la religión transnacional, lo que se considera socavar la diplomacia

---

<sup>811</sup> K. HELBERG, *Brennpunkt Syrien. Einblick in ein verschlossenes Land*, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 1298, Bonn, Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, 2012, p.205; M. ASSEBURG, H. WIMMEN, *Civil War in Syria. External Actors and Interests as Drivers of Conflict*, Stiftung Wissenschaft und Politik, p. 1. Disponible en: [http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43\\_ass\\_wmm.pdf](http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43_ass_wmm.pdf) (acceso:09 de octubre de 2013).

<sup>812</sup> S. Thomas, *Religion and International Conflict*. In Dark, K.R. (ed.): *Religion and International Relations*, Chippenham, 2000.

<sup>813</sup> *Ibidem*, p. 19.

porque la religión presenta valores que no son agradables a la negociación diplomática en conflictos religiosos<sup>814</sup>.

Desafortunadamente no hay un final a la vista para el conflicto en Siria. Significativos éxitos militares de un lado condujeron evidentemente a una intensificación del apoyo del otro lado mostrando que hay profundas relaciones polarizadas entre sunitas y chiítas en el mundo árabe.

La movilización por confesionalización es una consecuencia lógica en la forma en que Monica Toft reflexionó, los líderes asediados pueden ganar con el reclamo a la religión en particular cuando la religión tiene importantes distritos estatales adicionales como el Islam<sup>815</sup>.

Las protestas iniciales en Siria a mediados de marzo de 2011 se desencadenaron en Deraa cuando un grupo de adolescentes locales fueron detenidos por la policía y supuestamente torturados por "desfigurar" las paredes con el lema de la primavera árabe: "Al-sha'b yurid isqat al -nizam "graffiti -" la gente quiere la caída del régimen".

Las primeras manifestaciones contra el gobierno estallaron en Latakia cuando los manifestantes lanzaron proyectiles contra la estatua de bronce de Hafiz al-Assad, el ex presidente de Siria.

Posteriormente, miles de sirios salieron a las calles de todo el país exigiendo al régimen del presidente Bashar Assad. Lo que empezó como una protesta pacífica degeneró en una guerra total entre el ejército leal del régimen y una oposición fragmentada con miles de muertos en ambos bandos.

Desde julio de 2012, la creciente militarización y también la creciente confesionalización, musulmanes sunníes y alauitas, condujeron a una situación desesperada para la población civil aunque también hay personas en Siria y en el extranjero que querían que el régimen de Assad permaneciera por el bien de la estabilidad (religiosa). El carácter sectario y la creación de redes geopolíticas son bastante complejos.

Por ejemplo, la influencia de Irán, la seguridad interna de Israel, el interés de Rusia y China y las diversas posiciones de Estados Unidos y Europa condujeron de una guerra civil a una guerra de poder donde la lucha entre Oriente y Occidente es sobre el dominio en el Oriente Próximo.

Los movimientos de protesta en Siria, como en el resto del mundo árabe, han sido motivados casi por completo por asuntos internos. Las principales preocupaciones han sido el desempleo, la pobreza y la corrupción.

---

<sup>814</sup> *Ibidem*, pp. 15, 19.

<sup>815</sup> M. D. TOFT, *Religion, Civil War, and International Order*, In *Belfer Center for Science and International Affairs, Discussion Paper 2006(3)* [Online]. Disponible en: [http://belfercenter.hks.harvard.edu/files/toft\\_2006\\_03\\_updated\\_web.pdf](http://belfercenter.hks.harvard.edu/files/toft_2006_03_updated_web.pdf) (accessed:17.10.2013), p.48.

El derrocamiento exitoso de los gobiernos en Túnez y Egipto fue un factor central para el levantamiento sirio, sin embargo, en contraste con estos países, Bashar al-Assad sigue en el poder. En 2000, cuando Bashar al Assad asumió el poder en Siria, heredó un estado autoritario del ex presidente Hafiz al-Assad, su padre.

El régimen de Bashar al Assad está dominado por el grupo minoritario de alauitas, que parece leal al gobierno, aunque la mayoría de los alauitas sirios permanecen social y económicamente menos privilegiados.

Los alauitas de Siria forman parte de una comunidad árabe más amplia de unos cuatro millones de personas, concentrado especialmente en el noroeste del país, con poblaciones importantes en Latakia y Tartous. Algunos alauitas también viven en Damasco y en las periferias de Homs y Hama, pero la mayoría permanece residente en muchos pequeños pueblos en y alrededor de las montañas costeras de Jabal Sahiliyah.

Durante siglos, los alauitas eran una de las minorías religiosas más oprimidas de Asia occidental, pertenecen al islam chiíta que contiene elementos del cristianismo y fueron considerados a menudo como un grupo de ruptura extremista, cuasi-herejes.

Desde el comienzo del siglo XI, los alauitas sufrieron una marginación política y religiosa que los excluyó de las zonas urbanas. Estaban divididos entre campesinos de las llanuras costeras e interiores y los habitantes de las montañas de Jabal Sahliyah, también profundamente divididos por fuertes lealtades en grupos tribales localizados.

De esta forma, la comunidad se encontraba fragmentada aunque la estructura social era igualitaria y la secta era abrumadoramente rural y pobre debido a estos aspectos, su inclinación ideológica fue hacia el secularismo y el socialismo.

La revolución ba'athista de 1963 se produjo en un país que fue creado por las potencias occidentales fragmentadas en las identidades sub y supra-estatales, una mayoría árabe sunita y el mosaico de minorías árabes, étnicas y religiosas que incluían alauitas, kurdos, drusos, cristianos, turcomanos e ismaelitas, otra rama chiíta del Islam.

El partido Ba'ath se formó en 1947 en Damasco en torno a un nacionalismo laico árabe socialista que tenía la intención de liberar tierras árabes.

Los grupos minoritarios estaban a favor de las ideas secularizantes del partido Ba'ath, temiendo ser oprimidos por los musulmanes sunitas.

La población de Siria también estaba dividida entre la dominante oligarquía comercial y una clase media en ascenso y un campesinado agraviado. Bajo el

régimen Ba'ath la reforma agraria rompió el poder económico de la oligarquía y el partido ganó el apoyo de los campesinos, iniciándose una revolución desde arriba que creó un sector público a través de la nacionalización donde se emplearon los principales segmentos de las clases media y obrera. La inversión en electrificación rural, salud pública y educación llevó a un aumento de la esperanza de vida que continuó en los años noventa.

En relación con el trasfondo histórico de los alauitas, parecía un logro notable para la comunidad alauita cuando Hafiz al-Assad se convirtió en presidente de la República Árabe Siria en 1971.

Hafiz al-Assad era un miembro de la comunidad alauita originaria de un pequeño pueblo en las montañas que conformó la base de su poder mediante un complejo sistema de seguridad militar, el aparato del partido Ba'ath y una nueva élite alauita.

Aunque el partido Ba'ath es el único líder del estado y la sociedad en Siria desde 1963, el gobierno de la dinastía de Assad está conectado estrechamente con la comunidad alauita que forma la base del gobierno. Hafiz al-Assad se dio cuenta de la transformación de un país inestable en una nación robusta por una estrategia "neo-patrimonial" y un enorme poder concentrado sobre un sistema de seguridad militar donde los alauitas desempeñan un papel importante en la construcción del núcleo patrimonial.

El apoyo de la sociedad subyace a las instituciones burocráticas y corporativas partidistas que atraviesan las divisiones sectarias y urbano-rurales, unificando a un electorado que unió a la clase media y al campesinado.

A pesar de la urbanización de los alauitas durante los años setenta la mayoría mantuvo una existencia dual entre las metrópolis y sus aldeas. Desde la década de 1990 y después de la inauguración de Bashar al-Assad, muchos de los niños alauitas tuvieron un estatus privilegiado, crecieron en un entorno urbano privilegiado o fueron educados en el extranjero, como el propio Bashar al-Assad. Inició las reformas económicas liberales que ampliaron la división social dentro de la comunidad alauita.

Bashar al-Assad forzó la sobre concentración de poder y el patrocinio del clan gobernante. Su poder descansa sobre un régimen autoritario y dinástico creado por un núcleo minoritario alauita. La inseguridad sectaria es el elemento clave de la dinastía de Assad para mantener el apoyo alauita al régimen.

Las causas de la inseguridad dentro de la rama alauita están profundamente arraigadas en su historia y en su largo período de marginación social, económica y religiosa aislada en las áreas montañosas durante siglos.

Goldsmith<sup>816</sup> vio en la lucha del régimen de Assad con la hermandad musulmana islámica sunita en 1976-1982 la causa principal de la tenacidad de la inseguridad alauita.

Los Hermanos Musulmanes de Siria, que forma parte de la organización islámica sunita más amplia, fundada en Egipto en 1928, lanzó su "lucha total" contra el régimen de Assad en 1976, que derivó finalmente en la trágica batalla de Hama en 1982. Un bombardeo masivo de tres semanas de duración que llevó a la muerte alrededor de unas veinte mil personas y aniquiló casi por completo la ciudad.

Los orígenes de la oposición violenta de los Hermanos Musulmanes contra el régimen se pueden encontrar en la insatisfacción económica entre los comerciantes sunitas y la participación del régimen sirio en el Líbano.

El papel político dominante de la elite alauita provocó un resentimiento general entre la mayoría de la población sunita y los propios alauitas lucharon por la supervivencia del régimen de Assad creyendo que era la mejor oportunidad para la seguridad y la igualdad en la sociedad siria<sup>817</sup>.

Aunque las políticas económicas eran más impopulares para los alauitas “de a pie”, Bashar al-Assad calculó el apoyo al régimen en la perpetuación de la inseguridad argumento sostenido por el propio régimen ante la presión de la comunidad internacional y que Bashar al-Assad aprovechó para promover relaciones exteriores con Irán y Hezbollah.

El caos sectario en Irak y Líbano alimentó la paranoia sectaria alauita. La política de la inseguridad sectaria abarca causas y efectos de la inseguridad entre las comunidades religiosas<sup>818</sup>. El apoyo continuo del régimen de Assad, incluso en su segunda generación, se basa en el "sentimiento de grupo" alauita, que depende de los recuerdos colectivos de persecución, discriminación, miedos y prejuicios.

#### **4.7. Caso de Turquía**

Aunque no hay religión oficial del Estado en Turquía, la Constitución turca desafía los principios del artículo 18 de la Declaración universal de Derechos Humanos que declara que “Todos tienen el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión que incluye libertad a cambiar su religión o creencia, y libertad, bien solo o en comunidad con otros y en público o privado, para manifestar su religión o creencia en enseñar, practicar, profesar y observar” (Naciones Unidas 1948).

---

<sup>816</sup> León T. GOLDSMITH, *Cycle of fero: Siria's Alawites in War and Peace*, Oxford University Press, 2015.

<sup>817</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>818</sup> *Ibidem*, p. 333.



Según la Constitución turca, la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas turcas únicamente contempla la enseñanza de la rama sunita del islam (Grupo Internacional de Derechos de las Minorías, 2007).

Con vistas a la variedad étnico-religiosa en Turquía, esta regulación representa un factor importante de persecución entre la mayoría musulmana sunita y grupos minoritarios como los cristianos, los judíos o los alevis. Esta forma particular y ejemplar de negación de la libertad religiosa no concuerda bien con las ideas principales de los derechos humanos o el liberalismo y puede considerarse una violación del artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Casi el noventa y nueve por ciento de la población turca se considera musulmán, de los cuales la mayoría es musulmán sunita<sup>819</sup>. Hasta 20 millones de personas dentro de este noventa y nueve por ciento son Alevis. El uno por ciento restante consiste en "aproximadamente 500,000 musulmanes chiítas caferíes; 60.000 cristianos ortodoxos armenios; 22.000 judíos; 20.000 cristianos sirios ortodoxos (siríacos); 10.000 bahá'ís, 5.000 Yezidis; 5.000 testigos de Jehová, 5.000 miembros de varias otras sectas protestantes, aproximadamente 3.000 cristianos caldeos iraquíes, y hasta 2.500 cristianos griegos ortodoxos.

Aunque todos estos grupos religiosos, además de los musulmanes sunnites, fueron víctimas de abusos y discriminación en la sociedad, parece difícil enumerar los casos de persecución religiosa para obtener una revisión comparativa de la libertad religiosa en Turquía. Sin embargo, los recientes estallidos en Oriente Medio demostraron que las dificultades intra-religiosas son un factor importante para alimentar los conflictos religiosos y actualmente, las tensiones entre sunitas y alevis son reconocidas especialmente debido a la guerra civil en Siria, pero el hecho de que las tensiones de que este tipo eran (y son) prevalentes en Turquía no llegó a atraer la atención pública internacional.

La principal diferencia entre los sunitas y los alevis es que estos últimos consideran a Ali y a sus descendientes (los Doce Imanes) como los sucesores legales del Profeta Mahoma. En la actualidad, las diferencias notables residen en las prácticas religiosas de ambos grupos. Los alevis hablan diferentes idiomas como turco, zazaki o kurmanci, a menudo se les conoce como "grupo étnico", aunque esto excede la demarcación del kurdo, el turco y zaza<sup>820</sup>. Se

---

<sup>819</sup> Departamento de los Estados Unidos 2012, 2011 Report on International Religious Freedom; Turkey. [Online] Disponible en: <http://www.state.gov/documents/organization/193083.pdf> (acceso 08 de septiembre de 2013).

<sup>820</sup> K.VORHOFF, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin, 1995, p. 33.

puede afirmar que los Alevi constituyen una comunidad "etno-religiosa" en la que la creencia Alevi que define las fronteras de su identidad<sup>821</sup>.

Independientemente de si Alevi tiene sus orígenes en el Islam, ni la mayoría sunní ni los otros grupos islámicos los tratan completamente como musulmanes.

Además, los Alevi son discriminados por todas las instituciones estatales, especialmente la Dirección de Asuntos Religiosos<sup>822</sup>. Sus principales preocupaciones son "la educación religiosa obligatoria en la escuela, dificultades para obtener permiso y / o financiación para la construcción de Cemevis (casas de adoración Alevi), y la falta de representación a nivel estatal". En resumen, las preocupaciones de los alevi se basan en la inexistencia de los derechos que se conceden a la mayoría suní en Turquía.

Antes de describir la situación Alevi después de la transformación, una breve mirada a la situación durante el período reinante (1512-1520) del sultán otomano Yavuz Selim debe proporcionar un conocimiento somero de los Alevi en Anatolia. Como el soberano sunní, Yavuz Selim persiguió a los chiítas y a los alevi en el Imperio, aquellos fueron apoyados masivamente por el líder persa del Safaviyya, Sah Ismail, que es una luz brillante para los Alevi.

Además de las batallas que tuvieron, Yavuz Selim fue responsable de innumerables masacres y humillaciones del pueblo Alevi<sup>823</sup>. Además, Yavuz Selim incluso hizo que se hicieran opiniones legales religiosas, declarando que el asesinato de Alevi era obligatorio e indispensable, lo que demuestra que la coexistencia pacífica de grupos étnicos heterogéneos durante el Imperio Otomano tiene que ser cuestionada cuando se trata de los Alevi. La persecución y la injusticia se extiende durante el período de transición al secularismo hasta hoy, constituyendo un caso sensible y específico la Masacre Dersim de 1937 a 1938.

Sin embargo, los alevi consideraban el secularismo como una oportunidad de emanciparse y hacer, por ejemplo, los kurdos se asimilan voluntariamente a la cultura turca<sup>824</sup>. La integración progresiva de los alevi en una sociedad más amplia, al migrar a las ciudades después de años de separación social, les puso en contacto estrecho con la población sunita.

---

<sup>821</sup> *Ibidem*, p. 31; K. KEHL-BODROGI, *Das Alevitum in der Türkei: Zur Genese und gegenwertigen Lage einer Glaubensgemeinschaft*, in P. A. Andrews (eds.): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, 1989, p. 503.

<sup>822</sup> OE. OZDALGA, *The Alevi – A "New" Religious Minority?*, en Raudvere, D., Jung, C. (eds.): *Religion, Politics, and Turkey's EU Accession*, New York, 2008, p. 188.

<sup>823</sup> K. VORHOFF, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin, 1995, p. 152.

<sup>824</sup> *Ibidem*, p. 71; M. VAN BRUINSEN, *Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey*, *Middle East Report*, N° 200, 1996, p. 8.

Dentro del período de re-islamización entre 1950 y 1980 y la decadencia del secularismo kemalista, la sociedad Alevi pasó por un período de discriminación. Una cierta distinción de la población en las ciudades, donde los inmigrantes inclinados a agruparse con personas de ascendencia similar llevó a la creciente tensión entre Alevi y Sunnis ambos apoyados por formaciones políticas opuestas, la izquierda radical consideró a los Alevi como sus aliados mientras que la extrema derecha promocionó a los musulmanes suníes conservadores, alimentando su ansiedad y aversión de los Alevi.

Esta colisión de las partes condujo a varios conflictos suníes-alevi en la persecución anti-Alevi en Kahramanmaraş (1978) y Corum (1980), mostrando la reticencia de la policía local con respecto a la protección de los alevi.

Durante el período de síntesis turco-islámica, se fomentó la distinción entre nacionalistas turcos y kurdos o suníes y alevi y los militares contribuyeron a la marginación de la identidad kurda y alevi<sup>825</sup>. Con el fortalecimiento de la Dirección de Asuntos Religiosos, las políticas gubernamentales influenciaron sobre los Alevi construyendo mezquitas en sus aldeas, obligando a sus hijos a asistir a las clases de religión sunitas<sup>826</sup>.

El fracaso del movimiento de izquierda en Turquía a finales de los años 80 hizo a muchos Alevi redefinirse con su identidad religiosa<sup>827</sup>. Esta época también se describe como un "renacimiento alevi" que fue impulsado por la actitud defensiva de los alevi hacia el surgimiento del islamismo e implicó el establecimiento de varias asociaciones alevi en toda Turquía<sup>828</sup>.

Además, estas asociaciones permitieron la realización pública de los antiguos rituales prohibidos de los alevi, la apertura de las casas de culto y publicaciones de intelectuales alevianos que abordaban cuestiones de identidad, historia y doctrina del alevismo<sup>829</sup>.

Como se ha dicho, los Alevi, de orígenes múltiples, comenzaron a definir el alevismo como una etnicidad alternativa cuando notaron que esta pluralidad puede causar tensiones nacionalistas dentro de su comunidad<sup>830</sup>. De este modo, especialmente los kalistas Alevi subrayaron lo esencial religioso en el

---

<sup>825</sup> C. KARAKAS, *Turkei: Islam und Laizismus zwischen Staats, Politik- und Gesellschaftsinteressen*, Frankfurt am Main, 2007, p. 19.

<sup>826</sup> M. VAN BRUINESSEN, *Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey*, Middle East Report, N° 200, 1996, p. 8.

<sup>827</sup> J. SHAH, *Evaluating Alevism in Turkey*, *International Journal of Humanities and Social Science*, 2013, p. 266.

<sup>828</sup> M. VAN BRUINESSEN, *Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey*, Middle East Report, N° 200, 1996, p. 8.

<sup>829</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>830</sup> . SHAH, *Evaluating Alevism in Turkey*, *International Journal of Humanities and Social Science*, 2013, p. 266.

discurso público. La persecución violenta pública más significativa de Alevi fue el Pogrom de Sivas en 1993.

Sivas representa una de las provincias con una gran cantidad de población alevi en el campo (kurdo y turco) mientras que las ciudades son, sin embargo, habitadas por la mayoría de los musulmanes suníes<sup>831</sup>.

El nacionalismo etno-religioso en Turquía tiene sus raíces en la historia de su población antes y después de la proclamación de la República. Su territorio siempre fue establecido por numerosos grupos étnicos y religiosos diversos, pero las tensiones internas aumentaron más aparentemente durante los años del secularismo.

La formación de una nueva identidad absoluta y monolítica tenía muchos grupos discriminados en su conciencia de identidad personal. Con el Islam sunita como la religión predominante durante el período del Imperio Otomano y hoy, a pesar de los esfuerzos de secularización, surgieron ideologías nacionalistas que se desplegaron teóricamente hacia el final del Imperio pero prácticamente se asentaron en la segunda mitad del siglo XX.

La razón principal por la que los partidos, que seguían estas ideologías, tuvieron éxito fue el hecho de que las reformas seculares nunca penetraron plenamente en las regiones periféricas de Turquía. El ascenso al poder del AKP se basa en este proceso llamado "Re-islamización".

Los Alevi ejemplifican cómo predominó el nacionalismo etno-religioso en Turquía. Nunca siendo plenamente aceptados como grupo islámico, fueron perseguidos violentamente por grupos sunitas y permanentemente discriminados por las instituciones estatales. Aunque se desvincularon de sus diversos orígenes étnicos (turco, kurdo, Zaza) y definiéndose por sus fundamentos religiosos durante el renacimiento alevi, la supresión continuó.

Incluso el partido gobernante de hoy, el AKP, declarándose como un partido "democrático conservador", fracasó en la búsqueda de una solución para las tensiones étnico-religiosas entre sunitas y alevi. Por el contrario, su política pro-sunní fomentó el cisma entre ambos grupos.

Si el AKP insiste en su política hacia los Alevi, están impidiendo la aparición de un Estado-nación etnoreligioso unificado y uniforme.

La concesión de la libertad religiosa conforme al artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos supone el fin del favoritismo de los ciudadanos musulmanes suníes por parte del Departamento de Asuntos Religiosos y el actual AKP gobernante. Esto significaría que todos los grupos

---

<sup>831</sup> M. VAN BRUINESSEN, *Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey*, Middle East Report, N° 200, 1996, p. 9.

religiosos deberían beneficiarse de las prácticas de ambas instituciones o de ninguna de ellas. De lo contrario, las tensiones aumentarán y la persecución continuará.

#### **4.8. Caso de la India**

El nacionalismo hindú utiliza los discursos indios históricos para reinterpretar la historia de la India y los utiliza para crear un nuevo marco de identidad común, que niega la existencia de la cultura musulmana y otros grupos religiosos. Este marco hace hincapié en algún tipo de etnonacionalismo dentro de la sociedad india, que se utiliza para movilizar "a las masas sobre bases etnorreligiosas por estigmatización y emulación"<sup>832</sup> sobre términos históricos y discursos culturales que podrían retrotraerse a la época colonial de la India.

En este período el término hindú fue utilizado por los colonos para describir la población y por lo tanto los procesos de identidad de grupo en esta clasificación se establecieron a lo largo de la historia. En este proceso, la diferenciación en la India entre los musulmanes y los hindúes se fortaleció y condujo aún más al surgimiento del movimiento derechista Hindutva.

Este movimiento se centra en el énfasis en la diferencia religiosa y los utiliza para establecer un marco basado en factores culturales y espaciales para crear una nación hindú común declarando a la población musulmana como un enemigo interior. A pesar de la propagación del movimiento en toda la India, la gente lo ve críticamente, ya que "se preocupa por las estrategias que se emplean para propagar el mensaje del movimiento, en particular el uso de la violencia"<sup>833</sup>. En este sentido el movimiento será desafiado en el futuro juzgado por sus miembros.

La marginación y la alienación de los grupos musulmanes funcionan dentro del contexto de los grupos musulmanes como enemigos por identificación a través del movimiento Hindutva. Desde los atentados del 11-S, la percepción global del extremismo religioso militante por parte de los musulmanes aumentó.

Este hecho encaja perfectamente en el marco Hindutva de los musulmanes como enemigos. Ya no se los contempla como enemigos, sino que representan una amenaza real para la sociedad y la nación india a través de sus ataques aunque esta inseguridad entre el enemigo imaginario y el enemigo real "se adapta perfectamente a sus propósitos (del movimiento Hindutva), y esto es precisamente lo que la política india y la sociedad ahora presenta a ellos"<sup>834</sup>.

---

<sup>832</sup> R. BHARGAVA, *The Cultural Nationalism of the New Hindu*, Dissent (Otoño 2003), p. 12.

<sup>833</sup> S. RATAN, *Hindutva: The Shaping of a New "Hindu" Identity*, *Southeastern Political Review*, 1998, p. 214.

<sup>834</sup> R. BHARGAVA, *The Cultural Nationalism of the New Hindu*, Dissent (Otoño 2003), p. 17.

Esta inseguridad es una oportunidad para alcanzar la paz en las líneas de culpa social entre estos grupos religiosos.

## **5. El colonialismo, cultura y religión**

Otro aspecto importante es la reproducción de las estructuras coloniales en las sociedades africanas. En su libro *Orientalismo*, Edward Said, identifica las fallas en las representaciones humanas y las realidades, anima a mostrar que la representación de la historia de Oriente y del Medio Oriente es claramente dirigida por prejuicios, conceptos erróneos e intereses imperiales de las potencias coloniales.

En la visión de Said el Oriente es creado en el conocimiento de occidente como irracional, permaneciendo en fuerte contraste con lo racional, el occidente maduro.

Por lo tanto, el orientalismo está asociado con el imperialismo, el colonialismo y el racismo, enfatizando además que el conocimiento del Otro es utilizado para caracterizar a grupos como inferior y para crear una imagen negativa del Oriente. De esta forma, el Yo es construido a través del conocimiento sobre el Otro. En esta visión, el Orientalismo siempre tiene un fundamento ideológico vinculado con los intereses económicos y políticos<sup>835</sup>.

El Otro del mundo occidental y del mundo no occidental está estrechamente vinculada a la tesis del Choque de Civilizaciones de Huntington quien sostiene que las identidades culturales constituyen las principales fuentes de los conflictos tras la guerra fría. En consecuencia, los actos de terror del 11 de septiembre constituyen el resultado de los conflictos religiosos y culturales.

Esta hipótesis reforzada desde el 11/S, del mismo modo, Foucault arroja una luz crítica sobre el hecho de que la construcción de las identidades está relacionada con las creencias religiosas.

Según Foucault, todas las sociedades están representadas culturalmente y clasificadas por discursos. Las consideraciones de Said están principalmente influidas por la descripción de Foucault del análisis de discurso.

En muchos estados africanos, puede observarse que los líderes autoritarios reproducen estructuras coloniales que favorecen la diferenciación entre varios grupos culturales, étnicos y religiosos, diferencias culturales que puede verse como una fuente de conflictos tanto en el seno mismo de los propios estados como entre estados.

---

<sup>835</sup> J. GHAZOU, *Edward Said and critical decolonization: in journal of comparative poetics*, Editor Ferial, Cairo, The American University of Cairo Press, 2005. pp. 259-305.



En algunos estados africanos los líderes autoritarios están estrechamente relacionados con el radicalismo religioso. Los grupos religiosos instrumentalizan la binarización establecida en tiempos coloniales para llevar a cabo sus intereses particulares en varios estados nacionales. De esta forma, los grupos religiosos, vistos como comunidades imaginarias, como Andersons las define, pueden reforzar las acciones violentas para referirse al otro violento. Del mismo modo, la antropología cultural impide el desarrollo de nuevas identidades.

Sin embargo, especialmente los discursos contemporáneos sobre el terrorismo islámico arroja una luz crítica a los argumentos de Said quien ve el fundamentalismo islámico como el resultado de las injusticias de Occidente.

Para autores como Michael Curtis quien sostiene que Oriente no es la única víctima del imperialismo occidental él se esfuerza en demostrar que el duro conflicto entre la democracia occidental y el mundo musulmán autoritario no existe.

El análisis del discurso orientalista de Said comienza a finales del siglo XIX esforzándose en describir la implicación colonial europea y en revelar el vínculo existente entre el conocimiento y los intereses de poder. Los teóricos poscoloniales se esfuerzan por dismantelar las definiciones de equilibrios de poder y prácticas discursivas que discriminan a grupos particulares.

El concepto que subyace al que se refieren muchos intelectuales es la construcción de similaridad y alteridad principalmente el Otro que descansa sobre la construcción de dicotomías entre categorías tales como raza, color, religión, desarrollo y modernidad.

La construcción del Otro se encuentra también interrelacionado con la jerarquía y el racismo. El conocimiento del Otro es, según Said, utilizado para caracterizar ciertos grupos como inferiores. El pensamiento europeo así como el discurso académico europeo es visto como hegemónico e imperialista en una visión islámica, concretamente el temor del Otro centrado en la religión cristiana medieval demuestra ser racista, imperialista y etnocéntrica en la comprensión de Said.

Said muestra que los intelectuales europeos intentan ejercer el poder sobre Oriente y las identidades son construidas a través de narrativas y monográficos publicadas por tales intelectuales que contribuyen a construir una imagen negativa sobre Oriente, el islam y el mundo árabe.

En el centro de atención está la esencialización colectiva del Oriente medio en procesos del Otro aspecto que va de la mano con la construcción de estereotipos culturales y religiosos, que evidencia un desconocimiento respecto a la heterogeneidad de la cultura oriental pero que además tienen según Said

un fundamento ideológico y sirve a intereses de las potencias imperiales. El natural predominio del mundo occidental está legitimado no solamente por la educación sino por la genética.

Las políticas coloniales se encuentran ampliamente influidas por el conocimiento del Otro que a menudo tiene una connotación negativa. El mundo no occidental se identifica como un peligro para el mundo occidental lo que viene a justificar en cierto modo el imperialismo de occidente.

Según esto, el Orientalismo puede ser definido en el entendimiento de Said como un estilo occidental para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. En este proceso el Otro es permanentemente devaluado y, por tanto, el orientalismo es, en palabras de Said, un sistema discursivo de dominio, comprensión estrechamente vinculada a lo que Andersons<sup>836</sup> explica al describir las características de los grupos religiosos como comunidades imaginadas basadas en un lenguaje compartido.

Said y otros teóricos poscoloniales abogan por la desmitificación, descentralización y desestigmación de los discursos coloniales para alcanzar un discurso de hibridación cultural<sup>837</sup>.

Said habla de hibridación cultural más que esencialización cultural, refiriéndose a esta última afirmación de Sais, Bhabha<sup>838</sup> establece el concepto de un espacio híbrido de enunciación en el que el papel de la cultura puede organizarse superando el antagonismo entre culturas y religiones.

En esta comprensión, uno puede diferenciar entre aculturación y transculturación, mientras ésta última significa que las diferentes culturas son tratadas como actores iguales para aculturación una cultura es dominante y el resto de culturas son tratadas como culturas subordinadas y sin poder. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la visión poscolonial ha sido criticada por muchos intelectuales.

A partir de mediados del siglo XV sobre un discurso de civilización por parte de las potencias europeas se desarrolló el planteamiento de una expansión colonial basado en un fuerte contraste entre el islam y el cristianismo, integrado en la percepción de Europa como pionera de la racionalidad y de la ciencia en contraste con el Otro salvaje.

La tendencia del Otro es a menudo transferida a una era poscolonial, produciéndose una reificación de las divisiones culturales como resultado de las experiencias realizadas en la época colonial. La territorialización del espacio

---

<sup>836</sup> Benedict ANDERSONS, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ed. Verso, 2006.

<sup>837</sup> J. GHAZOUL, *Edward Said and critical decolonization: in journal of comparative poetics*, Editor Ferial, Cairo, The American University of Cairo Press, 2005. p. 124.

<sup>838</sup> Homi K. BHABHA, *The Location of Culture*, Rotledge, 1994.

y la caracterización de ciertos grupos y lugares como superior e inferior en la comprensión colonial están estrechamente vinculados con las prácticas del Otro.

Es probable que el nacionalismo cultural reproduzca estructuras imperialistas, principalmente binarizaciones culturales, de esa forma el nacionalismo cultural puede identificarse como una forma de ejercer poder en el mundo postcolonial. Las sociedades culturales nacionalistas pueden caracterizarse como comunidades imaginadas en la forma que las define Anderson. Por tanto, la violencia ejercida en el colonialismo desfigura el paisaje postcolonial.

Siguiendo a Jones y Manda, los estados africanos postcoloniales dirigidos por un dictador pueden caracterizarse como aculturados, en donde la exclusión es promovida a través de políticas postcoloniales que a menudo implican la reubicación de grupos religiosos o étnicos dentro de un territorio nacional y la colonización de la cultura con la intención de estructurar el espacio para satisfacer los intereses de los propios líderes autoritarios.

La violencia postcolonial está influida fundamentalmente por la reproducción de modelos coloniales que pueden verse como el resultado de una auto-alienación experimentada en tiempos coloniales, siendo la violencia en la edad poscolonial una de las patologías derivadas del liderazgo colonial.

El odio al Otro reforzado en la época colonial se transforma en odio a sí mismo y en la identificación de un Otro violento en el mismo espacio nacional, un ejemplo de esta tendencia es la creación de binarizaciones en el genocidio de Ruanda. Mandani en referencia a esto señala que el mundo político puesto en marcha por el Estado moderno y el colonialismo moderno genera indefinidamente identidades subalternas, en pares binarios.

Otro ejemplo de lo anteriormente mencionado se podría encontrar en el régimen de Malawi bajo el liderazgo del Banda que utilizó las estructuras promulgadas por el régimen colonial británico para reforzar su poder, Jones y Manda lo llama hibridación aculturada.

Malawi fue declarada un protectorado británico en 1891 en donde en los años siguientes se estableció la ley británica y en cuyo marco legislativo se promovió la alienación de los agricultores africanos. Sus tierras fueron reemplazadas y ocupadas por colonos al mismo tiempo que aquellos fueron utilizados como mano de obra barata. El interés propio colonial en el caso de Malawi fue el refuerzo de los binarios culturales, que fue promovido, por ejemplo, por las malas instituciones educativas.

El poder colonial británico se esforzó por asegurar la civilización de la sociedad malawiana a través de la lengua inglesa. Malawi alcanzó su independencia en

1964 cuyo proceso fue dirigido principalmente por Kamuzu Banda mientras la mayoría de los malawenses quedaron excluidos.

A pesar de que el movimiento nacionalista, el Partido del Congreso de Malawi, creció como respuesta al colonialismo, su líder, Banda, rápidamente transformó el partido en su sistema personal de poder, controlando todos los sistemas estatales y prohibiendo la oposición. Banda combinó cualidades de nacionalismo ardiente y populismo, por un lado, con el ser más británico que el propio británico, por otro. De esta forma se producía una clara analogía entre la implementación de las políticas por Banda y la clase dominante europea. El poder en Malawi quedó concentrado en la propia persona de Banda a través del control de los medios de comunicación social del Otro. La identificación del Yo y el Otro también se utilizaron para promulgar la violencia dirigida por el Estado contra el pueblo de Malawi.

Estos desarrollos están estrechamente relacionados con la realización de los intereses personales del régimen de Banda a través del Otro de grandes partes de la sociedad de Malawi. En este contexto Banda instrumentalizó los modos de gobernanza coloniales para asegurar su poder, construyendo un clima de temor en el que la población malawense no pudo poner en cuestión las acciones gubernamentales. De esta forma, la tendencia de aculturación promovida en tiempos coloniales es transmitida a la sociedad postcolonial de Malawi.

Malawi fue principalmente influida por la religión cristiana desde tiempos coloniales por lo que la población musulmana era relativamente pequeña. Banda, el primer presidente de Malawi era también cristiano e influyó esencialmente en la relación entre la religión y el estado implementando políticas particulares, pudiéndose decir que los valores protestantes tuvieron la principal influencia sobre las políticas del estado.

Con el fin de la Guerra fría y la caída de la bipolaridad mundial, los regímenes basados en el monopartidismo se vieron forzados a modificarse. En 1994 tuvieron lugar en Malawi las primeras elecciones democráticas, quedando sustituido el régimen de Banda por el Frente Democrático Unido que ha ido replegando y reduciendo la forma de gobernanza institucionalizada aunque aún se mantienen determinados discursos originarios de tiempos coloniales.

La relación entre religión y el estado muestra ser muy problemática en algunos estados africanos como Malawi.

Los valores religiosos son muy a menudo instrumentalizados para apoyar ideologías e intereses de los líderes pos independencia. Dado que la identidad entre los intereses religiosos y estatales desaparece porque los líderes autocráticos perdieron terreno, es probable que surjan conflictos entre la religión y el Estado.

Sin embargo, la religión constituye aún una fuerza social importante que influye en las principales partes del estado, pudiéndose decir que la secularización se considera estar muy lejos en los estados africanos.

El radicalismo religioso es caracterizado por algunos autores como una de las patologías de la religión islámica aunque esto no se refleja claramente en el trabajo de Said. Sin embargo, la crítica orientalista eleva la pregunta si el radicalismo religioso puede ser reforzado a través del pensamiento orientalista. El pensamiento occidental, especialmente el discurso orientalista, es, como dijo Said, principalmente estimulado por el cristianismo y el énfasis de las diferencias entre el islam y el cristianismo<sup>839</sup>.

De hecho, se afirma que el orientalismo, como una "forma de paranoia" surgió inicialmente de las visiones cristianas de Mohamed considerado como un impostor que buscaba usurpar el lugar de Jesús<sup>840</sup>. Said enfatiza que esta visión se transfiere a un mundo secular al asociarlo con el terrorismo islámico contra el mundo cristiano. En este sentido Said, sostiene que el cristianismo influyó principalmente en el desarrollo y fortalecimiento del orientalismo y considera que las creencias religiosas influyen en gran medida en la construcción social de la realidad.

Del mismo modo, Foucault enfatiza que hay un vínculo entre la Cristiandad de Occidente, el poder y el conocimiento. La construcción de identidades está con frecuencia relacionada con las creencias religiosas, de esta forma Foucault afirma que además de las categorías culturales y políticas, los arreglos religiosos tienen un gran impacto en la construcción de identidades.

Esta visión social constructivista puede estar relacionada con el concepto de Anderson de comunidades imaginadas. La imaginación de comunidades religiosas, descrita por Anderson, tiene un gran impacto en la construcción del espacio. Las comunidades religiosas radicales pueden considerarse según este autor como comunidades imaginadas que buscan a menudo influir en los resultados políticos en el nombre de una cierta religión, especialmente en los estados postcoloniales es posible que surjan conflictos interreligiosos.

La construcción del Yo y del Otro lleva a la fragmentación en la visión de criterios religiosos, culturales y étnicos y de esta forma las divisiones culturales pueden instrumentalizarse para obtener apoyo político.

La idea de una comunidad imaginada puede ser instrumentalizada por ciertos actores tales como grupos que confían en el radicalismo religioso. Al construir la imagen de una comunidad imaginada, buscan realizar sus intereses, luchando por descuidar el multiculturalismo y otras concepciones del mundo.

---

<sup>839</sup> Philip MELLOR, *Religion, Realism And Social Theory: Making Sense of Society*, Sage, 2004, p. 104.

<sup>840</sup> *Ibidem*.

Por tanto, las Comunidades Imaginadas de Anderson son muy sugestivo para la cuestión del radicalismo religioso.

En referencia a sus principales hallazgos se puede entender cómo pueden surgir conflictos entre diferentes grupos religiosos y cómo se ven reforzados por la politización de la conciencia religiosa. En adelante, Anderson afirma que "las sagradas lenguas silenciosas eran los medios a través de los cuales se imaginaban las grandes comunidades globales del pasado"<sup>841</sup>.

El declive de las comunidades religiosas favoreció el surgimiento del nacionalismo, una de las lenguas clásicas que sobrevivieron en la historia. La religión sigue siendo el elemento constitutivo de la comunidad árabe. En estas comunidades la religión influye principalmente en las políticas del gobierno, el lenguaje y ciertos rituales<sup>842</sup>. El islam tiene una gran significación en estas sociedades. Esto parece ser especialmente cierto para la reproducción de las estructuras coloniales en los estados africanos poscoloniales.

En el caso de Malawi no es la religión islámica sino la cristiana la que conduce a conflictos y opresión, el 82% de la población de Malawi es cristiana, sólo el 11% son musulmanes y el 7% dependen de religiones tradicionales. No es precisamente el radicalismo religioso, sino la influencia de la religión en todas las partes de la sociedad en la historia de Malawi que es muy importante.

No hay tales tensiones entre los cristianos y los musulmanes en Malawi, pero la religión todavía tiene un gran impacto en la política de Malawi e incluso cuando se inició el cambio bajo régimen de Banda en los años noventa.

La formación de la identidad y, en consecuencia, el "Otro" entre los diferentes grupos sociales estuvo influenciado principalmente por concepciones y conceptos religiosos en la época postcolonial.

Los procesos de modernización económica y cambio social tienen en todo el mundo el efecto de separar a las personas de sus identidades originales, debilitando al mismo tiempo a la nación-estado como fuente de la identidad.

En gran parte del mundo, especialmente en el mundo árabe, la religión ha conseguido llenar este vacío, muchas veces en forma de movimientos llamados "fundamentalistas" que es posible encontrar en todas las creencias religiosas, aunque mucho más a menudo en el integrismo militante yihadista.

En la mayoría de los países y religiones, las cúpulas activas de los movimientos fundamentalistas son jóvenes, cuentan con educación universitaria y pertenecen a la clase media capacitada o son profesionales y hombres de negocios. La "deseccularización del mundo" es una de las

---

<sup>841</sup> Benedict ANDERSONS, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ed. Verso, 2006, p. 14.

<sup>842</sup> Philip MELLOR, *Religion, Realism And Social Theory: Making Sense of Society*, Sage, 2004, p. 105.



realidades sociales dominantes y se aprecia en la vida del primer decenio del siglo XXI.

El resurgimiento de la religión ofrece una base de identidad y compromiso que trasciende las fronteras nacionales y suele dividir odiosamente a los pueblos, siendo el elemento cultural que más ha descollado desde principios del siglo XXI.

El doble papel que impulsa Occidente con la toma de conciencia sobre la propia cultura, no muestra por una parte que Occidente que se encuentra en la cúspide del poder. Sin embargo, tal vez como resultado de ello, entre las culturas no occidentales ocurre un fenómeno que es el "regreso a las raíces".

Las interacciones entre pueblos de culturas distintas no necesariamente amplían la armonía entre estos, a veces refuerzan diferencias y animosidades que se remontan o se supone que se remontan a tiempos muy antiguos, este continúa siendo el error de Occidente en su forma de entender e intentar acercarse al mundo árabe.

La disputa por un nuevo orden mundial comenzará con la presión de sectores radicalizados dentro de las propias naciones islámicas y ya se viene apreciando en Afganistán, Irak y en los regímenes islamistas más radicales, como así también en los conflictos de baja intensidad como los de Hamás en Gaza y de Hezbollah en Líbano.

A medida que el mundo posterior a la Guerra Fría evolucionó, el conjunto de las entidades culturales estatales influenciado por lo religioso, lo que H. Greenway llamó síndrome del "país afín", sustituye la ideología política y el equilibrio tradicional de poder como principales bases de cooperación y alianzas. Ello puede verse en la gradual aparición de los conflictos que se produjeron en el Golfo Pérsico, el Cáucaso y Bosnia.

Ninguno de ellos fue una guerra a gran escala “entre civilizaciones”, pero en cada uno hubo elementos de “confluencia cultural” que parece haber cobrado importancia a medida que se desarrollaba el conflicto y debe ser considerado como un atisbo del futuro.

El conflicto entre culturas podría sustituir al conflicto político, económico y también otros tipos de conflicto como formas mundialmente dominantes de confrontación.

Las relaciones internacionales, históricamente un juego desarrollado en el marco de la cultura occidental, se harán cada vez menos occidentales y se convertirán en un juego en que las culturas no occidentales serán cada vez más activas y no ya meros objetos, y esto fortalecerá indudablemente a los gobiernos del mundo árabe que se oponen a la democratización de sus países hundiéndose más aun a sus sociedades en la carencia de libertad.

La fiebre colonial se inspiraba en unos principios completamente contrarios a los ideales de la revolución francesa. El laicismo, como diría Jules Ferry en 1885, no debía haber tenido unas consecuencias dramáticas para la población palestina, Inglaterra incluyó en el documento del mandato aprobado por la Sociedad de Naciones la creación de un “hogar nacional judío”, concepto totalmente nuevo en el derecho internacional moderno, que no reconoce a las religiones como actores o sujetos de derecho, salvo para garantizar la libertad de conciencia o el acceso libre a sus lugares santos.

Las teorías que acompañaron a esta protección de minorías concebían la libertad política únicamente a partir de una base colectiva comunitaria, no se planteaba la libertad individual, que permite alcanzar la igualdad de los ciudadanos de todas las confesiones, sino la libertad colectiva de una comunidad frente a un poder central de raíces exclusivamente islámicas.

En todos los escritos europeos del siglo XIX sobre la cuestión de Oriente hay una confusión casi total entre comunidad religiosa y nación en el sentido étnico incluso racial de la palabra, creándose de esa forma una fuerte desconfianza entre comunidades musulmanas y comunidades no musulmanas, por lo general cristianas.

Estas últimas (comunidades cristianas) se convirtieron en “clientes” de las potencias y vehículos de su penetración cultural y económica, o incluso militar. Hubo comunidades que pagaron caro este apoyo, como les ocurrió a los armenios ya los asirios de Irak, que sufrieron represalias violentas próximas al genocidio.

Las prácticas coloniales y el consiguiente descrédito de los valores humanistas entre los pueblos conquistados forjaron la ideología de los ambientes conservadores locales que intentaron frenar como fuera el avance de las ideas nuevas.

En la guerra local de ideas entre modernistas proeuropeos y conservadores islámicos, según éstos últimos sostenían que las ideas que exportaba Europa eran un mero camuflaje de las ambiciones coloniales que desempolvaban el viejo espíritu de cruzada, de dominio del mundo cristiano sobre el mundo musulmán. Las costumbres occidentales eran disolutas y materialistas, su importación corrompía las solidaridades naturales de la sociedad musulmana y debilitaba su capacidad de resistencia política y militar al empuje colonial occidental.

Por su parte las potencias occidentales, para asentar el dominio en el mundo musulmán, sólo se interesaron por la suerte de los cristianos del imperio (griegos, maronitas, armenios, coptos) o la de las ramas del islam (chiíes, ismalíes, drusos, alauíes) enfrentadas al islam suní dominante.

Además de reclamar las potencias europeas al Imperio otomano la igualdad entre musulmanes y no musulmanes, también le exigieron que mantuviera la autonomía y los privilegios tradicionales concedidos a las iglesias orientales y a sus fieles.

En el Líbano fueron los derechos de las comunidades religiosas y no los individuales de los libaneses los que instauró políticamente Europa a mediados del siglo XIX en nombre de la democracia. En realidad, estos derechos comunitarios estaban en función del poder protector europeo respectivo u oriental de cada comunidad y, accesoriamente, de la importancia demográfica aproximada de cada comunidad. El sistema provocaría un siglo después en el Líbano una serie de guerras encadenadas de carácter local, regional e internacional<sup>843</sup>.

Por eso en la batalla de las ideas por la libertad, la igualdad de derechos de los ciudadanos y el estado de derecho, los reformistas liberales árabes, turcos o iraníes tuvieron enfrente una coalición intelectual conformada por un lado, los conservadores islamistas intransigentes que llamaban a enfrentarse a la cruzada colonial cristiana con un yihad en defensa de los valores tradicionales y religiosos, y por otro los renovadores islamistas, para quienes la salvación no estaba en la libertad y el laicismo de las instituciones políticas sino en una regeneración del islam con la ciencia y la razón, pero sin tocar los fundamentos mismos de la sociedad islámica ni adoptar los principios políticos que promueven el desarrollo de las libertades individuales.

Esta coalición conservadora no creía en el nacionalismo moderno del modelo laico sino en la solidaridad en un marco panislámico. La adopción del nacionalismo laico y liberal se veía como un peligro porque la generalización de este modelo acabaría con lo que aún queda de soberanía islámica y por lo tanto de supuesta solidaridad transétnica entre pueblos musulmanes en el orden internacional<sup>844</sup>.

En Turquía la labor de europeización de Mustafá Kemal superó todos los obstáculos; en Irán la monarquía evolucionó hacia un nacionalismo laico de tipo clásico, lamentablemente de carácter autoritario.

En el mundo árabe, la descolonización en marcha levantó una hipoteca importante para la credibilidad de los valores defendidos por los liberales. Los partidos laicos del mundo árabe también tuvieron que abordar el problema dramático planteado por la creación del estado de Israel.

---

<sup>843</sup> Georges CORN, *Le Liban contemporain*. Los acuerdos de Taef de 1989 sobre el reparto del poder por comunidades en el Líbano se limitaron a reproducir el criterio de acuerdos anteriores de este carácter (1840, 1861, 1919, 1943); esta vez los derechos de la comunidad maronita (sobrevalorados desde el siglo XIX por la potencia francesa) quedaron sustancialmente reducidos en beneficio de la comunidad suní, apoyada por Estados Unidos y Arabia Saudí. Y de la comunidad chií, apoyada por Siria e Irán.

<sup>844</sup> Georges CORN, *Religión y conflicto en Oriente Próximo, Una visión laica*, Eds. Bellaterra, 2013, pp. 158-160.

Para ellos el conflicto árabe-israelí no era una guerra de religión entre el islam y el judaísmo sino una prolongación de la coyuntura colonial del siglo XIX. Inglaterra propiciaba el regreso de los judíos a Palestina para reforzar su dominio en ese territorio y contrarrestar la influencia francesa en el Líbano a través de las comunidades cristianas locales, en especial de los maronitas.

El movimiento de los nacionalistas árabes empezó a reivindicar a finales de los años sesenta una Palestina laica y democrática en la que judíos, musulmanes y cristianos vivieran en pie de igualdad.

Por el contrario, los movimientos fundamentalistas islámicos aspiraban a que Palestina volviera a ser una tierra de soberanía islámica, como lo había sido siempre desde el siglo VII de nuestra era. En realidad los nacionalistas árabes de los años cincuenta se inspiraron tanto en el concepto de nación de Renan (el deseo de vivir juntos expresado por los ciudadanos) como en el pangermanismo de Fichte, que basaba la nación en una unidad lingüística (sin tener en cuenta el prestigioso pasado de los imperios omeya y abasí).

No consideraban que la identidad religiosa fuera un criterio de nacionalidad, la pertenencia a la nación debía trascender los orígenes comunitarios o étnicos de los ciudadanos. Los islamistas consideraban que la religión era el factor exclusivo que articulaba no solo la sociedad sino también la geopolítica mundial; el laicismo era un lastre nocivo confundido con el ateísmo y la disolución de costumbres.

La diferencia de lengua y cultura, de situación geográfica, de color o de raza no podía oponerse en ningún caso al ideal de la solidaridad islámica ni a la restauración de un imperio musulmán que agrupara a todos los creyentes.

En la India, donde el fundamentalismo prosperó sobre el estancamiento de las relaciones hinduistas y musulmanes establecidos por la dominación inglesa, la guerra de secesión de los musulmanes indios se saldó con un millón de muertos.

Varios años después de su fundación, Paquistán, estado basado en la identidad musulmana, se rompió a su vez cuando los bengalíes se separaron para crear Bangladesh, poniendo en entredicho la tesis de que la identidad religiosa era el principal vínculo social y nacional.

No es indiferente recordar que en Paquistán se instauró de 1977 a 1988 una dictadura militar islámica de las más represivas y que su intervención permanente, al lado de Arabia Saudí, en los asuntos de Afganistán está orientada a fortalecer los movimientos afganos más antimodernistas.

En cambio, la India, a pesar de su sistema de castas y su gran variedad de etnias y lenguas, ha conseguido conservar hasta hoy un régimen democrático y pluralista. En Oriente Próximo, el respaldo masivo a Israel de las potencias

europas, seguidas de Estados Unidos, puso otra vez a prueba la credibilidad de las ideas laicas en el mundo árabe.

Las opiniones que el Occidente laico pudiera desconocer sobre los derechos de la población palestina autóctona y apoyar sin reservas la creación de un estado que en parte pretendía legitimarse en la identidad religiosa de unos inmigrantes a una tierra que dos mil años antes había sido la sede de un reino con una religión similar a la suya e igual a muchos otros pequeños reinos de la antigüedad oriental fenecidos hacía mucho tiempo. Una soberanía judía sobre Palestina, cuyo origen bíblico es difícil de negar, que de laica no tenía nada<sup>845</sup>.

Los árabes y los demás pueblos musulmanes eran ajenos a la historia conflictiva de las relaciones entre judíos y cristianos y a la barbarie antisemita del nazismo. Por eso la opinión árabe y musulmana no puede aceptar de ninguna manera que Oriente Próximo pague las consecuencias del antisemitismo europeo, y el hecho de que el laicismo europeo haya promovido la creación en Palestina de un estado basado en la historia sagrada es incomprensible.

Para los fundamentalismos musulmanes, el respaldo occidental a la fundación del estado de Israel y su parcialidad constante a su favor que impide aplicar las resoluciones de las Naciones Unidas sobre el conflicto palestino-israelí, es una prueba más del doble rasero de Occidente, de la hipocresía de sus valores y de su supuesta intención de humillar al islam.

Otro obstáculo importante para la extensión del individualismo liberal más allá de las sociedades occidentales fue el desarrollo de la ideología marxista fuera de la Unión Soviética en el marco de la guerra fría. Al término de la Segunda Guerra Mundial, la descolonización favoreció la expansión de las ideas marxistas.

La visión leninista del imperialismo como fase superior del capitalismo y el desarrollo de variantes del marxismo que denunciaban los daños que causaba la burguesía compradora fueron elementos fundamentales de legitimación de golpes de estado militares y de la formación de partidos únicos.

La reacción del campo occidental a lo que se percibía como una serie de victorias de la Unión Soviética en la región fue instrumentalizar la religión para contrarrestar su influencia.

Estados Unidos se encargó de impulsar el avance del islam en los países africanos o asiáticos cuyos regímenes se habían radicalizado. Arabia Saudí y Paquistán fueron dos elementos fundamentales de esa política, que se

---

<sup>845</sup> Georges CORN, *Religión y conflicto en Oriente Próximo, Una visión laica*, Eds. Bellaterra, 2013, pp. 160-161.

concretó en la creación de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) como rival del Movimiento de los No Alineados.

Un rival temible a partir de 1973 cuando se dispararon los precios del petróleo y Arabia Saudí dispuso de un poder excepcional. Se otorgaron donaciones y subsidios generosos a muchos regímenes para que cambiaran de orientación ideológica pero también individualmente a periodistas e intelectuales para que cantaran las bondades de un orden islámico en todos los ámbitos.

Cuando la Unión Soviética invadió Afganistán, Estados Unidos no dudó en dar apoyo económico y entrenar a miles de combatientes sometidos a la ideología Irán con el imán Jomeini contra los partidos de izquierda cuando el poder del Sha comenzó a disolverse en 1978 y acabó siendo a su vez víctima de la huida hacia delante del nuevo régimen de Teherán que desembocó en un radicalismo antiimperialista violento de sesgo religioso.

No hay que olvidar tampoco que en 1952 Estados Unidos había apoyado la movilización del clero iraní contra la política democrática y liberal de Mossadeq, quien trató de nacionalizar el petróleo y fue derrocado por una alianza coyuntural de la monarquía y los clérigos bajo la batuta de la CIA. En esta situación de guerra fría, los partidos comunistas del Tercer Mundo, sobre todo los países musulmanes, fueron diezmados de forma sangrienta (Indonesia, Sudan) o reprimidos con dureza (Egipto, Irak).

Se impuso un orden moral islámico antimarxista con variantes locales (iraní, saudí, paquistaní, sudanesa). En la prensa y los ambientes académicos de estos países se lanzaron intensas campañas que equiparaban marxismo a laicismo y ateísmo.

La política muy activa contra el marxismo no dejó espacio para las ideas favorables a la democracia liberal ni para la denuncia de las nuevas ideologías y prácticas islamistas totalitarias.

Incluso en Occidente, sobre todo en Estados Unidos, Reino Unido y Francia, surgió un nuevo orientalismo que puso en valor las corrientes ideológicas locales y reclamó la vuelta al islam de sus sociedades, divulgando la labor de los principales propagandísticos locales de esta corriente islamista.

El laicismo, la exaltación del individuo y el socialismo colectivista serían valores totalmente contrarios a la antropología básica de las sociedades musulmanas, supuestamente basada en las solidaridades de clan, noción de comunidad de los creyentes y la confusión entre lo temporal y lo espiritual en el orden político.

Según los defensores de esta tesis, para que las sociedades musulmanas vuelvan a confiar en Occidente es preciso promover su vuelta al islam para que puedan complacer las aspiraciones culturales de sus pueblos y evolucionar



después, con una orientación intelectual islámica hacia instituciones estables y por lo tanto con capacidad de diálogo con Occidente<sup>846</sup>.

A excepción de Malasia y en cierta medida Indonesia, las sociedades musulmanas (árabes, asiáticas o africanas) han perdido el tren de la industrialización pese a la riqueza petrolera de los países de la península Arábiga y la gran masa financiera que ha repartido los países musulmanes ricos entre los países musulmanes pobres.

En ninguna de estas sociedades la industria representa más del 12-15% del PIB, teniendo en cuenta la fuerte presión demográfica, en la mayoría de estos países ha cundido el desempleo y la pobreza mientras una minoría con acceso a la renta petrolera y a las ayudas y créditos exteriores de todo tipo se ha enriquecido más allá de lo razonable.

Esta situación ha radicalizado aún más las posturas a favor de adoptar estrictos criterios islámicos en los comportamientos políticos y sociales. En los sectores pobres de la población, la reafirmación de la identidad y el rigor en las costumbres religiosas sirven para compensar un horizonte económico completamente cerrado; los movimientos que se rebelan contra el orden establecido enarbolan los principios del islam rigorista como única manera de restablecer entre los creyentes una igualdad rota por un sistema económico expoliador y la corrupción de los dirigentes.

Por su parte, los sectores dirigentes hacen alarde de costumbres islámicas rigurosas para mostrar que sus fortunas están bendecidas por Dios, ya que son las fortunas de unos fervientes creyentes.

Además, a pesar de que algunos partidos islamistas pretenden subvertir el orden establecido, la islamización de las costumbres y las instituciones promovidas por los regímenes políticos es del agrado de los sectores desfavorecidos de la población que se quedan sin el principal pretexto para rebelarse contra unos dirigentes impíos.

### **5.1. Manipulación ideológica de la religión por intereses geopolíticos**

La convergencia de la religión y la violencia ha supuesto cada vez más desafíos a la paz y estabilidad regional e internacional en el periodo de la postguerra fría. Sin embargo, el estudio de la religión y el conflicto están muy por detrás de estos desafíos.

---

<sup>846</sup> Gilles KEPPEL, *Le Prophète et Pharaon*, La Découverte, Paris, 1984; Francois BURGAT, *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 1995; Leonard BINDER, *Islamic Liberalism. A critique of Development Ideologies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

En el corazón del desafío que afrontan aquellos que desean estudiar la confluencia de la religión y la violencia permanece una serie de problemas ontológicos y epistemológicos que aún no se han resuelto.

Martin Marty y Scott Appleby, en su Proyecto de Fundamentalismo, ejemplifica la profunda aproximación de la religión y los asuntos internacionales. En más de cien casos de estudio distribuidos en más de cinco volúmenes, algunos de los más prominentes intelectuales de religión comparada, expertos en movimientos extremistas y especialistas de países examinan el problema del fundamentalismo utilizando o el movimiento religioso o la región geográfica como su unidad de análisis. El análisis, esencialmente, es sensible a las prácticas religiosas y creencias, el contenido de la escritura, exégesis y la interpretación, rituales, símbolos, jerarquías religiosas y estructuras de liderazgo<sup>847</sup>.

La lectura literal de los textos, omitiendo la interpretación simbólica y la historicidad de los propios fenómenos religiosos, delata una regresión de la fe en el sentido noble de la palabra y una rigidez que refleja una crisis grave de las religiones, no su renacimiento ni su regreso.

Mientras que en el siglo XIX todas las religiones instituidas, espoleadas por los ideales laicos de búsqueda de felicidad y gracias al desarrollo de los ideales humanistas que acompañaron la intercomunicación de todas las partes del mundo, experimentaron renovaciones teológicas, y desde hace varias décadas se observa que estas religiones están cayendo en actitudes rigoristas y rígidas.

Lejos de una vuelta del hecho religioso lo que hay es una crisis grave que afecta a esta dimensión esencial de las sociedades en casi todo el mundo. Una crisis que se suma a las crisis multiformes de legitimidad política que también afectan a muchas sociedades.

La crisis de legitimidad política manipula la crisis religiosa pero también puede ocurrir que sea la crisis religiosa la que manipule la crisis de legitimidad política<sup>848</sup>. En efecto, los nacionalismos, los comunismos y ciertas formas de humanismo con tintes racistas, calificados de ideologías laicas, se han ajustado al arquetipo bíblico que podría resumirse en el triángulo explosivo siguiente: un pueblo que representa el papel de vanguardia, con una misión extraordinaria encomendada, unos profetas que guían al pueblo o le dan órdenes y una serie de dogmas eternos y definitivos a los que deben someterse los demás pueblos.

El momento de inflexión hacia la supuesta “vuelta del hecho religioso” coincide con una serie de acontecimientos políticos cruciales que propiciaron un gran

---

<sup>847</sup> Ron E. HASNER, *War on Sacred Grounds*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2009, pp. 174-177.

<sup>848</sup> Georges CORN, *Religión y conflicto en Oriente Próximo, Una visión laica*, Eds. Bellaterra, 2013, pp. 44-45.

cambio ideológico en los países occidentales, con el cuestionamiento de toda la filosofía ilustrada y los progresos políticos que indujo dicha filosofía tanto en toda Europa como en el resto del mundo.

De todos los acontecimientos políticos, el más evidente fue sin duda el derrumbe de los regímenes comunistas que acabó con la guerra fría a finales de los años ochenta. Conviene recordar que durante la última fase de esta guerra Estados Unidos movilizó por todo el mundo a las grandes religiones instituidas para contrarrestar la influencia creciente de las ideologías comunistas, sobre todo en Europa del Este y en el Tercer Mundo, adquiriendo también el vocabulario político de Estados Unidos acentos religiosos. Otro acontecimiento crucial fue la elección del papa Juan Pablo II que devolvió un fuerte sentimiento de identidad al mundo católico.

Estados Unidos no dudó en recurrir a los movimientos musulmanes fundamentalistas de Arabia Saudí y Pakistán, ni en apoyar económicamente y con entrenamientos a jóvenes musulmanes de todas las nacionalidades para que fueran a luchar contra el ejército soviético que había invadido Afganistán en 1979.

En esa misma época, finales del año 1979, el régimen del sha de Irán se tambalea y los líderes políticos occidentales, temiendo que los comunistas tomaran el poder, facilitando el ascenso de los religiosos encabezados por el imán Jomeini quien, en el exilio francés de Neauphle-le Château, tuvo el respaldo de todos los grandes medios internacionales. Regresó a Irán triunfalmente para desencadenar una revolución religiosa que eliminó a todos sus aliados políticos laicos antes de revolverse contra Estados Unidos, designado como el Gran Satán.

El Holocausto pasó a ser un símbolo importante de un resurgimiento del judaísmo y, gracias a su conmemoración, el estado de Israel adquirió la coartada moral que hasta entonces no tenía, que le animó a seguir colonizando la Cisjordania palestina, ocupada desde 1967, sin sanciones internacionales.

Durante los años setenta fue cuando Arabia Saudí puso en marcha la Organización de la Conferencia Islámica en 1973, cuyo documento de fundación se había formado en Rabat el 28 de septiembre de 1969 tras el incendio de la mezquita de al-Aqsa del Jerusalén ocupado por el ejército israelí. Era la primera organización internacional que agrupaba a unos países por su religión y no por su lengua o su pertenencia a una región geográfica.

La organización era fuertemente anticomunista y se enfrentó tanto a la Liga Árabe como al Movimiento de No Alineados, dos instituciones internacionales de primer orden pero más cercanas a Moscú que a Washington.

Gracias a la generosa ayuda saudí, muchos países musulmanes adoptaron el rigorismo islámico o dejaron que se propagaran movimientos fundamentalistas como los Hermanos Musulmanes o las organizaciones yihadíes entroncadas con el wahabismo saudopakistaní. La literatura sobre el islam y los movimientos musulmanes proliferó tanto en los medios como en el mundo académico, lo mismo sucedió con el judaísmo, religión que se convirtió en objeto de consumo cultural, mediático y académico. Pero en Estados Unidos lo que ganó posiciones fue el cristianismo literalista, es decir, el que hace una lectura literal de los textos bíblicos<sup>849</sup>.

Todos estos acontecimientos cruciales contaron para su legitimización con una contrarrevolución ideológica que se produjo en la misma época y que cuestionó el legado filosófico de la Ilustración, así como los principios de la Revolución Francesa, haciéndolos responsables de las desgracias totalitarias del siglo XX.

Los cinco grandes acontecimientos que se oponen, según George Corm, a la visión laica del mundo son en primer lugar el triunfo del wahabismo saudí en el islam, triunfo de la revolución islámica fundamentalista y puritana de una pequeña tribu árabe beduina que vivía en el centro de la península Arábiga, en la región del Neyed.

Esta revolución triunfó en 1924 con la conquista de La Meca, en el Hiyaz. Desde finales del siglo XVIII la alianza de Ibn Wahab y la familia Saud habían hecho vano los intentos de reunificar a los musulmanes bajo su enseña y crear una teocracia cuya única constitución fuera el texto coránico.

Las circunstancias de la Primera Guerra Mundial y las intrigas de la diplomacia británica para dominar el mundo árabe permitieron a los saudíes la conquista de casi toda la Península Arábiga. El reino epónimo fue reconocido entre 1925 y 1930.

Se creó una policía religiosa que vigila el cumplimiento de las buenas costumbres, vela por que todos recen cinco veces al día, se aseguran de que las mujeres llevan el velo integral y las aísla completamente de la sociedad de los hombres. Arabia Saudí ha sido desde sus orígenes un estado con una base exclusivamente religiosa cuyo fin era combatir el ateísmo, especialmente el marxista y soviético.

Otro de sus objetivos fue frenar cualquier modernización que afectara a dicha ideología, y se oponía firmemente a algunos aspectos del reformismo musulmán que propició el progreso y el desarrollo social de las sociedades árabes.

Además de los soviéticos, el otro enemigo del reino fue el nacionalismo árabe laico, porque los saudíes no podían aceptar una ideología laica de origen

---

<sup>849</sup> *Ibidem*, pp. 46-47.

occidental que se opusiera al panislamismo. En segundo lugar, la secesión de los musulmanes de la India, que se produjo varios años después, cuando las élites musulmanas de la India se propusieron separarse de la Unión para fundar un estado propio basado en la identidad religiosa, probablemente la mano del colonialismo británico no fue ajena a esta actitud.

La secesión se produjo en 1947 con un baño de sangre y dio origen a Pakistán (el país de los puros), donde se juntaron musulmanes de los más variados orígenes étnicos. En 1970 los bengalíes se separaron a su vez tras una guerra también sangrienta y crearon Bangladesh, prueba de que el vínculo religioso no basta para formar una nación cohesionada.

Tras el golpe de estado militar del general Zia ul-Haq (1977) se aplicó la sharía islámica con extremo rigor y Pakistán pasó a ser un gran aliado de Estados Unidos y Arabia Saudí, con un sistema de enseñanza coránico que predicaba el yihad, formó a muchos combatientes armados con esta ideología para la guerra contra la Unión Soviética que había invadido Afganistán.

El país se dotó del arma atómica sin merecer por ello ninguna sanción de Estados Unidos y los otros países occidentales.

En tercer lugar, el sionismo y la creación del estado de Israel, ideología nacida en círculos intelectuales vieneses a finales del siglo XIX, es fruto de la era de los nacionalismos europeos, el socialismo y el antisemitismo. Los fundadores del movimiento consideraban que la única solución frente al renovado antisemitismo europeo era que los judíos de distintas culturas y nacionalidades dispusieran de un estado-nación.

A los prejuicios religiosos tradicionales de la Europa protestante se sumó el prejuicio racista, más peligroso si cabe en un contexto de secularización de la vida pública en Europa.

El camino estaba despejado para la ascensión del nazismo con su odio a los judíos y los bolcheviques. El sionismo fue ganando popularidad a medida que se degradaba la situación de los judíos europeos y que Hitler se apoderaba de Europa con la complicidad de muchos europeos de todas las nacionalidades.

En cuarto lugar, la creación de la Organización de la Conferencia Islámica, el 25 de septiembre de 1969, a diferencia de la Liga Árabe nacida para la defensa de los intereses de los estados cuya lengua oficial era el árabe y cuyos pueblos, vecinos geográficamente, tenían una historia común y aspiraban a unirse, la OCI creó varias instituciones de ayuda, en especial el Banco Islámico de Desarrollo y muchos otros mecanismos de solidaridad.

Esta nueva institución internacional mostraba el creciente poder petrolero de la región y la riqueza de Arabia Saudí, así como su influencia cada vez más activa de unos predicadores wahabíes que tenían el respaldo económico del reino. En

todo el mundo la práctica del islam suní se tiñó de un puritanismo extremo y a veces de un radicalismo identitario religioso que contrastaba vivamente con el liberalismo y el vacilante reformismo del periodo anterior.

Cuando la URSS invadió Afganistán, una movilización muy rápida de este islam radical dio origen a una internacional islamista combatiente que reclutaba jóvenes, los instruía militar e ideológicamente y los mandaba a luchar contra el Ejército rojo en Afganistán. El héroe de esta resistencia islámica al ateísmo y al colonialismo soviético era el rico de una familia saudí, Osama Bin Laden.

Y en quinto lugar, la revolución religiosa iraní, pudiéndose considerar como la tercera ola de instrumentalización del hecho religioso monoteísta que responde al arquetipo bíblico. Se puede seguir su genealogía desde los movimientos de resistencia que dieron lugar al protestantismo, pasando, por la toma del poder del wahabismo saudí en el islam suní y por la secesión de los musulmanes indios, hasta el enérgico resurgimiento del judaísmo merced al poderío formidable del estado de Israel.

La revolución iraní movilizó el islam de tendencia chií. A diferencia del wahabismo, retomó los viejos conceptos marxistas del pueblo explotado y el imperialismo occidental pero transcribiéndolos en un lenguaje cargado de expresiones árabes iranizadas que estimulaban la imaginación colectiva en el plano político y en el religioso<sup>850</sup>.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, con la decadencia cada vez más acusada del Imperio Otomano, muchos intelectuales árabes empezaron a plantearse la ruptura con los turcos para crear una nación árabe basada en el modelo laico.

Los excesos de los oficiales llamados Jóvenes Turcos, que había ganado influencia en las esferas del poder otomano, aceleraron el movimiento. Los jóvenes turcos, muy influidos por las ideas jacobinas, habían hecho caso omiso del llamamiento de los árabes y de otras nacionalidades del imperio a la descentralización y federalización del imperio y habían intentado “turquificar” el conjunto de las poblaciones que vivían en él.

La constitución turca de 1876, inspirada por los Jóvenes Turcos, no tardó en ser suspendida, sólo se restableció durante un corto periodo en 1908 para ser de nuevo suspendida. A partir de entonces la lucha por la libertad individual y la lucha por la emancipación nacional quedaron unidas. La semilla de la filosofía ilustrada y republicana había germinado indiscutiblemente en el Oriente árabe.

En el siglo XX el pensamiento político árabe cobró un nuevo impulso, sobre todo en Egipto, donde varios reformadores religiosos muy influidos por la filosofía liberal inglesa y las ideas laicas francesas, siguieron defendiendo el

---

<sup>850</sup> *Ibidem*, pp. 65-72.



racionalismo frente al mito a las solidaridades del clan o de orden estatal heredadas del pasado.

Una corriente contraria con base en grandes países asiáticos como China, Malasia, Indonesia y Paquistán o Arabia Saudí, considera que las nociones occidentales de libertad y derechos del hombre no pueden aclimatarse en Oriente, donde el orden político y social obedece a otros principios. Se acusa a Occidente de manipular la cuestión de los derechos humanos para entrometerse en los asuntos de los países asiáticos.

Desde el final del siglo XX son muchos los factores que se han combinado para aplastar la causa de la libertad y la democracia liberal en el Oriente musulmán y en algunos regímenes políticos de Asia que no se proclaman islámicos.

A los factores históricos se suman las manipulaciones geopolíticas de las grandes potencias occidentales y las potencias regionales asiáticas (China, Paquistán, Malasia y Arabia Saudí) para hacerse con el control del nuevo orden internacional así como las manipulaciones de la identidad religiosa, en el plano local, para mantener o compensar situaciones de desigualdad económica y desarrollo fallido.

La globalización económica y la apertura de los mercados que caracterizan una tendencia más que secular del orden económico mundial, exigen en la situación actual el desmantelamiento de los débiles mecanismos estatales de protección social, que queda a cargo de instituciones caritativas privadas.

Por lo general estas instituciones forman parte de redes de solidaridad religiosa, con los consiguientes ataques a las libertades individuales que siempre acompañan a estos repliegues<sup>851</sup>.

Desafortunadamente, mientras que hay un amplio consenso sobre la necesidad de establecer una estrategia de seguridad para contener y reducir el violento radicalismo religioso, hay menos comprensión sobre los múltiples matices, alternativas y dilemas implicados.

Las naciones que no se animan a respetar la religión serán vulnerables a un número significativo de amenazas contra la estabilidad y la seguridad. Por el contrario, las naciones que encuentren una forma de proteger un pluralismo religioso robusto y basado en principios en la sociedad civil son los que más probablemente puedan disfrutar de una genuina seguridad sostenible. Hay, por tanto, un nexo positivo entre religión y seguridad y el hecho de que la comunidad internacional lo ignore constituye un riesgo considerable.

La guerra actual sobre el terrorismo ha sido descrita por algunos como un conflicto de civilizaciones que tanto refleja como exagera los problemas de

---

<sup>851</sup> *Ibidem*, pp. 160-166.

seguridad entre estas tradiciones abrahámicas. El desafío es grande para la diplomacia pero las respuestas constructivas permitirán afrontar las diferencias religiosas.

John Locke dijo que *“un hombre con una idea es más poderoso que cien hombres con intereses”* y cuando las ideas y los intereses se combinan la química puede ser letal. Es esta combinación de ideología religiosa y grupo de intereses lo que se está convirtiendo en una fuerza cada vez más potente en África, Asia, Medio Oriente e incluso en las Américas.

Hasta hace muy poco tiempo se ha sido muy reticente a dirigir la religión en relación con la seguridad nacional debido principalmente a una serie de razones, primeramente, a una preferencia por el muro de separación tanto en el nivel legal como en el cultural, entre religión y política, como mecanismo importante para la prevención de conflictos.

En segunda razón por el análisis tradicional de la “realpolitik”, la aproximación teórica utilizada por los analistas militares era generalmente una política basada en factores prácticos y materiales y no en ideales o aspectos éticos.

Se aceptaba que las ideologías tales como el comunismo simplemente enmascaraban la realidad del estado de poder de países como la Unión Soviética o China, de esa forma el estudio de la guerra se convertía en un estudio de equilibrio de poder, reemplazando un énfasis hasta ahora sobre el papel de las ideas con análisis de comportamiento y cuantificación de poder militar.

Los analistas de seguridad medían habitualmente las capacidades para hacer la guerra sobre la base de cosas que son contables. En los últimos veinte años, sin embargo, la pregunta por seguridad ha reemplazado los propósitos de guerra y el resultado ha sido una aproximación más matizada a un poder internacional, viéndose ahora la seguridad nacional como una compleja configuración de factores políticos, económicos, sociales y militares.

El poder militar norteamericano es hegemónico aunque se reconoce que incluso el poder militar abrumador puede únicamente alcanzar objetos de seguridad limitados, pues la naturaleza del enemigo en términos de guerra ha cambiado y junto a ese cambio la naturaleza del conflicto se entiende de forma diferente, pues ya no es un conflicto de fuerza a fuerza convencional sino un conflicto de baja intensidad, guerra asimétrica y urbana.

En la tercera razón, la religión es un sujeto delicado y difícil, por el nivel inherente de riesgo en el tema que construyen instituciones rígidas. Hay un riesgo importante tanto en mal utilizar la información religiosa como en no tenerla en cuenta o despreciarla.

Y en cuarto lugar, evitan la cuestión por las potenciales consecuencias políticas que podrían generar en las susceptibilidades y sensibilidades del público americano<sup>852</sup> donde se solapa las cuestiones religiosas con la política, ya que existe una amplia divergencia de visiones dentro de los Estados Unidos en cuanto al papel de la religión, la política y la guerra.

Es comprensible que la religión juega un papel crítico en la seguridad humana tanto en prevenir como en provocar varias formas de conflicto. En este sentido, es de resaltar que la religión es relevante en todo conflicto ya que atañe la vida y la muerte, la guerra justa y la justicia en guerra.

Los conflictos religiosos tienden a elevar la letalidad, brutalidad, severidad e intensidad que otras formas de guerra; la guerra son más duraderas en el tiempo cuando la religión es un factor principal; más de la mitad de los conflictos contemporáneos tienen una dimensión religiosa significativa; los líderes religiosos emergen como figuras de autoridad principal bajo condiciones de estados fallidos; los factores religiosos están invariablemente relacionados con la de identidad étnica de grupo, el idioma, el territorio, la política y la economía; y los factores religiosos constituyen en la resolución y gestión efectiva de conflictos<sup>853</sup>.

La emergencia de la religión como una dimensión crítica en las guerras del siglo XXI es un resultado de al menos tres dinámicas principales: el presumible fracaso de otras ideologías e instituciones; el poder de la religión en proporcionar recursos ideológicos apoyando a la justicia social; y el poder de la religión en proporcionar una base ideológica para comprensión y coherencia social<sup>854</sup>.

En el siglo XX, cuando los problemas del mundo se hicieron cada vez más complejos y visibles, la solución disponible en las ideologías y correspondientes programas del marxismo, comunismo, fascismo, nacionalismo y materialismo, se hicieron menos capaces de explicar la injusticia o proporcionar programas para aliviar el sufrimiento, incluso el capitalismo y la democracia que han tenido importantes problemas para explicar la diferencia entre el ideal y la realidad a las personas del llamado Tercer Mundo.

La religión es un conjunto sistematizado e integrado de creencias, comportamientos, valores, instituciones, modos de comunicación y liderazgo, institucionaliza la trascendencia y proporciona patrones preferidos de comportamiento para los seres humanos en relación tanto al poder sobrenatural como a los demás seres humanos.

---

<sup>852</sup> Julia Mitchell CORBETT, *Religion in America*, Prentice Hall, 1990; Franklin GAMWELL, *The meaning of Religious Freedom*, Albany, KY: State University Press of New York, 1995.

<sup>853</sup> Robert A. SEIPLE and Dennis R. HOOVER, *Religion & Security: The nexus in international relations*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. POBox 317 Oxford OX2 9RU, UK, 2004, pp.13-16.

<sup>854</sup> *Ibidem*, p.16.

La religión entendida como la codificación de comportamientos de grupos y de individuos que refleja la ideología religiosa fue institucionalizada relativamente pronto en la historia del cristianismo.

La iglesia tenía responsabilidad tanto en el reino secular como en el espiritual, la religión era el aparato central de ordenamiento social y la legitimidad procedía de la Iglesia, si bien tras la reforma cuando el mundo vio la emergencia de la soberanía del estado, su autoridad se hizo oficial en el Tratado de Westfalia en 1648, después del cual la iglesia y el estado tuvieron que compartir el poder<sup>855</sup>.

El poder del estado limitó la autoridad de las instituciones religiosas. La división de poder y autoridad fue esencialmente codificado y las constituciones reflejaron un temor hacia un poder ilimitado de ambos.

El mundo occidental luego intentó imponer este acuerdo al resto del mundo en la forma de un estado secular aunque con una disparidad de éxitos, incluso en Europa y América, donde ha permanecido por más tiempo, este acuerdo está ahora experimentando importantes desafíos como consecuencia de la globalización, al igual que en muchas otras regiones del mundo.

El colonialismo y el nacionalismo fracasaron en gran parte porque el mundo occidental no llegó a comprender esta realidad básica religioso cultural.

Hay desafíos políticos que emanan de los derechos humanos y desafíos a la hegemonía tanto de las empresas militares privadas como del terrorismo global. El poder atribuido generalmente a los estados ha sido socavado y redistribuido en términos de capacidades económicas, políticas, culturales y militares, por esa razón se remodela y se amplía la definición de la seguridad internacional.

La viabilidad económica, social y política se encuentra ahora dependiente de acuerdos internacionales que conectan de forma diferente a individuos, economías, sociedades en redes de complejas relaciones.

Existe una creciente sensación de que el estado, conceptualmente y pragmáticamente, en el mejor de los casos ha quedado fragmentado y en el peor de los casos ha fracasado, porque ya no es capaz de mantener el paso con una realidad cada vez más fluida.

En algunos aspectos la religión ha llenado eficazmente este vacío uniendo poblaciones sobre las fronteras territoriales del estado y proporcionando cohesión social no explicable por cualquier otro factor.

---

<sup>855</sup> John D. CARLSON and Erik C. OWENS, eds., *The Sacred and the Sovereign* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003).

Las discrepancias culturales emergentes han despejado las fronteras religiosas. En resumen, los analistas tal y como Samuel Huntington y Robert Kaplan están en lo cierto cuando observan que la importancia de las ideas y las identidades, incluidas las religiosas, están aumentando al mismo tiempo que los sistemas de seguridad y políticos se están fragmentando<sup>856</sup>.

En este sentido se justifica que la seguridad humana y el poder del estado hayan sido redefinidos en el nuevo entorno global<sup>857</sup>, al tiempo que hay que señalar que aun cuando la religión está adquiriendo cada vez más importancia también está perdiendo cada vez más su carácter institucionalizado en el sentido convencional.

Individuos y grupos de todos los continentes y de todos los estratos sociales han empezado a construir una nueva política religiosa basada en la relación un ser trascendente y ellos mismos, puenteando y redefiniendo las formas tradicionales de la autoridad estado/iglesia.

La nueva realidad es la emergencia de una particularista religión hecha a la medida de uno mismo en la que algunos individuos utilizan una peculiar forma de lógica para perpetrar violencia para hacer cumplir lo que ellos creen que es el deseo de Dios.

De esa forma, la estructura de la violencia y de la guerra en el mundo moderno ya no es de estado contra estado sino que es la violencia perpetrada por individuos en la escena global en pos de objetivos trascendentes por medios terrenales<sup>858</sup>.

Cuando Mark Juergensmeyer señala en su libro, *Terror in the Mind of God*, que los terroristas piensan que hay una grave injusticia social que ofende a Dios, que hay un único enemigo responsable de esa injusticia social, que individuos son requeridos para obedecer a Dios y que Dios aprobará las acciones que ellos tomen en su nombre<sup>859</sup>.

Esto es una premisa intencionadamente individualista que se opone a que alguien pueda ser apoyado por una comunidad religiosa institucionalizada y tradicional. En este sentido, centrarse en los comportamientos y creencias religiosas de las principales corrientes no es suficiente para explicar los ejemplos actuales de violencia religiosa en el emergente contexto global. Esta

---

<sup>856</sup> Samuel HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996); Robert KAPLAN, *The Coming Anarchy* (New York: Random House, 2000).

<sup>857</sup> En 2003 la Comisión sobre Seguridad Humana publicó una importante visión global, en [www.humansecurity-chs.org/finalreport/index.html](http://www.humansecurity-chs.org/finalreport/index.html). En ella los autores definen la seguridad en términos de personas, más que de estados. La afirmación de que los seres humanos son el elemento esencial de cualquier definición de seguridad.

<sup>858</sup> Kwame BEDIAKO, “Africa and Christianity on the Threshold of the Third Millennium: the Religious Dimension”, *African Affairs* (2002): 303-23.

<sup>859</sup> JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God*.

democratización de la religión está ocurriendo como parte de la globalización, puede ser identificado como un emerger al margen de las principales corrientes tradicionales de las comunidades cristianas, judías, islámicas, hinduistas, budista y sikh y no es un resultado directo de sus respectivas teologías.

La religión es una clase de multiplicador de fuerza, tiene un importante poder sociocultural y puede afectar a la guerra y a la paz más de lo que se reconoce comúnmente. Los líderes religiosos tienen la capacidad de comprometer el tema de seguridad y de usar su inherente poder para movilizar hacia un mundo en paz.

Una sociedad que limita los derechos religiosos de sus sujetos podría sufrir consecuencias extremadamente graves y perjudiciales, heridas que podrían ir más allá del prestigio internacional o del favor diplomático. De hecho, la experiencia de las minorías religiosas bajo persecución constituye un elemento principal de la explicación de porqué algunos procesos de nación no llegan a construirse. La política de minorías perseguidas es un tema con mayores consecuencias para la seguridad nacional e internacional<sup>860</sup>.

La persecución religiosa puede proporcionar obstáculos masivos para la construcción de la nación y para la creación de un orden internacional seguro, justo y estable, así como un ciclo vicioso en el que la violencia se alimenta en sí misma de teorías y estructuras conductivas de violencia.

Asia central es predominantemente musulmana de la rama suní y la mayoría de ellos pertenecen a la madraza Hanafi, la más tolerante y teológicamente flexible de las cuatro escuelas suníes.

La rama del islam chií que rompió con el sunismo en el año 680 con el asesinato del nieto de Mahoma en Karbala, Irak, tuvo menos éxito y acogida en la región, al parecer, por su incapacidad de acoger tradiciones preislámicas como el zoroastrismo. La influencia chií se mantiene en algunos lugares de Uzbekistán y en las montañas de Tajikistan<sup>861</sup>.

El sufismo acomodó tradiciones espirituales y mantiene una profunda influencia en la región y en todo el mundo. Se trata de una forma de misticismo islámico que adopta una aproximación antinomia a la práctica religiosa y rechaza el papel tradicional de los mulá en favor de una experiencia más directa y sin mediación con Dios.

Otro importante movimiento islámico emergió en Asia Central a finales del siglo XIX, en las décadas anteriores de la revolución bolchevique de 1917, el

---

<sup>860</sup> Mario APOSTOLOV, *Religious Minorities, Nation States, and Security: Five Cases from the Balkans and the Eastern Mediterranean*, Burlington, VT, Ashgate, 2001.

<sup>861</sup> Ahmed RASHID, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New York, Penguin Book, 2003, SAGDEEV, *Central Asia and Islam*, p. 7.



Jadidismo. Los jadids eran reformadores intelectuales suníes que intentaron reconciliar el islam con la modernidad<sup>862</sup>, tenían fe en la capacidad del intelecto humano para solventar los problemas del mundo y no veían contradicción entre la noción de progreso y su fe en el islam.

Sumamente culto, los jadids publicaron libros y periódicos que fueron instrumentos en el desarrollo de la moderna cultura turca<sup>863</sup>, si bien jamás se materializó en un movimiento de masas aunque su influencia fue amplia en Asia Central particularmente como una fuerza sociopolítica en el contexto del imperio ruso. Su éxito aunque corto en tiempo ilustra ampliamente la naturaleza históricamente tolerante del islam oriundo de Asia Central<sup>864</sup>.

Los Jadids y otros musulmanes practicantes fueron generalmente tolerados al principio del reinado ruso aunque bajo el régimen soviético, a principios de los años veinte, el islam fue duramente reprimido y forzado a la clandestinidad, siendo eliminados completamente algunos movimientos como Jadids durante la purga de Stalin.

Sería ya en la década de los sesenta cuando los soviéticos buscando ganar apoyo entre los estados musulmanes para la expansión del comunismo patrocinaron el islam como escaparate al mundo<sup>865</sup>.

El surgimiento de nuevo del islam en Asia Central en la década de los noventa como una práctica religiosa y una fuerza política no se produjo de sorpresa, pues el islam jamás llegó a ser completamente suprimido bajo autoridad soviética y de hecho persistió con bastante éxito en parte debido al éxito de los sufís, la orden naqshbandi, fundada en el siglo catorce por Mohamed ibn Baha ad-Din Naqshband en Bukhara, orden sufí de gran influencia en Asia Central.

Su capacidad de continuar en secreto durante periodos de represión fue clave para el resurgimiento de la práctica islámica en las últimas décadas. Esta orden sufí, se caracteriza por su tendencia a la tolerancia en cuestiones religiosas y su conexión histórica con movimientos nacionalistas, aspecto clave para entender la dinámica política-religiosa en los días actuales de Asia Central.

De hecho, es importante señalar el movimiento nacionalista checheno esgrimido por el sufismo Naqshbandi como una fuerza de legitimación durante casi dos siglos.

Los habitantes de Asia Central tienden a ser religiosamente tolerantes, en parte debido a que el noventa por ciento de su población, son musulmanes de la

---

<sup>862</sup> Adeeb KHALID, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jaddidism in Central Asia* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), p. 93.

<sup>863</sup> RASHID, *Jihad*, p. 30.

<sup>864</sup> T. Jeremy GUNN, *Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia*, *Sociology of Religion* 64, no. 3, Fall 2003, pp. 389-410.

<sup>865</sup> RASHID, *Jihad*, p. 39.

escuela liberal Hanafi o de varias escuelas sufíes en las que se acomodan generalmente diversas prácticas religiosas.

Además su abrumadora creencia religiosa de las comunidades de Jadids y sufíes ha tenido tanto influencia política como en los movimientos de resistencia nacional o clandestinos.

Por cuestiones de poder geopolítico el islam ha sido utilizado por grupos radicales para enseñar violencia mientras que los gobiernos de la región han intentado reprimir y controlar el islam. Si el islam no se contiene conforme a sus tradiciones intelectuales y espirituales hay pocas esperanzas de generar estabilidad a largo plazo en esta parte del mundo<sup>866</sup>.

## **5.2. La geografía sagrada en la generación de conflictos**

La geografía sagrada es aquella por la que se describe el espacio creado religiosamente. El tema de la construcción del espacio religioso se encuentra embebido dentro del campo de la geografía política y la geopolítica.

Si se define la geopolítica como el deseo de influir en espacios más allá del propio, ésta puede describirse como una acción centrada objetivamente en la expansión espacial, no constituyendo, por tanto los objetivos geopolíticos, una simple cuestión de estados-nación con objetivos económicos y militares sino que estos pueden ser desarrollados por otras organizaciones como grupos y movimientos religiosos, los cuales también pueden establecer y perseguir objetivos geopolíticos que pueden fuertemente influir en el orden internacional del mundo.

El movimiento de yihad islámica, apoyado por numerosos grupos radicales islamistas a lo largo del mundo, es un ejemplo de tal organización geopolítica global más allá del estado-nación.

Las naciones o territorios son definidos por fronteras administrativas pero el espacio sagrado que evoluciona en las mentes de muchos individuos es mucho más difícil de descubrirse.

Heidenreich<sup>867</sup> subraya que para analizar los espacios de los terroristas islámicos es importante dirigir la relación en su actuación, pensamiento y sentimiento.

El concepto de geografía sagrada ha sido descrito de una forma notable por el sociólogo Heidenreich, quien concluye que es una clase de geografía

---

<sup>866</sup> Robert A. SEIPLE and Dennis R. HOOVER, *Religion & Security: The nexus in international relations*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. POBox 317 Oxford OX2 9RU, UK, 2004, pp.39-40.

<sup>867</sup> HEIDENREICH, *The Changing World Religion Map*, Stanley D. Brunn editor, 2010, p.7.

construida mentalmente. Además es una cosmogénesis, una explicación del mundo, una segunda creación y un poder hegemónico<sup>868</sup>.

El centro sagrado de las construcciones de la geografía sagrada se basa en la localización en donde ha tenido lugar una epifanía (o manifestación divina) de una cierta religión, constituyéndose, alrededor de este centro, el espacio sagrado y entorno al punto central se conforman las esferas cósmicas cielo, tierra y mundo inferior, que se vinculan a través del eje vertical con el mundo.

Además, en la dirección horizontal, el espacio sagrado se construye y extiende en todas las direcciones cardinales, consecuentemente hay un espacio con un centro santo del mundo donde se manifiesta el vínculo a Dios y el mundo inferior<sup>869</sup>. El vínculo permanente entre los tres niveles cósmicos respecto al centro y el espacio que se extiende desde él se considera santo o sagrado.

La geografía sagrada determina tanto la base material como la base mental de la guerra santa, además, determina territorios amigos y enemigos y las formas e instrumentos de esta guerra<sup>870</sup>.

Es esencial que la geografía sagrada nunca sea congruente con el territorio de un moderno estado-nación. Se trata de un espacio construido mentalmente, individualmente y colectivamente que se basa en normas religiosas y creencias compartidas por un cierto grupo de creyentes<sup>871</sup>.

El autor presenta el ejemplo de Italia para el cristianismo y Arabia Saudí para el islam. Los lugares santos de estas religiones se encuentran dentro de Italia o de Arabia Saudí pero las respectivas geografías sagradas no se limitan a estos territorios sino que más bien ellos tienen un alcance global.

Como las religiones y las geografías sagradas son fenómenos globales que no se limitan a los territorios nacionales delimitados por las fronteras, éstas pueden competir y entrar en conflicto con el orden establecido por los estados seculares en el caso en que sus normas y metas estén en marcado contraste.

La geografía sagrada dibuja un mapa que está embebido en la topografía del "mundo real" pero se basa principalmente en significados culturales, económicos, sociales y religiosos en el espacio<sup>872</sup>.

Los santuarios que ocupan un lugar prominente en el paisaje religioso de una sociedad han de asumir probablemente también una posición central en su esfera cultural y social e incluso política y económica.

---

<sup>868</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>869</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>870</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>871</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>872</sup> *Ibidem*, p. 12.

En la ausencia de un lugar sagrado subyacente, la probabilidad de profanación y de los riesgos asociados se reduce. La multiplicidad de pequeñas y localizadas casas de culto se convierte en objetivos menos atractivos para aquellos ajenos con intenciones de atacar el corazón político y financiero de una comunidad<sup>873</sup>.

Múltiples movimientos religiosos, incluidas las ramas del judaísmo, el cristianismo, islam y sikhismo, declaran que cualquier lugar utilizado para realizar una asamblea o reunión con fines de culto puede considerarse como un espacio sagrado temporal, con lo que eliminan de esa forma el problema de profanación conjuntamente.

El proceso de institucionalización que experimentan los lugares sagrados puede explicar cómo lugares tanto en sí mismo como en el mismo movimiento religioso puede diferir tan dramáticamente en tamaño, diseño y función social.

Asimismo, la institucionalización también lleva asociados dos parámetros importantes a los lugares sagrados, centralidad y vulnerabilidad que permiten una evaluación de la importancia de un lugar sagrado para los creyentes. La significancia de un lugar puede, a su vez, indicar el deseo de los creyentes a comprometerse a la violencia para proteger o conquistar un lugar dado.

El primer parámetro, la centralidad, localiza el espacio en el paisaje espiritual del grupo. La centralidad de un lugar a un grupo depende de su relativa capacidad de cumplir con las tres funciones cruciales de un lugar sagrado, primero, que actúe como lugar en el que los adoradores pueden comunicarse con lo divino, bien a través de un sacerdote, rito o contacto con una imagen de los dioses; segundo, los lugares sagrados parecen contener una presencia divina permanente y tercero, los lugares sagrados proporcionan sentido a los fieles.

Cuanto más fuerte sea la creencia del grupo en ese lugar como comunicación con lo divino, presencia divina y sentido más importante será el lugar para los creyentes<sup>874</sup>.

Aunque la centralidad ofrece una medida buena para evaluar la importancia de un lugar para el grupo de creyentes, no ofrece una estimación suficiente de probabilidad de conflicto sobre un lugar. Después de todo, un lugar de centralidad significativa es poco probable que llegue a la fricción entre creyentes si es inaccesible a los creyentes o por el contrario, si da la bienvenida a todos los visitantes de credo, comportamiento y apariencia desconsiderada.

---

<sup>873</sup> Ron E. HASNER, *War on Sacred Grounds*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2009, pp. 27-28.

<sup>874</sup> *Ibidem*, pp. 28-29.

Para estimar la probabilidad de conflicto sobre un lugar debe considerarse un segundo parámetro además de la centralidad, uno que estima el grado a cuyo acceso al lugar y comportamiento dentro de ello se circunscribe, monitoriza y sanciona.

Ese parámetro es la vulnerabilidad del parámetro. Miembros de una comunidad religiosa han de controlar probablemente el acceso y el comportamiento en su espacio sagrado precisamente debido a los aspectos peligrosos de lo sagrado.

Para evitar que los adoradores ofendan la presencia divina por vestimenta o comportamiento inapropiado, es decir, evitar el sacrilegio y los consiguientes castigos para los que lo ofenden y la comunidad con responsabilidad de mantener el lugar querrá regular quien entra, cómo entran, que llevan puesto y cómo se conducen dentro del santuario.

Como regla, centralidad y vulnerabilidad van de la mano y a mayor sensibilidad del lugar al sacrilegio, mayores serán las restricciones de acceso y comportamiento, por ejemplo, únicamente los musulmanes pueden visitar la Meca y Medina, las dos ciudades sagradas en Arabia Saudí.

En resumen, a mayor centralidad del lugar a la identidad de la comunidad religiosa, mayor probabilidad de la comunidad a actuar en respuesta a los desafíos a la integridad del lugar. A mayor vulnerabilidad del lugar, mayor riesgo a que la presencia o conducta externa sea interpretada como un acto ofensivo.

Además, las consideraciones religiosas que determinan la vulnerabilidad y centralidad de un lugar no se encuentran inmunes a la influencia de intereses y actores políticos, pudiéndose convertirse en lugar de conflicto violento si una comunidad local sitúa un alto valor sobre el lugar por razones políticas agravado al mismo tiempo cuando el espacio sagrado asume dimensiones políticas al tener que definir las fronteras del espacio sagrado, realizar patrullas sobre el mismo y regular mediante normativa el comportamiento dentro del mismo.

Los espacios sagrados son únicos en cuanto indivisibilidad pues todos los lugares sagrados cumplen con las tres condiciones al estar integrados en espacios monolíticos que no pueden subdividirse; ellos tienen fronteras claramente definidas e inflexibles; ellos son únicos cuyo valor material o espiritual no está disponible.

Cada una de sus características es un componente necesario aunque no suficiente en la creación de la indivisibilidad del espacio sagrado. La inherente indivisibilidad de los lugares sagrados surge de las tres funciones principales que estos lugares proporcionan a los creyentes.

Primero, varios elementos de un lugar sagrado se combinan para representar el cosmos espiritual de los creyentes, y cualquier división del lugar sagrado disminuye su coherencia simbólica.

Segundo, es un lugar en el que los creyentes pueden esperar a comunicarse directamente con lo divino, un encuentro que entabla promesa y al mismo tiempo peligro. El lugar debe separarse del espacio secular circundante mediante unas fronteras precisamente delimitadas.

Y tercero, las revelaciones y milagros suceden en un lugar que es irremplazable para los ojos de los creyentes.

Debido a que los conflictos sobre los lugares sagrados mezclan intereses políticos y religiosos, se requiere tanto de inteligencia religiosa como política para dirigir adecuadamente estas disputas. La falta de mecanismos para reunir o interpretar datos sobre la religión por parte de las agencias americanas yace del legado doctrinal de la separación de iglesia y estado, que hace a los políticos mostrarse desconfiados y dubitativos a incorporar expertos religiosos en sus procesos.

Sin embargo, los expertos en religión pueden proporcionar a los políticos información crucial sobre los tres parámetros de indivisibilidad anteriormente mencionados, cohesión, fronteras y unicidad.

Además las consultas serias con los líderes religiosos pueden proporcionar inteligencia religiosa que los expertos son incapaces de proporcionar. Como externos, los analistas y académicos pueden acumular datos empíricos sobre los lugares sagrados, tales como detalles sobre su diseño, las reglas que regulan el acceso y comportamiento dentro del mismo, o la historia del conflicto.

Estos especialistas no pueden sin embargo, convenir puntualmente la intuición de los creyentes sobre la importancia de estos lugares. La diferencia entre el punto de vista del experto y del practicante religioso se encuentra mejor en la distinción entre explicación y comprensión que yace en la base de la diferencia entre los análisis materialistas e interpretitas.

La explicación implica ofrecer argumento causal, enraizado en una concepción positivista y empírica del comportamiento humano que aplica las herramientas de la ciencia natural para descifrar la acción social.

Los analistas comprometidos en la explicación utilizan medidas y testeos para llegar a las leyes generales que explican razones por comportamiento social. La comprensión, por otro lado, se centra en el sentido y creencias. Para llegar al sentido sobre los lugares sagrados para los creyentes, los líderes religiosos son adecuados tanto para la explicación como para la comprensión e interpretación de estos sentidos y creencias.



Los líderes religiosos implicados en el proceso de gestión de disputas sobre lugares sagrados no solamente incrementan su buena voluntad hacia el proceso político sino que también informa la decisión de los políticos concerniente a los procesos y motivaciones que condujeron a la disputa, un prerequisite para dirigir estas disputas.

Los líderes religiosos pueden añadir una dirección final a los políticos, la posibilidad de remodelar el sentido del lugar sagrado a los creyentes en una forma que promoverá la gestión del conflicto o incluso su resolución. Los líderes religiosos son los únicos adecuados para reconfigurar el espacio sagrado porque ellos disfrutan de una importante influencia social, así como una ventaja en las tradiciones, rituales y precedentes legales religiosos de un movimiento religioso.

Los líderes religiosos transforman los lugares sagrados en una base rutinaria pero sus capacidad de hacerlo así en una manera conductiva a la reducción del conflicto depende de la importancia del lugar sagrado implicado, de la naturaleza y de la sincronización del cambio propuesto, la posición del líder religioso en la jerarquía religiosa y la capacidad de los líderes seculares a inducir cooperación con los líderes religiosos<sup>875</sup>.

Las causas y consecuencias de los conflictos sobre lugares sagrados también llevan implicaciones por la resolución de disputas territoriales secular. Las disputas territoriales son desacuerdos entre estados sobre la propiedad de la tierra o la localización de fronteras.

En su nivel más básico de interacción, las disputas territoriales mejoran la prominencia de los lugares sagrados en conflicto que pueden llegar a representar las mayores disputas territoriales dentro del cual ellos están embebidos y la violencia de un tipo de conflicto puede desbordarse en una disputa paralela.

Segundo, aunque las disputas territoriales seculares carecen de las características inherentes que producen indivisibilidad en los espacios sagrados, los rivales cada vez más perciben las disputas territoriales como indivisible con el paso del tiempo. Cuando estas disputas llegan a atrincherarse, los territorios experimentan cambios en cohesión, fronteras y unicidad que coinciden con los tres aspectos que hacen indivisible al espacio sagrado.

La indivisibilidad de los espacios sagrados de esa forma puede echar luz sobre la manera en que las disputas territoriales llegan a convertirse cada vez más resistentes a la resolución.

---

<sup>875</sup> *Ibidem*, pp. 157-159.

Además, bajo circunstancias restrictivas, los actores religiosos pueden imbuir en el territorio secular impugnado de características religiosas en cuanto a movilizar a los creyentes en defensa de un territorio<sup>876</sup>.

Tercero, incluso donde los actores religiosos no han intervenido en consagrar el espacio secular disputado, tal espacio puede asumir cualidades cuasi-sagradas en el tiempo si los participantes están concibiendo el espacio como espacio sagrado cívico-religioso. Para ocupar el terreno del medio entre el territorio sagrado y secular, estos espacios proporcionan a la nación la capacidad de experimentar, celebrar y conmemorar su pasado, presente y futuro.

Esto proporciona rivales con el incentivo de producir un espacio sagrado cívico-religioso en el territorio impugnado, vinculando el territorio con el carácter distintivo y el destino de la nación y así mejorar su valor.

La antítesis de este proceso de consagración civil, principalmente, un proceso de reevaluación dirigido a la devaluación del territorio disputado, se requiere para resolver disputas territoriales atrincheradas. Esta es la cuarta y final lección para las disputas territoriales seculares que pueden trazarse desde las disputas sobre el espacio sagrado.

Únicamente, cuando las élites religiosas pueden jugar un papel crucial en la mitigación de las disputas sobre los espacios sagrados redefiniendo su cohesión, fronteras o valor, así pueden los líderes influyentes resolver las disputas territoriales más atrincheradas comprometiéndose en un proceso de persuasión con su audiencia interna que modela las percepciones públicas del territorio disputado.

La disputa prolongada entre India y Paquistán sobre la región del Himalaya de Jammu y Cachemira ejemplifica bien este proceso de realimentación. Cachemira albergó significación religiosa a los participantes durante mucho tiempo antes de la ruptura de la disputa interestatal entre India y Paquistán.

Una medida de la significación religiosa de Cachemira yace en el número e importancia de los santuarios sagrados y lugares de peregrinación en la región. Los lugares sagrados en Cachemira han llegado a representar estas comunidades rivales y así proponer objetivos para ser asaltados por los oponentes.

Estos ataques, a su vez, llevan a asaltos de represalia y tienen efectos adversos en la mayor disputa interestatal. Esta interacción entre disputas sobre espacio sagrado y conflictos sobre espacios profanos no se confina a la disputa indio paquistaní o a la disputa árabe-israelí sino también a las disputas albanogriego sobre el Epirus septentrional, la disputa turca-griega sobre Chipre, la

---

<sup>876</sup> *Ibidem*, , pp. 160-161.

guerra civil en la antigua Yugoslavia o la disputa entre Armenia y Azerbaijan sobre Nagorno Karabakh, las partes han realizado importantes esfuerzos en construir y embellecer los santuarios mientras acusan a sus oponentes de marginalización, profanación o incluso destrucción de lugares religiosos al otro lado de la frontera.

Cada disputa tipo amplifica la otra, creando un efecto de realimentación peligroso en detrimento de ambos conflictos. Las disputas territoriales están entre las más comunes y más costosas disputas interestatales, que afectan directamente a la frecuencia, severidad y duración de las guerras y crisis interestatales. Estas disputas son también particularmente resistentes a la resolución. Únicamente la mitad de las doscientas disputas territoriales en el siglo veinte fueron resueltas en menos de veinte años y un tercio requirió cuarenta años para resolverse.

La palabra árabe yihad se traduce como lucha o esfuerzo. Musharbash<sup>877</sup> supone que muchos musulmanes sólo interpretan el yihad como un "esfuerzo" espiritual y no conlleva una violenta "guerra santa". En el islam el concepto de yihad se distinguen dos tipos, la yihad mayor: "Yihad del Corazón (la lucha por la reforma moral y la fe), la yihad de la Lengua (la lucha para proclamar la palabra de Dios en el exterior, la palabra correcta) Yihad de la Mano (haciendo buenas obras de acuerdo con la voluntad de Dios)"; y la yihad menor, la primera es la lucha contra uno mismo y la segunda es la guerra religiosa lo que significa la guerra santa, una forma para defender el islam contra los infieles<sup>878</sup>.

La yihad menor está legitimada en algunas partes del Corán en una forma defensiva y es la más alta obligación de todo musulmán, como se subraya también dentro de la Sharía que contempla la reacción a los ataques que se realicen contra el Islam o la comunidad islámica y el mundo, pero no atacan sin una razón de asalto.

Musharbash también señala que la abolición de la incredulidad y la implementación del islam en todo el mundo es el principal objetivo. Los seguidores de la yihad islámica desean tener un mundo con una sola religión, el islam y contemplan realizarlo de una forma violenta si fuera necesario.

El fundamento de la geografía sagrada de la yihad global se estableció en la Edad Media. La geografía sacral define los centros y regiones sagrados que deben ser defendidos o recuperados y los "espacios de sufrimiento" de los

---

<sup>877</sup> MUSHARBASH, *Terror der neue Totalitarism* (Spezial), *International Politik* 60 (11), November 2005, p. 41.

<sup>878</sup> Gilles KEPPEL, *Jihad: The Trail of Political Islam*, I. B. Tauris, 4ª Edition, 2006, p. 176.

musulmanes que tienen que ser integrados en una futura comunidad musulmana global<sup>879</sup>.

Analizar la yihad islámica como fenómeno psicosocial en relación con la geografía sagrada es muy importante. Heidenreich<sup>880</sup> afirma que el espacio de la yihad islámica es una construcción psicológica, social y en algunos casos también política. La construcción del espacio sagrado necesita un núcleo como centro de desarrollo.

El centro santo que une todos los niveles cósmicos y representa el centro del espacio sagrado es en su mayoría simbolizado como un punto elevado como una montaña, donde la superioridad se implementa por sí misma debido a la exposición y la proximidad al cielo<sup>881</sup>. El punto "más alto" en la tierra en la tradición islámica es el llamado "ka'aba" y alrededor de este centro del mundo se constituye el espacio sagrado del Islam.

El ka'aba en la mezquita de La Meca es el centro del cosmos islámico cuya función obvia, como centro del Islam, se puede demostrar en el hecho de que cada musulmán ajusta su posición de oración hacia la Meca<sup>882</sup>.

Esta construcción de la geografía sagrada de la yihad islámica se produce teniendo en cuenta las relaciones geopolíticas del poder militar y cultural en el mundo.

La geografía sagrada de la Yihad Islámica ni siquiera se manifiesta sino que se adapta en el caso de acontecimientos contemporáneos si bien basándose en los puntos centrales de la geografía sagrada clásica del Islam.

Sin embargo, hay que señalar que algunos puntos de la geopolítica del yihadista siguen siendo iguales, la imaginación de un orden divino para crear una comunidad musulmana global en un territorio (Califato), donde la única base para las leyes estatales es la Sharia<sup>883</sup>.

El espacio sagrado de la Yihad Islámica tiene un carácter global diferencia importante en comparación con el islamismo tradicional. En algunos países hay o hubo movimientos islamistas especiales, por ejemplo, en Afganistán, el Talibán o Hamas en Palestina, pero la Yihad Islámica es un movimiento de acción global que traspasa fronteras que no puede ser capturado en naciones o territorios físicos y que se articula a través de un espacio ideológico y psicológico en donde los yihadistas se encuentran vinculados y actúan, no limitándose a las fronteras nacionales.

---

<sup>879</sup> HEIDENREICH, *The Changing World Religion Map*, Stanley D. Brunn editor, 2010, pp.13, 131.

<sup>880</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>881</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>882</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>883</sup> *Ibidem*, p. 14.

En cuanto a la definición de la geografía sagrada y al hecho de un fenómeno global, la yihad como un movimiento nacional, como la lucha de los talibanes en Afganistán, sigue estando limitada a un territorio nacional si bien la geografía sagrada vinculada a la Yihad Islámica exige un alcance y una acción mundial que no podría desarrollarse sin un movimiento global<sup>884</sup>.

Otro punto importante es la imaginación del "paraíso" dentro del concepto de geografía sagrada porque todos los yihadistas islámicos siguen el camino al paraíso como el sentido último de la vida. Para los musulmanes, el paraíso es el espacio más sagrado de la geografía sagrada de la Yihad Islámica<sup>885</sup>.

Como un espacio mentalmente construido e imaginado no puede ser percibido con los sentidos regulares y los yihadistas que mueren como "mártires" creen en entrar en esa "tierra prometida" sin tener que pasar por el 'juicio final'. De ahí que morir como mártir constituya el camino más seguro para alcanzar el paraíso.

El último punto concerniente a la actuación de los yihadistas islámicos y de su legitimación, se desprende de la mencionada cuestión de las consecuencias de la geografía sagrada de la Yihad Islámica y que encuentra en la desacralización o en la profanación del territorio una razón para justificar la yihad islámica<sup>886</sup>.

Las instituciones seculares y democráticas que se consideran comúnmente como la mejor forma de organización política no son aceptables para los yihadistas islámicos. Esa es otra razón que sostienen los yihadistas islámicos en la lucha, especialmente, contra el mundo occidental no siendo aceptado por los yihadistas el sistema de gobierno con democracia y libertad de opinión basada en el que podría llegar a criticar el Islam.

Esta construcción sagrada del mundo es la base de todos los yihadistas globales en la que todos los miembros de esta comunidad se sienten vinculados entre sí dentro de este espacio, sobre la base de esta afinidad y vínculo de solidaridad dentro de un espacio sagrado global e independientes de toda restricción profana.

La lucha contra los terroristas yihadistas y la contención de tal terrorismo religioso por medio de acciones exclusivamente militares es casi imposible debido a la arquitectura de red global de los yihadistas dentro de una idea compartida del espacio sagrado, pues difícilmente las creencias espirituales y las convicciones religiosas pueden ser destruidas por las armas.

---

<sup>884</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>885</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>886</sup> *Ibidem*, p. 132.

## **CAPÍTULO 7**

### **Paz y Religión**

#### **1. Globalización religiosa**

La globalización religiosa supone un doble efecto, por un lado tiene graves consecuencias para las formas tradicionales de vivir la religión y, por otro, comporta un inmerso aporte de riquezas espirituales para toda la humanidad. Se está produciendo de forma acelerada un gran cambio epistemológico con respecto a las escrituras sagradas, los grandes textos y las tradiciones religiosas, es decir, una transformación en profundidad de las maneras de pensar y de sentir.

Se ha pasado en los países desarrollados o se está pasando en los países en vías de desarrollo, de unas sociedades preindustriales, estáticas que eran patriarcales, jerárquicas, religiosas, provinciales, con pretensiones de verdad exclusivas y excluyentes de otras verdades a sociedades plenamente industrializadas, dinámicas con crisis del patriarcalismo, democráticas, progresivamente más laicas y globales. Estos dos tipos de sociedades contrapuestas tienen lógicas culturales también contrapuestas.

El primer tipo de sociedad mixta duró aproximadamente desde 1870 a 1970 en los países desarrollados de la época y en ella la mayoría de la población vivía de forma preindustrial y era religioso mientras que el sector industrial minoritario aunque muy influyente tendía a no ser religioso.

El sector preindustrial vivía, actuaba y se organizaba según las normas tradicionales de la religión mientras que el sector industrial tendía a vivir, actuar y organizarse según las normas de las ideologías<sup>887</sup>.

Tras la Segunda Guerra Mundial, en la mayoría de los países desarrollados se reservó a la religión la moralidad, la organización familiar, y no en poca medida la organización social que continuó siendo patriarcal y, por supuesto, todas las cuestiones del espíritu, mientras que se reservó a la ideología, la economía, las ciencias, la política.

Este equilibrio que coincidió con los treinta años gloriosos del crecimiento europeo se vino abajo con la generalización de la sociedad industrial que barrió y redujo a los modos de vida preindustriales a la casi inexistencia y a la insignificancia.

---

<sup>887</sup> Javier MELLONI, *El no-lugar del encuentro religioso*, Trotta Paradigmas, Centro Internacional de las Religiones, 2008, p.197.



Este hecho, por sí solo, ya tuvo repercusiones ideológicas, la religión que nació y se desarrolló en el modo de vida preindustrial, con su desaparición se quedó sin suelo cultural, continuó luchando, y lo hacía todavía, por mantener los criterios, las normas de vida, de comportamiento y de organización social y familiar propios de la vida preindustrial, pero se empeña en sociedades en las que esas maneras de vivir ya han desaparecido casi por completo; porque aunque haya agricultura y ganadería ya no se cultiva y ni se cuidan los animales de las maneras tradicionales sino por procedimientos científico, industriales y comerciales, propios de los modos de vida ya no tradicionales.

Simultáneamente a esta generalización de la industria en los países desarrollados, aparece un nuevo tipo de sociedad industrial caracterizada por su vivir y prosperar creando continuamente nuevos servicios y nuevos productos, provocando cambios en las maneras de trabajar de los grupos humanos que requiere continuas modificaciones en las formas de organizarse.

Se vive del cambio, del continuo movimiento en la interpretación de la realidad, del cambio en la valoración de las realidades y del cambio en las organizaciones.

Cada vez que se cambió de modo de vida preindustrial, se cambió de sistema mítico-simbólico y se cambió de religión. Nada tiene de extraordinario que cuando las formas de vida preindustriales desaparecen, entren en crisis y tiendan a desaparecer las formas religiosas concebidas y vividas desde esos programas preindustriales.

Desde esta perspectiva, se llamará religión a la forma de vivir la dimensión sagrada o espiritual humana, desde los patrones y programas propios de las sociedades preindustriales. Si esto es así, la desaparición completa de la sociedad preindustrial deja a la religión sin suelo cultural y como cosas de épocas pasadas.

La generalización de la industrialización provoca una crisis mortal en la religión, además de ese desplazamiento cultural de la religión se produce otro, con la entrada de las sociedades de cambio e innovación que al excluir las creencias excluyen la religión porque las religiones vienen vehiculadas, expresadas y vividas a través de creencias propias, además, de sociedades que ya no existen o están en vías de extinción.

Así las nuevas sociedades industriales de innovación por vía del conocimiento tienen que excluir las creencias para vivir. Y si lo hacen, no es por degradación moral, consumismo, decadencia sino por necesidad de sobrevivencia.

Éste es un asunto que debe tenerse muy en cuenta al enfocar el problema religioso en las nuevas condiciones culturales. Y la necesidad de rechazo de las creencias no está afectando únicamente a las religiones sino también a las

creencias laicas. Nos estamos convirtiendo rápidamente en sociedades sin creencias, ni religiosas ni laicas.

En las nuevas sociedades el hombre se ve forzado a vivir desde postulados axiológicos propuestos por él mismo, por proyectos contruidos por él mismo a partir de sus propios postulados axiológicos.

El nuevo tipo de sociedad es una sociedad de riesgo, dura, competitiva, que exige un esfuerzo continuo de mente, de sensibilidad y de estilo de vida. Nunca antes la humanidad se había planteado vivir del cambio continuo, lo cual es un riesgo muy grande e inédito para la especie humana y para el planeta.

No es solo el aspecto religioso de la sociedad el que está en una grave crisis de tránsito, todas las dimensiones de la sociedad están en una situación parecida, la dimensión económica, la política, la organización de los colectivos, la familia, la moral, etc.

Las religiones nacieron y se desarrollaron en la época de las sociedades preindustriales, se expresaron y vivieron según los sistemas de programación mítico-simbólicos y estuvieron sometidas a la epistemología mítica que fue la raíz del exclusivismo de las religiones y de sus enfrentamientos<sup>888</sup>. En esas condiciones culturales, la espiritualidad tendrá que venir vehiculada, interpretada y vivida desde estos sistemas de creencias.

Por consiguiente, la religión como forma propia de las sociedades preindustriales de vivir la dimensión absoluta de la realidad, como forma de vivir la espiritualidad, es equivalente a un sistema de creencias. Tampoco las creencias son un fenómeno propiamente religioso, son un fenómeno que acompaña inseparablemente a los sistemas de programación de un tipo de sociedades, las preindustriales.

Cada tipo de cultura preindustrial tiene un tipo de mitología que arranca y se desarrolla desde una imagen o metáfora central que ejerce como patrón o paradigma de interpretación y valoración de toda la realidad.

Los hombres de las nuevas sociedades tienen que buscar la manera de cultivar su dimensión espiritual, que es la experiencia absoluta de la realidad, porque la doble experiencia de la realidad es cualidad de especie viviente, pero ya no puede hacerlo con el procedimiento tradicional, a través las religiones, porque las nuevas condiciones culturales se lo impiden.

La nueva forma de cultivo de la espiritualidad tendrá que ser, necesariamente, sin religiones, sin creencias sin sacralidades, laicas. Hay que advertir con toda claridad que la crisis definitiva de las religiones no supone la crisis de la

---

<sup>888</sup> Javier MELLONI, *El no-lugar del encuentro religioso*, Trotta Paradigmas, Centro Internacional de las Religiones, 2008, pp.200-207.

espiritualidad, supone sólo la crisis de la manera preindustrial de cultivar la espiritualidad.

Con este tránsito no se ha perdido el legado de sabiduría y espiritualidad que atesoraron las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad sino que al verse forzado a cultivar una espiritualidad ya no religiosa, ni creyente se puede heredar todo el legado espiritual de toda la humanidad.

Pero para hacerse cargo de ese valiosísimo e inmenso legado se tiene que aprender a leer las tradiciones religiosas como puros símbolos, como metáforas. Los mitos y narraciones sagradas así entendidas ya no son letra sino espíritu y vida que podrá guiar, para bien, todas nuestras construcciones culturales.

En estas condiciones propias de las sociedades de riesgo, a las que se añade la crisis profunda de las religiones, resulta lógico que se produzca un crecimiento de sectas religiosas, integrismos religiosos y nacionalistas, movimientos que buscan en la religión o en la idea de nación, la manera de salvar su identidad como individuos, como pueblos o como culturas.

En Occidente se utiliza la religión para protegerse de la intemperie y de la marginación, para ignorar el derrumbe de las formas tradicionales de vida, para soportar las deficiencias de la política; para justificar políticas insostenibles, interesadas y agresivas, para paliar la carencia de proyectos de vida colectiva adecuados a las nuevas circunstancias.

En Oriente se utiliza la religión para defenderse de la agresión militar, política, económica y cultural de los países poderosos occidentales; para justificar y mantener regímenes dictatoriales, para dar sentido de identidad a los pueblos cuando la idea de nación pierde crédito, para no perder la identidad en un mundo globalizado.

Por consiguientemente el auge de los integrismos religiosos y de las sectas, la utilización de la religión en la lucha por la identidad cultural o en la política, no resulta ser una objeción seria a la afirmación de la grave crisis de la religión sino su confirmación<sup>889</sup>.

Cada religión es una aproximación al mundo que abre un universo de sentido al que sólo se accede a partir de las claves de interpretación que transmite.

La razón de ser de las religiones está en su capacidad de indicar caminos hacia la Vida, es la Vida lo que ellas señalan, anuncian y proclaman, ahora bien las religiones son conscientes de que hay que hacer un arduo trabajo para vivir esa Vida.

---

<sup>889</sup> *Ibidem*, p.216.

En las tradiciones teístas esta radicalidad se expresa en términos de amenaza por parte de la Deidad. En Oriente se expresa en forma de alerta por el peligro que acecha al ignorante. Todas las religiones inciden en las tres dimensiones que constituyen al ser humano, su afectividad, su capacidad cognitiva y su acción en el mundo. Las religiones ofrecen un modo de trabajar sobre estas tres dimensiones.

Las religiones están llamadas a señalar caminos hacia la transformación de lo humano. Si el ser humano es receptáculo del Misterio, significa que toda persona es sagrada. Las verdaderas religiones están llamadas a despertar ese absoluto respeto por la dignidad del ser humano, tal como lo fueron sus orígenes, en sus momentos fundadores, siendo creadoras de comunidades alternativas en las sociedades de su tiempo. En este sentido, un foro interreligioso debería suscitar siempre un compromiso<sup>890</sup>.

En la Europa moderna se desarrolló un concepto de cultura que hace de ésta un ámbito diferente de la religión, o incluso opuesto a ella. En todas las culturas históricas conocidas, la religión es elemento esencial de las mismas, más aún, determinante; la religión es la que determina la estructura de valores y, con ella, el sistema interno de ordenación de culturas.

Si se extrae de una cultura la religión que le es propia y que la generó, entonces se le arrebató su corazón. Si se le implanta un nuevo corazón, entonces parece inevitable que el organismo, no ordenado hacia él, rechace el órgano extraño.

La inculturación presupone la universalidad potencial de toda cultura, presupone que en todas actúa la misma esencia humana y que en ella vive una verdad común del ser del hombre, una verdad que se encamina a la unión.

La elevación de una cultura se muestra en su apertura, en su capacidad para dar y recibir, en su energía para desarrollarse, para dejarse purificar y para llegar a ser de este modo más conforme a la verdad, más conforme al ser del hombre. La cultura es la forma de expresión comunitaria, nacida históricamente de los conocimientos y valores que marcan su sello sobre la vida de una comunidad<sup>891</sup>.

La cultura tiene que ver primeramente con el conocimiento y con los valores. Es un intento por entender el mundo y en él la existencia del hombre, se trata de un conocimiento que se abre a la praxis, un conocimiento al que pertenece la dimensión de los valores, de lo moral.

---

<sup>890</sup> Ibidem, pp 240-246.

<sup>891</sup> Joseph RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 54-55.

En la cuestión acerca del hombre y acerca del mundo se halla incluida siempre la cuestión acerca de la Divinidad como la cuestión precedente y propiamente fundamental. No se puede entender en absoluto el mundo y no se puede vivir rectamente, si se deja sin resolver la cuestión acerca de lo Divino. Más aún, el núcleo de las grandes culturas es que ellas interpretan el mundo en relación con lo Divino.<sup>892</sup>

Por consiguiente, la cultura en el sentido clásico incluye sobrepasar lo visible, lo fenoménico, en orden a hallar las verdaderas razones y es en su núcleo apertura hacia lo Divino y es precisamente en esa apertura cuando el individuo se sobrepasa a sí mismo y se encuentre sustentado conjuntamente en un sujeto comunitario mayor.

La cultura está vinculada siempre a un sujeto comunitario que acoge en sí las experiencias de los individuos e inversamente marca su sello propio sobre ellas. El sujeto comunitario, conserva y desarrolla conocimientos que sobrepasan la capacidad del individuo.

Las culturas apelan para ello a la sabiduría de los antiguos que estaban más cerca de los dioses; a tradiciones de los primeros tiempos, que tienen carácter de revelación, no proceden del preguntar y reflexionar del hombre sino de un original contacto con el fundamento de todas las cosas, de una comunicación procedente de lo Divino<sup>893</sup>.

La crisis de un sujeto cultural surge cuando no logra ya asociar de manera convincente ese dato previo suprarracional con un nuevo conocimiento crítico.

La cultura se desarrolla en su camino mediante el encuentro con una nueva realidad y mediante el procesamiento de nuevos conocimientos. No surge encerrada en sí misma sino en el dinamismo del fluir del tiempo al cual pertenecen esencialmente el mutuo fluir de las corrientes, los procesos de unificación.

La historicidad de la cultura significa su capacidad para progresar y de ella depende su capacidad para abrirse, para experimentar una transformación por medio del encuentro. Las antiguas culturas prescriptivas representarían esencialmente el misterio del cosmos que permanece siempre igual mientras que el mundo cultural judío y cristiano entendería el camino con Dios como historia y estaría por tanto marcado por la historia como categoría fundamental<sup>894</sup>.

---

<sup>892</sup> *Ibidem*, pp. 56-57.

<sup>893</sup> Cf. J. PIEPER, *Überlieferung, Begriff und Anspruch*, München, 1970; Id., *Über die platonischen Mythen*, München, 1965, versión cast.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, 1983.

<sup>894</sup> Joseph RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 56-57.

Las diversas culturas no sólo viven su propia experiencia de Dios, el mundo y del hombre sino que en su camino se encuentran necesariamente con otros sujetos culturales y tienen que situarse ante las experiencias de los mismos que son de otra índole.

Semejante proceso puede conducir precisamente a que se quiebren las calladas alienaciones del hombre con respecto a la verdad y con respecto a sí mismo que residen en una cultura. En este sentido no se habla de inculturación sino de encuentro de las culturas o de inculturalidad porque la inculturación presupone que una fe culturalmente desnuda se traslada a una cultura religiosamente indiferente.

El encuentro de las culturas es posible porque el hombre en medio de todas las diferencias de su historia y de sus formaciones comunitarias es uno solo, es una misma y única esencia. Esta única esencia hombre es tocada en lo profundo de su existencia por la verdad misma.

Ahora bien, la diversidad que puede llegar a la cerrazón procede primeramente de la finitud del espíritu humano, nadie capta el todo, pero en múltiples conocimientos y formas las culturas se combinan hasta constituir una especie de mosaico.

Ese mosaico muestra la complementariedad mutua de todas las culturas, para llegar a la totalidad todas ellas tienen necesidad de las demás, tan solo en la ordenación mutua de todas las grandes creaciones culturales se aproxima el hombre a la unidad y a la totalidad de sus esencia. La universalidad potencial de las culturas se encuentra constantemente ante obstáculos casi insalvables cuando de convertirse en una universalidad efectiva.

No sólo existe el dinamismo de lo común sino también de lo separador, la cerrazón mutua, la contradicción excluyente, factor negativo en la existencia humana que promueve un distanciamiento que impide el conocimiento y que aísla a los hombres, al menos parcialmente, de la verdad y con ello los aísla también entre sí. En este factor innegable de distanciamiento reside asimismo la dificultad de toda lucha por el encuentro entre culturas<sup>895</sup>.

El medio que las lleve a encontrarse mutuamente no puede ser más que la verdad común sobre el hombre, en la cual está siempre en juego la verdad sobre Dios y sobre la realidad en su conjunto. Cuanto más humana sea una cultura, cuanto más elevada esté, tanto más exhortará a la verdad que hasta entonces le había permanecido encubierta, tanto más capaz será de asimilar tal verdad y de asimilarse ella misma a la verdad.

---

<sup>895</sup> Joseph RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 58-59.



La fe misma es cultura, no existe una fe desnuda, una fe como simple religión pues desde el mismo momento en que la fe le dice al hombre quien es él y cómo ha de comenzar a ser humano, la fe crea cultura, es cultura. Esto significa también que la fe es un sujeto propio, una comunidad de vida y una comunidad de cultura a la que se denomina pueblo de Dios.

A diferencia de los sujetos culturales clásicos, definidos por la procedencia, la etnia o por las fronteras de un espacio de vida común, el sujeto pueblo de Dios puede existir en diversos sujetos culturales.

Si la cultura es más que simple forma o simple estética, si la cultura es, más bien, ordenación de valores en una configuración histórica de la vida y si no se puede prescindir, en absoluto, de la cuestión acerca de lo Divino, entonces no se puede pasar por alto el hecho de que la Iglesia sea para los creyentes un propio sujeto cultural.

Este sujeto cultural la Iglesia, pueblo de Dios, no coincide con ninguno de esos sujetos históricos particulares, sino que posee su propia fisonomía trascendente, y precisamente por eso es importante<sup>896</sup>.

Hans Kelsen expresó el espíritu de nuestra época, antes de los grandes problemas morales y religiosos de la humanidad para la formación de la comunidad estatal, presenta la pregunta ¿qué es la verdad?

La verdad es sustituida por la decisión de la mayoría, precisamente porque no existiría la verdad como entidad accesible al hombre y comúnmente vinculante para él<sup>897</sup>, por eso se considera la pluralidad de culturas como la prueba de la relatividad de todas ellas. Se contraponen la cultura y la verdad.

Este relativismo, que hoy en día es el sentir fundamental del hombre ilustrado y que penetra extensamente hasta en la teología, es el problema más hondo de nuestro tiempo.

Es también la razón de que la verdad sea sustituida por la praxis, y de que con ello quede desplazado el eje de las religiones, así lo que es verdad no lo sabemos pero lo que sí sabemos es lo que tenemos que hacer: lograr una sociedad mejor entendido en sentido profano y utópico<sup>898</sup>.

Por tanto, no existe ya ninguna razón para moverlas a que se acerquen unas a otras en lo que constituye su núcleo, su instrucción moral y religiosa; pero, eso

---

<sup>896</sup> *Ibidem*, pp. 61-63.

<sup>897</sup> Cf. V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamento di filosofia della società*, Marieti 1991, pp. 315-345, especialmente p. 345s (versión cast.: *Las sociedades liberales en la encrucijada*, Madrid, 1997; W. Waldstein, *Teoría generales del diritto*, Roma, 2001).

<sup>898</sup> Cf. las referencias en J. DUPUIS, *The Kingdom of God and World Religions*, Vidyajyoti, Journal of Theological reflection 51, 1987, pp. 530-544; Id. *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Brescia, 1997; versión cast.: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, 2000.

sí todas ellas quedan transformadas en su esencia más profunda, por cuanto han de servir como instrumentos para una configuración del futuro.

El encuentro entre las culturas y la paulatina fusión de los diversos espacios históricos para formar una única historia común de la humanidad es algo que tiene su fundamento en la esencia misma del hombre.

El desarraigo espiritual y la destrucción de la estructura comunitaria que se producen constituyen la razón principal de que las ayudas para el desarrollo hayan conducido tan sólo en rarísimos casos a resultados positivos.

Se pensaba que era suficiente desarrollar la capacidad tecnológica y se prescindió y se sigue prescindiendo en buena parte de que el hombre necesita también tradición y que quiere estimar valores que estén sustentados desde su interior.

La civilización tecnológica no es neutral desde el punto de vista religioso y moral, esta civilización transforma las normas y las pautas de comportamiento, modifica desde su raíz la interpretación del mundo.

Las religiones pierden así su esencia y en un mundo con una dinámica histórica no pueden estancarse donde estaban o donde están.

En todas las culturas es el hombre el que se expresa a sí mismo, ninguna cultura verdadera es definitivamente impermeable a otra, todas ellas son capaces de entablar contactos mutuos y de ordenarse las unas con las otras, por eso en la historia se da siempre el intercambio intercultural.

El inclusivismo pertenece a la esencia de la historia de la cultura y de la historia de la religión de la humanidad que no se halla ahora estructurada en la forma de un riguroso pluralismo. El pluralismo niega finalmente la unidad de la humanidad y niega el dinamismo de la historia que es un proceso de unificaciones<sup>899</sup>.

Las creencias religiosas forman parte de las culturas como elementos generadores de las mismas, o como parte integrante que las conforma, y reciben, a su vez, de las culturas aquellos instrumentos que las hacen comprensibles y experimentables.

Las culturas dan los sentidos globales de vida a una sociedad y transmiten una serie de actitudes y hábitos violentos y pacíficos, que no son fáciles de advertir en la conciencia común de un pueblo, especialmente cuando se incrustan en los mecanismos que justifican la existencia de los grupos por medio de instituciones sociales admitidos por todos.

---

<sup>899</sup> Joseph RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 67-75.

Las culturas que pueblan la tierra tienen un componente de violencia evidente. Ciertamente en las sociedades de cultura occidental está mucho más arraigada, incluso programada, y determina tanto las relaciones personales, como las familiares e institucionales. Las guerras mundiales y las pequeñas guerras regionales son exponente de un entramado de violencia que atrapa a todos los individuos de la sociedad.

Estas lamentables condiciones de vida llevan a pensar que el conflicto y la agresividad que genera, comporta hondas raíces humanas que hacen inviable la misma posibilidad de vivir en paz.

Sin embargo, se comprende la agresividad también como un factor positivo, mediante el cual un grupo construye sus propios medios vitales y se inhibe cuando tal agresividad se orienta a destruir las relaciones que fundan la existencia del grupo con otros que comparten un mismo espacio o medio de vida.

La agresividad se convierte en violencia destructiva, por lo general, cuando se orienta hacia otros seres que se presentan o se retienen como competidores de las fuentes de subsistencia.

La competencia que hay en la sociedad se asume por los individuos conformando unos vínculos que se parecen más a maquinas que compiten que a una relación social en busca de un bien común donde se puedan dar las relaciones interpersonales.

Vivir en constante comparación con los otros origina una agresividad violenta que marca las relaciones desde el ámbito del deseo y del poder no siempre satisfecho.

Se añade a esto las dimensiones socioeconómicas que tanto se valora en la actualidad. El principio de eficacia entendido como la necesidad de producir los bienes para la vida, y el principio de desigualdad o la repartición de los bienes sin correspondencia a la riqueza distributiva, que se unen en el actual sistema económico occidental, causan una violencia institucional de tales dimensiones que dibujan un cuadro de una evidente cultura de la injusticia.

No es necesario traer aquí las cifras que expresan el desajuste económico que existe en este mundo globalizado. Basta recordar que sólo el 5% del gasto que se invierte en armamento supondría sacar de la pobreza estructural a 1300 millones de personas que tienen acceso a las cuatro necesidades básicas, como son la alimentación, la salud, la escolarización y la potabilización y el saneamiento del agua.

La obra de Leo Strauss, el filósofo alemán emigrado a Estados Unidos en 1937, que reflexionó sobre la oposición entre el humanismo de la Ilustración y la lógica de la Revelación religiosa. Strauss contrapone el modelo lógico

platónico y el escándalo de la muerte de Sócrates al modelo de la Revelación divina, del profetismo y de la ley de Dios, siendo el primero en definitiva incapaz, según él, de demostrar su superioridad sobre el segundo, mientras el sionismo político, la solución de inspiración nacionalista y liberal europea al problema judío, se ve fatalmente arrastrado por un retorno a la tradición judía.

El hundimiento de la Unión Soviética y de las dictaduras de Europa del Este cierra lógicamente el ciclo revolucionario en el mundo y hace desaparecer los combates ideológicos furibundos entre los partidarios marxistas y socialistas y los defensores de los valores liberales y capitalistas.

Este acontecimiento marcaría, pues, el final de las ideologías, cuando no el final de la historia, abriendo así la puerta al retorno de lo religioso, aunque lo que marca es más bien el advenimiento de una nueva ideología, la ideología de la globalización que pretende concretar los siguientes cambios: descompartimenta a la humanidad, hasta ahora organizada sobre la base de naciones agresivas y competidoras entre sí; libera al individuo, permitiéndole recuperar su verdadera identidad, su matriz fundamental, en una palabra su religión originaria o su carácter étnico de base<sup>900</sup>.

Cuando el mundo occidental recurre a la religión, ya sea invocando los denominados valores judeocristianos, ya sea arrimándose a los distintos fundamentalismos de las iglesias americanas, lo que hace no es tanto retornar a lo religioso como echar mano de la religión.

Y lo hace porque necesita dar un barniz de legitimidad a unas acciones políticas que según criterios clásicos del humanismo moderno, heredero de la Ilustración y de la Revolución Francesa, carecerían de ella.

El retorno de lo religioso, lejos de ser un fenómeno natural, una reacción casi biológica frente a los excesos del laicismo, es un importantísimo fenómeno político, conteniéndose sólo de religioso tan sólo el nombre.

Del mismo modo que el auge del fundamentalismo islámico sirve a menudo colectivamente en el mundo árabe como matriz identitaria para una reacción política antioccidental de características muy profanas, el literalismo cristiano en Estados Unidos está sirviendo para legitimar la afirmación de una nueva fiebre imperial, después de la experiencia amarga de la guerra del Vietnam y de las dudas de toda una generación de americanos acerca de la legitimidad de las acciones de su país en el orden internacional y acerca del autoritarismo y la rigidez de los valores tradicionales, políticos y económicos<sup>901</sup>.

La religión no es la matriz principal de la identidad, pues incluso en las sociedades profundamente religiosas, el individuo no pierde nunca la

---

<sup>900</sup> Georges CORM, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Taurus, 2007, p. 46.

<sup>901</sup> *Ibidem*, pp. 49-50.

conciencia de su genealogía familiar, de la especificidad de su lengua y de su medio geográfico. Se trata de tres componentes esenciales de la identidad que una religión no puede reemplazar.

En cambio, es indudable que la religión es una fuente importante de inspiración directa o indirecta de moral social e individual. Al establecer los criterios del bien y del mal, define lo que es lícito y condena las acciones ilícitas. Así es como la religión y poder están íntimamente mezclados y como pueden existir diferentes tipos de relaciones complejas entre sistemas religiosos y sistemas políticos<sup>902</sup>.

Ser esencialista es creer que hay en la naturaleza humana una esencia inmutable, un núcleo duro, que persiste más allá de los cambios aparentes de sistemas de creencias y de las instituciones políticas y sociales que los acontecimientos históricos provocan.

Así, el hombre sería considerado como un animal religioso antes de ser un animal político, y de ahí que popularmente se justifique un retorno a lo religioso que devolvería al hombre su esencia primordial de homo religious, cerrando un ciclo histórico, después de siglos en que un laicismo militante y anticonfesional intentara cortar las raíces religiosas del hombre, las que le procuran el confort metafísico y la regla moral<sup>903</sup>.

También el hombre es un animal económico, que posee por esencia la facultad de cálculo necesaria para asegurarse el bienestar material, sería tanto un homo religious como un homo oeconomicus.

Según este punto de vista, igual que el hundimiento de regímenes y culturas antirreligiosas permitiría al hombre recuperar su esencia religiosa, el hundimiento de los regímenes económicos estatistas o intervencionistas, que habían confiscado su libertad económica, se lo devolverían.

El retorno de lo religioso, la libertad religiosa recuperada, así como el final de las limitaciones impuestas al hombre en su creatividad y su libertad económica, lo devolverían a su naturaleza primordial, innata y le permitirían realizar plenamente su potencial.

Éste es el espejismo que ofrece la unión de las teorías de la globalización económica y del retorno de lo religioso, que pretenden conciliar por fin la fe religiosa y la libertad. El hombre recupera su esencia, abriendo así la vía a la reconciliación de la moral, de la política y de la religión. Así es como se presenta el esencialismo posmoderno que se ha convertido en el credo principal de la doctrina americana y de sus numerosos adeptos en Europa y en otras partes del mundo.

---

<sup>902</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>903</sup> *Ibidem*, p. 53.

Este nuevo esencialismo sustituye a la cultura cosmopolita derivada de la filosofía de las Luces, ocupa su lugar como sistema de organización de las relaciones internacionales y reemplaza al antiguo sistema de los Estados nación soberanos.

En el centro del discurso, un mesianismo, característica principal del nacionalismo americano, que siempre se ha distinguido de los nacionalismos europeos por su color fuertemente religioso, coloración religiosa impregnada del arquetipo bíblico monoteísta. Este esencialismo es hoy posible porque el humanismo moderno y laico no ha logrado suprimirlo.

La cultura de la Europa de las Luces había tenido la misma fuerza disolvente contra los sentimientos religiosos y la religión como sistema de creencias articulador de la vida social. Denunciaba a Dios como inventado, construido por el hombre, utilizado y manipulado para consolidar sistemas de poder y de opresión, pero al final de la era de las naciones, al menos en Europa, ha abierto un vacío identitario que revelan muy bien las tendencias a buscar raíces.

Una búsqueda desesperada recubierta por la capa de plomo de los sentimientos nacionales y de los sistemas políticos y culturales construidos a su alrededor, capa de plomo que hoy se está fundiendo y a menudo nos hace redescubrir la importancia de Dios. El desarrollo de una ideología identitaria europea que acompaña la creación de las instituciones de la Unión Europea<sup>904</sup>.

La identidad es un fenómeno social que se construye sobre su diferencia con lo que se supone que es otra identidad. La identidad funciona en referencia a un polo negativo, la visión de otro diferente, por eso todo sistema de valores que estructura una identidad es al mismo tiempo un componente esencial del sistema de poder que organiza el orden interior de la sociedad y decide sobre la guerra o la paz con una sociedad vecina diferente.

La identidad, contrariamente a las tesis esencialistas, no es un fenómeno rígido e inmutable sino que evoluciona en función de los cambios que afectan a los sistemas de poder y las normas de la civilización de una época.

En Europa la nación es una construcción tardía como sistema identitario de base que se construyó a partir de microidentidades provinciales, encastradas en estructuras de poder más amplias de base identitaria religiosa que podrían llamarse megaidentidades. La misma noción moderna de Occidente es una herencia de largos siglos europeos en que coexisten micro y megaconciencias identitarias antes de que se imponga el sistema de Estado nación en el siglo XIX, así como el derecho internacional que éste implica y cuyas fuentes se remontan a los grandes juristas del Renacimiento.

---

<sup>904</sup> *Ibidem*, pp. 61-62.



Este es el sistema que según Corm se está desmoronando con la construcción europea, el despliegue imperial americano y el mantenimiento de la OTAN, creándose un nacionalismo de civilización que viene a sustituir a los nacionalismos típicos de los siglos XIX y XX<sup>905</sup>.

Desde finales del siglo XIX, Europa constituido por naciones cuya constitución se apoyaban en lo que podrían llamarse factores naturales, es decir, fronteras geográficas, lingüísticas, de población con un tronco étnico presuntamente común, continuidad de un sistema de poder y, por consiguiente, una voluntad de convivir.

En aquellos tiempos laicos, la religión no se consideraba, en general, como constitutiva de la nación. El trauma de las dolorosas y violentas guerras de religión en Europa había traído la tolerancia religiosa, tolerancia que había hecho que la religión y la identidad religiosa quedasen marginadas en la constitución de la nación<sup>906</sup>.

A finales del siglo XIX y principios del XX el componente principal de identidad en Europa no es la religión sino la nación, caracterizándose ese periodo por los historiadores como el movimiento de las nacionalidades, las revoluciones de 1830 y 1848 en Europa constituyeron una <<primavera de los pueblos>>, la realización de la unidad en Alemania y luego en Italia abrieron la puerta al despertar de las nacionalidades en el resto de Europa pero también en su periferia<sup>907</sup>.

El concepto casi místico del cuerpo soberano de la nación generó en todas partes el problema de las minorías.

La organización de la identidad y el sistema de poder que la acompaña se ha plasmado en la solidaridad tribal y en el linaje. La matriz primordial de la identidad, pues, no es tanto la religión, un fenómeno intelectualmente construido y sofisticado, como el origen compartido de un ancestro común. En amplias partes de la humanidad, el culto a los antepasados ha sido durante mucho tiempo el único criterio de reconocimiento.

Este sistema identitario era la base en la que se apoyaba la autoridad de los ancianos, del jefe de la tribu o de una asamblea de ancianos, probablemente, fue también a partir del culto a los antepasados como se desarrolló lo que se ha dado en llamar las religiones paganas, en las que la pluralidad de los dioses era la pluralidad de los antepasados.

---

<sup>905</sup> *Ibidem*, pp. 63-64.

<sup>906</sup> Joseph LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Marfil, Alcoy, 1969.

<sup>907</sup> Georges WEIL, *L'Europe du XIX siècle et l'idée de nationalité*, Albin MICHEL, Paris, 1938; René JOHANNET, *Le Principe des nationalités*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1923; Yves SANTAMARIA y Brigitte WACHE, *Du Printemps des peuples a la Société des Nations, Nations, nationalités et nationalismes en Europe, 1850-1920*, La Découverte, Paris, 1996.

El progreso y la sofisticación de la organización social, que se producen a medida en que se van ampliando las entidades políticas en la Antigüedad, traerán muchos cambios importantes en el funcionamiento de las religiones antiguas. Los dioses de las diferentes tribus y diferentes lugares serán englobados en cosmogonías más amplias y evolucionarán hacia el concepto de un dios único.

Esto ocurre concretamente en Egipto y en Mesopotamia, preparándose así a la llegada del monoteísmo judío y luego cristiano, que fusionarán varias concepciones filosóficas y religiosas.

En el Antiguo Testamento se encuentra el arquetipo de un dios ligado a un pueblo elegido. Las nociones clave de elección divina y de Revelación se perpetuarán en las formulaciones más diversas, incluidas las formas ateas del racismo y en las ideologías de los nacionalismos modernos.

A través de la historia de Israel, se crea todo un sistema alrededor de la gloria y las vicisitudes de un pueblo-tribu asociado a la idea de la trascendencia divina, que viene a reemplazar las mitologías paganas para explicar la organización del pueblo judío a través de la historia.

El cristianismo perpetuará esta idea de santidad de un pueblo por su religión y el islam no quedaría atrás, pues aunque el Corán haya sido revelado en lengua árabe, su palabra va dirigida por mediación del pueblo árabe al conjunto de la humanidad.

El islam pretende reconciliar las diferencias teológicas que ha separado a judíos y cristianos, y también a los cristianos entre sí, acerca de las diferentes naturalezas de Cristo. Al igual que el cristianismo, el islam ha querido romper los lazos tribales y étnicos para afirmar la universalidad de una fe y la unicidad de un ideal.

El nacionalismo moderno se inspirará inconscientemente en el arquetipo bíblico. Los principios revolucionarios franceses que fijan la soberanía, antaño reservada a Dios y al monarca que gobierna en su nombre pero también la filosofía alemana que sacraliza el espíritu de un pueblo, han contribuido a que la palabra pueblo se use de forma ambigua. Hegel también contribuye a esta sacralización cuando escribe: En la historia, el Espíritu es un individuo de una naturaleza a la vez universal y determinada: un pueblo<sup>908</sup>.

En la Europa del movimiento de las nacionalidades, los pueblos vuelven a ser en cierto modo tribus con vocación trascendente: tienen alma, son portadores de una misión y de una Revelación, están guiados por los más nobles ideales.

---

<sup>908</sup> Friederich HEGEL, *La Raison dans l'Historie*, 10/18, Paris, 1955, p. 80.

El pueblo que se realiza como nación y goza de plena soberanía, que lleva a cabo sus conquistas y fija sus fronteras históricas, es como Israel que, después de una larga y atormentada historia, encuentra la tierra prometida y desarrolla su potencial, antes de conocer otras vicisitudes.

Son, en efecto, los nacionalismos europeos los que han establecido la regla de la construcción identitaria, que se configura a nivel tanto individual como colectivo, a partir de una imagen positiva y narcisista de uno mismo y de una imagen negativa del Otro.

La realización de la nación no es tanto la de un pueblo en el sentido casi religioso y sagrado del término como la de una sociedad que crea un sistema político cohesionado, una politeia, una ciudad ampliada que incluye los elementos sociales dispares, marginales o heterogéneos que es lo que hicieron los griegos y luego los romanos.

Pero cuando se pasa, en la cultura europea, de la noción de pueblo con todas sus connotaciones bíblicas a la de ciudad, la noción griega de politeia desaparece, por influencia sobre todo del pensamiento de San Agustín, para quien la ciudad de los hombres debe saber que no puede realizar la ciudad de Dios pero que tiene que acercarse a ella tanto como le sea posible y ser gobernada por las enseñanzas de la Revelación.

Este concepto es el que permitirá instaurar, sobre las ruinas del Imperio romano, una megaidentidad de vocación universal, la cristiandad<sup>909</sup>. Habrá que esperar a la Revolución Francesa para que la noción de ciudad adquiriera su coloración moderna y dé origen al término ciudadanía, que se inspira en la antigua polis griega.

En el mundo monoteísta en el que la religión, el poder y la santidad se confunden, el cristianismo triunfante y más tarde el islam instalan la religión en el corazón del sistema identitario del hombre, relegando los orígenes ancestrales, y por lo tanto étnicos, a un nivel inferior de la conciencia identitaria. Progresivamente el sistema de poder que organiza y controla la identidad se basa cada vez más en la religión, dando lugar al Imperio bizantino, al Sacro Imperio Romano Germánico y al sistema de califato musulmán.

En el siglo XIX, la Europa de las naciones parece acabar con todas las ideologías políticas basadas en una megaidentidad. El Imperio de Habsburgo o el sultanato otomano aparecen como algo obsoleto con su sistema de legitimidad de base religiosa y de fidelidad a una dinastía, a un monarca padre de sus pueblos.

Inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial se crea la Sociedad de Naciones y tras la Segunda Guerra Mundial se crea la Organización de las

---

<sup>909</sup> Georges CORM, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI*, Taurus, 2007, pp. 73-75.

Naciones unidas (ONU). El mundo ahora está compuesto únicamente por Estados que representan a naciones soberanas o destinadas a serlo; como signo de su alto grado de civilización, éstas se unen y forman una sociedad y luego organizan un sistema de representación que manifiesta su unión y su solidaridad.

El concepto de una megaidentidad llamada Occidente es heredero de distintas tradiciones, concretamente de la superioridad de la cristiandad y de las llamadas tradiciones judeocristianas.

Según Xavier Picaza, en su libro *Religión y Globalización*, toda realidad es relación y de un modo muy especial lo es el hombre de quien afirma que “somos porque nos comunicamos, relación “global”, abierta a todo lo que existe”<sup>910</sup>. En este sentido, distingue dos formas principales de relación: una cósmica-biológica (propia de la naturaleza) y otra histórico-intencional (propia de los humanos).

Respecto a la comunicación cósmico-biológica sostiene que se encuentra más fijada de antemano, con predominio del sistema, es decir, del conjunto comunicativo, sin que existan individuos propiamente dichos (conscientes de sí mismos); de ahí que las interacciones se repitan de un modo constante, conforme a patrones biológicamente fijados.

Los cambios son lentos y se realizan por mutación física o genética (evolución de las especies). Los diversos elementos cósmicos, y en su plano los vivientes (plantas y animales) se encuentran ajustados a su entorno, de manera que no tienen conciencia de su identidad, ni dominio sobre el proceso comunicativo. Se relacionan pero lo saben.

Respecto a la comunicación histórico-intencional, propia de los seres humanos, es más abierta, y está esencialmente vinculada al lenguaje. Según este autor, los seres humanos están programados por códigos de tipo físico-biológico, pero el programa específico de esos códigos se concretiza a través de la herencia cultural, fundada en la creatividad y transmisión consciente de individuos y grupos sociales.

De esa forma, el autor afirma que ha surgido un tipo de comunicación que no está fijada por la naturaleza o el proceso biológico sino que se expresa y despliega en formas culturales, que pueden crear y modelar (cambiar) unas estructuras simbólicas de relación (interacción) por el lenguaje. En este sentido, el autor afirma que el hombre es un ser no fijado, que debe hacerse a sí mismo, en proceso de relación activa, recibiendo lo que es compartiéndolo con otros, en un camino cultural, histórico. El hombre es comunicación<sup>911</sup>.

---

<sup>910</sup> Xavier PIKAZA, *Religión y Globalización*, p.14.

<sup>911</sup> *Ibidem*, p.15.

El principio de todo conocimiento no es que exista el ser sino que el ser humano haya despertado a la conciencia que empieza como descubrimiento de la realidad y comunicación con ella, o mejor dicho, en ella. En este sentido, se puede afirmar según el autor que, conforme a la palabra que puso de moda R. Otto (1869-1937)<sup>912</sup>, lo sagrado o numinoso es la comunicación.

En el momento en que despiertan a su conciencia, cuando rompen su matriz cósmica y salen a la luz del mundo, los hombres se han descubierto inmersos en una realidad que es comunicación. Lo primero, según eso, no es la existencia de un posible Dios externo, ni la conciencia interior, sino el hecho de que el hombre es cuando se comunica.

En sentido estricto, esa comunicación implica un principio trascendental que es la fe en la “fuente” de esa misma comunicación que, según el autor podría definirse como “lo divino” (el mundo de los dioses).

Pikaza identifica varios momentos del despliegue humano en la realidad. Según él hay una realidad (comunicación) y en ella se es el hombre. En ese contexto se puede hablar de lo divino (numinoso), no entendiéndose como sentimiento subjetivo, sino como un aspecto de la misma realidad en la que el hombre se encuentra inmerso y de la que forma parte (en línea subjetiva y objetiva).

Eso que se llama “numinoso” (y que podría llamarse “divino”), según el autor, no es una cosa, ni un conjunto de cosas separadas de las otras, sino una dimensión de todas ellas, su carácter misterioso, la energía y dinamismo que las mantiene vinculadas.

Además Pikaza sostiene que el hombre es un momento especial (consciente) de esa gran (red) realidad comunicativa aunque la realidad más importante para el ser humano son otros seres humanos con los que nace y se mantiene en comunicación.

El ser humano no es conciencia en solitario, frente al mundo, sino en comunión con otras conciencias sino que, dentro de la gran red de relaciones cósmicas, forma una trama especial de relaciones personales, constituyendo así lo que podría llamarse la globalización del conocimiento y de la comunicación interhumana. Esa relación especial con otros seres humanos constituye para el hombre el aspecto esencial de la realidad, entendida ya en forma de referencia pensante o religiosa.

---

<sup>912</sup> Pensador alemán, estudioso de la biblia y de religiones comparadas de oriente (Persia, la India), teólogo e historiador, profesor en las universidades de Breslau (1915) y Marburgo desde 1917. Es sobre todo famoso por un pequeño libro titulado *Das Heilige* (1917; versión cast. *Lo santo*, Madrid 1968), donde ofreció una visión básica del hecho religioso y de la toma de conciencia humana (religiosa) de la vida.

Según Pikaza, en un primer nivel todo es “numinoso”, empezando por su relación con el mundo, pero de un modo especial resulta “numinosa” (religiosa) su relación con otros seres humanos. En un momento dado, las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, Islam) afirman que hay un Dios Creador en el que aquí centran su religión pero ésta es una interpretación posterior, ya que en un primer momento, la relación religiosa no se expresa como apertura a un Creador más alto, separado del mundo, sino como vinculación sorprendida en el mundo, con otros seres humanos.

El hombre no puede limitarse simplemente a vivir, como los animales, o sobrevive, situándose en un plano más alto ante la realidad, o acaba siendo inviable como especie y muere.

En este contexto se sitúan las aperturas radicales, hacia el mundo (comunicación objetiva), hacia sí mismo (profundización personal) y hacia los otros seres humanos (intercomunicación). De esas tres, la más significativa es la comunicación con otros seres humanos. A lo largo de siglos, los hombres se han sentido congregados y capaces de comunicarse por un principio divino que les unifica socialmente. Más que la existencia ontológica de un Dios en sí, separado de ella, importa el carácter sagrado de la sociedad.

Muchos piensan que ese modelo de unificación de fondo religioso ha terminado ya, y añaden que la nueva sociedad posmoderna ha perdido sus resortes religiosos, de manera que debe aprender a vincularse de otra forma, para no perder sus razones de vivir y avanzar en el camino de la globalización, pues carece de un poder sagrado real que vincule de verdad a todos.<sup>913</sup>

Según Pikaza, destacan dos modelos de religiones, uno de tipo evolutivo, más genético, que interpreta la religión como un proceso y otro, de tipo más estructural, en el que se destaca su principio de unidad interna, si bien, ambos, según el propio autor, pueden complementarse, pues historia y estructura no se oponen; en ambos modelos resulta básica la comunicación.

En cuanto al *modelo evolutivo*, de Hegel a Comte, formulado de manera clásica por Hegel, de quien dependen de alguna forma casi todos los posteriores, la historia de la humanidad se entiende como despliegue de la razón universal, que se expresa como tal en el transcurso de las religiones, que han realizado una función, pero que al final serían sustituidas por la razón.

---

<sup>913</sup> Muchos pensadores como E. Durkheim, M. Weber y J. Habermas suponen que la religión ha cumplido una función importante de educación moral y unificación humana; pero añaden que esa función ha terminado, de manera que, en adelante, los hombres no podrían vincularse ya a partir de las tradiciones y dogmas religiosos. No se está convencido de ello, pero se piensa que la razón ilustrada no ha logrado realizar las funciones que antaño cumplía la religión, de manera que muchos hombres y mujeres han venido a quedar al descampado, sin la seguridad de encontrar en el futuro un lugar donde vivir en paz sobre la Tierra.



Según eso, la globalización de las religiones pertenecen a la historia del pasado, una historia que se puede dividir, según Hegel, en tres tipos y momentos principales, el primero las *Religiones antiguas, de la universalidad abstracta*, que interpretan lo divino como algo que está separado de la historia real de la humanidad. Son “paganas”, propias de los pueblos naturales (primitivos) y de aquellos imperios antiguos (de China, India, Egipto), que viven todavía inmersos en el mundo objetivo, como si estuvieran perdidos entre objetivos exteriores.

En esas religiones domina la fantasía y la magia: los hombres no se conocen aún, no saben lo que son; por eso, divinizan fuerzas cósmicas o principios de realidad exteriores a su vida. Son idolátricas, adoran poderes objetivos, siendo lo absoluto en ellas el mundo exterior y lo que a todos vincula es la naturaleza externa.

El segundo momento, la *Edad media, religiones del espíritu particular*, en las que se permite al hombre superar la esclavitud cósmica y encuentre su identidad humana, reconociendo de esa forma la existencia de algo divino, pero el hombre en esas religiones no ha encontrado aún la divinidad total o absoluta, no es capaz de descubrir y describir su identidad y por eso vive inmerso en unos valores positivos, aunque aún particulares y distinguiéndose cada uno por su religión sin alcanzar la universalidad, es decir, la verdadera globalización.

Tres han sido los pueblos más significativos y creadores en este momento y cada uno se distingue por su religión, *los judíos* que adoran y veneran la sublimidad de un Dios separado de todo, excelso en su poder, principio de toda vida ética, identificándose para ellos con la moralidad más profunda, pero no abarca la totalidad de la vida humana; *los griegos* que han divinizado la belleza divina, constituyendo para ellos la religión como una estética muy importante pero incapaz de vincular por sí misma todos los aspectos de la vida humana, el conjunto de los pueblos; *los romanos* que han identificado a Dios con la utilidad o, mejor dicho, con el orden del imperio, con una estructura social que ofrece a cada uno un lugar propio dentro del sistema pero tampoco ellos han logrado vincular todos los aspectos de la realidad, uniendo así a todos los hombres, pues no ha tenido en cuenta el aspecto judío de la moralidad y el aspecto griego de la belleza.

El tercer momento, la *religión absoluta o cristianismo* que vincula todos los aspectos anteriores, la universalidad abstracta de las religiones antiguas y los aspectos particulares del espíritu que habían sido destacados por judíos, griegos y romanos en la edad anterior.

El cristianismo es religión objetiva (del mundo) y subjetiva (del espíritu particular), siendo así la religión del Espíritu Absoluto, que vincula (globaliza) todos los aspectos de la vida humana, pudiendo presentarse como experiencia del Todo, es decir, como descubrimiento de la encarnación de Dios en la

humanidad en su conjunto vinculando así a todos los seres humanos, entre sí mismos y con el mundo, a través de una globalización que es al mismo tiempo religiosa y racional (pues Dios es la razón en la que todo se unifica).

En esa línea el cristianismo es la religión sin más, aquella experiencia intelectual y social en la que culminan todas las experiencias y religiones de la historia; pero lo es en la medida en que cumple su función y desaparece, disuelta en la razón que vincula a todos los vivientes y, en especial, a los hombres.

El cristianismo es, según eso, la “religión global” pues abre un camino de comunicación para todos los hombres, pero según Hegel, el cristianismo religioso expresa su verdad de un modo simbólico o imaginativo; y por eso a fin de cumplir su objetivo debe trascenderse a sí mismo, apareciendo como “verdad racional” o filosofía; sólo así podrá cumplir su tarea como experiencia racional.

En ese sentido, Hegel ha pensado que, cuando cumpla su objetivo como religión, el mismo cristianismo debe desaparecer, convertido en experiencia y tarea puramente racional.

Este presupuesto evolutivo y racional ha guiado gran parte de los estudios sobre la religión en los siglos XIX y XX. Muchos investigadores han tomado la religión como un resto folklórico de pueblos antiguos o la han interpretado desde su propio racionalismo, vinculado a un cristianismo (o judaísmo) que no aparece ya como la verdadera religión sino como signo de una moralidad superior.

En esa línea se han formulado algunas teorías muy significativas como las mencionadas anteriormente del animismo (E. B. Tylor), que interpreta las religiones históricas como pervivencia de un animismo primitivo, centrado en un culto a los espíritus y en donde la religión habría sido una comunicación quimérica con esos espíritus de las cosas; o la magia (G. Frazer), que ha vinculado la religión con la magia, entendida como deseo fantástico de influjo sobre el mundo, a través del dominio sobre el alma o espíritu de las cosas.

De un modo u otro, estos autores, siguiendo el esquema de Hegel, han supuesto que existen tres edades de la historia pero el que más ha influido ha sido A. Comte que dividía la historia en tres edades, *la antigua o de infancia* que estaba dominada por las religiones primitivas de tipo mágico o animista; *la edad media o de juventud*, que se hallaba definida por las grandes religiones y filosofías que han querido resolver los temas de la vida a partir de ideas o pensamientos; *la edad moderna o positiva*, que ha surgido con la ilustración y el progreso científico, no tiene más religión ni más verdad que la ciencia, entendida como servidora final de la humanidad, lo que significa que la religión

de tipo antiguo ha terminado y solo la razón positiva podrá vincular a los seres humanos<sup>914</sup>.

En cuanto al *modelo estructural*, diálogo de religiones, a diferencia del esquema anterior en el que se ratifica en el fondo la supremacía de un tipo de razón y religión occidental, las religiones no se distinguen por ser antiguas o modernas sino por su manera de situarse ante el misterio, es decir por su propia identidad, como experiencias de comprensión de la realidad y de influjo del hombre en ella.

En esa perspectiva se pueden distinguir tres formas de dividir las religiones, desde *la actitud humana, diálogo de hombres* (G. van Leew), que suponía que hay diversas perspectivas religiosas que interpretan el sentido de la realidad (y la religión), de formas distintas, pero que pueden ser al fin complementarias.

En esa línea se habla de *religiones de alejamiento tranquilo* que permiten descubrir al hombre su valor más hondo, como ser de un mundo sagrado, y le instalan, al mismo tiempo, en el orden político del estado y de la totalidad del cosmos, superando así el riesgo de lucha irracional del mundo (confucianismo chino).

Hay en cambio religiones de lucha, que conciben la presencia de Dios y la religión *como un combate entre fuerzas del bien y del mal* (zoroastrismo). Hay *religiones de tranquilidad mística*, unidas a la inmersión sagrada (hinduismo) y a la intranquilidad que brota de la revelación del único Dios (Israel, Islam, cristianismo). De un modo u otro, todas ellas permiten al hombre situarse ante el misterio desbordante y vivo de la Realidad sagrada, superando el nivel del puro racionalismo antiguo o moderno<sup>915</sup>.

Una segunda forma es desde *la personalidad divina, diálogo entre dioses*, que tiende a dividir las religiones por su forma de entender a Dios. El politeísmo supone que la divinidad se expresa en múltiples figuras, cada una de las cuales evoca un rasgo del Dios que es siempre superior. El dualismo escinde lo divino en dos principios, poniendo en el origen de las cosas una lucha entre el Dios

---

<sup>914</sup> De un modo consecuente, los autores anteriores y en general la mayoría de los ilustrados o post-ilustrados occidentales (desde Marx a Habermas) siguen el esquema de A. Comte y aceptan su visión de las tres edades de la historia. De esa forma identifican la verdad del hombre con su proceso histórico y entienden la religión como una realidad cultural que ha surgido en la historia y que en ella muere; ciertamente, ha cumplido un papel importante, aunque pasajero, en el despliegue de la humanidad. La religión es propia de niños o adolescentes que no han llegado a la edad de la razón.

<sup>915</sup> Todas ellas, de modos distintos abren un camino de globalización, permitiendo que los hombres dialoguen y puedan buscar aquello que les une. No se puede hablar de una religión dominante que englobe a las demás ni de una razón superior que las dirija a todas ellas desde arriba. Al contrario, las religiones pueden y deben relacionarse entre sí, abriendo un camino múltiple de comunicación abierto sin dominio de un modelo religioso sobre los restantes. Frente al carácter hegemónico de la religión occidental que estaba al fondo del esquema anterior, se eleva aquí un modelo pluricéntrico de comprensión y de vinculación de los seres humanos. Sólo aceptando la diversidad podrá darse un diálogo entre todos los hombres, de forma que se tendría una globalización hecha de escucha mutua y de pactos entre las diversas culturas y religiones.

bueno y el Ángel malo (zoroastrismo). El monismo tiende a interpretar a Dios o a lo divino como totalidad donde se incluyen todos los seres y de un modo especial los seres humanos, de manera que se puede hablar de panteísmo o decir que Dios se revela por su palabra en la historia (Israel, cristianismo, Islam)<sup>916</sup>.

Y, por último, una tercera forma desde *la estructura social, diálogo entre religiones* que desembocan en la “estructura” institucional de las mismas religiones, es decir, de las iglesias establecidas en las que se expresan esas religiones. En ese contexto E. O. James dividió las religiones en tres grupos: El teísmo oriental (hinduismo, budismo) habla de lo divino más que de un Dios a quien se puede encontrar como persona; el monoteísmo occidental interpreta la religión como un encuentro del hombre con el Dios que se revela; las religiones de los misterios, tanto antiguas (helenismo) como modernas, ponen de relieve la inmersión del hombre en Dios y su identificación con lo sagrado, que se expresa sobre todo en formas de celebración cultural.

En esta línea el tema de fondo no es tanto la visión de Dios en general, ni la identidad “dogmática” de una religión sino la forma en que ella se estructura formando una institución social, que vincula a sus creyentes y que quiere unir a todos los hombres<sup>917</sup>.

El modelo evolutivo y el modelo estructural de dividir la religión seguirán coexistiendo.

La experiencia numinosa, según Pikaza se despliega al mismo tiempo en apertura al mundo, hacia el interior (propia identidad o individualidad) y hacia los otros seres humanos. En un primer momento esos tres signos o focos (mundo, interioridad, comunidad) se hallaban implicados, de manera que es difícil separarlos, aunque quizá el más importante ha sido el mundo, lo que se ha llamado la objetividad cósmica.

Sólo en una época posterior, más desarrollada a partir del tiempo eje (s. VII-IV a.C.) se han desarrollado en diversos lugares una serie de movimientos religiosos, vinculados a la interioridad (en China y sobre todo en India) y al desarrollo de la comunicación interpersonal en la historia (sobre todo en Israel).

---

<sup>916</sup> Esto significa que en el fondo la globalización implica un diálogo en el interior de Dios, es decir, entre los mismos dioses entendidos como signo y principio de comunicación. No se pueden vincular los hombres, relacionándose entre sí, a no ser que dialoguen igualmente sus dioses o sus visiones de lo sagrado en su relación con la interioridad humana y con comunión de los hombres. Este diálogo de dioses no significa ningún “relativismo”, ni tampoco una afirmación de la muerte de Dios sino que puede llevar al descubrimiento más hondo de la identidad de lo divino, desde perspectivas distintas.

<sup>917</sup> El problema central son las iglesias, es decir, las formas de comunicación y/o vinculación humana que establecen diversas religiones, tal como lo había puesto de relieve Durkheim. Posiblemente los tótems como tales no tengan existencia pero las instituciones religiosas están en decadencia mientras crecen las “espiritualidades” difusas sin una pertenencia organizativa y política clara.

Desde ese fondo se habla de tres religiones: de inmersión cósmica (Dios del mundo, línea más materna), de apertura interior (Dios del alma) y de despliegue histórico (Dios impulsor, en línea más paterna).

En el origen parece, según el autor, haber dominado la sacralidad cósmica reflejada en varias figuras y experiencias numinosas, desde la perspectiva de la madre y/o del padre, con los dioses del cielo y de la tierra, de la naturaleza y de la vida, tal y como se ha comentado anteriormente en la descripción histórica de la evolución de la religiosidad desde el marco de la historia de las religiones.

Pikaza sostiene un primer comienzo basado en el matriarcado, identificándose con las religiones de la naturaleza, entendidas desde la perspectiva de la “madre sagrada”, como muestran las culturas del neolítico europeo (a partir 7000 a.C.) que parecen divinizar los poderes maternos del cosmos. En esa línea, el signo fundante de la globalización sería la madre divina que liga al ser humano con los poderes del mundo<sup>918</sup>.

La segunda fase de este esquema, según Pikaza, sería la primera crisis, el patriarcalismo, vinculado al surgimiento de los pueblos dominadores que han divinizado los poderes de la guerra y que han querido unir a la humanidad a través de sus conquistas. Entre el 4000/3000 a.C. en una encrucijada de caminos, entre Asia, África y Europa, triunfaron unos grupos guerreros, dirigidos por varones que cambiaron las formas anteriores de vida y conciencia matriarcal, divinizando los signos patriarcalistas de la guerra.

Los dioses de estos pueblos (indoeuropeos y/o semitas, chinos, malayos y bantíes) representan el poder de la fuerza, la conquista masculina. Ellos han destronado a la tierra diosa, elevando unos signos cósmicos y humanos de violencia triunfadora. Normalmente se vinculan al cielo, con el rayo y la tormenta; suele ser reyes guerreros, violadores y organizadores.

El signo fundante (divino y/o racional) de la comunicación no es ya la madre dadora de vida (diosas) sino un tipo de poder “racional” que se expresa y se realiza por la guerra (padre de todos los dioses), su palabra es el rayo, su razón el sexo. En este contexto, en vez de la sangre materna (fuente de vida) triunfa y se impone la sangre masculina de la guerra, simbolizada y ritualizada por los dioses y sus sacrificios (asesinato originario). “La guerra es común a todas las cosas.”<sup>919</sup>

La tercera fase de este esquema general, segunda crisis, Tiempo-eje y religiones clásicas, según el autor, entre el s. VIII y el IV a.C., reinterpretando y

---

<sup>918</sup> Al principio estaría la madre, la naturaleza comunicativa, ella sería rectora del conjunto social. Los varones realizarían una función subordinada, no serían portadores de vida, ni signo de Dios, pues lo divino aparece vinculado más bien a la “diosa” originaria, madre de todos los vivientes. Este esquema parece “proyección” idealizadora de la madre.

<sup>919</sup> Antropología Bíblica, *Sígueme*, Salamanca, 2005, fragmentos pp. 80 y 53.

superando el patriarcalismo de las religiones politeístas y guerreras, en China, India, Persia, Israel y Grecia ha ido surgiendo un tipo de conciencia-religión de carácter más humano que se ha extendido luego por casi todo el mundo.

Estas culturas, vinculadas por una nueva racionalidad y una más alta valoración del ser humano, han abierto caminos de organización social y religiosa por los que aún se sigue avanzando.

Este sería, según Pikaza el tiempo-axial, entendido como un eje que ha hecho girar la rueda de la historia, distinguiendo así el tiempo anterior, dominado por un tipo de religiones cósmicas o de la naturaleza, y el tiempo posterior, más centrado en la interioridad del hombre o en la importancia de la historia.

Éste ha sido un tiempo de gran revolución, siendo una consecuencia de ello todas las transformaciones posteriores (cristianismo e Islam, Ilustración, ciencia moderna y capitalismo). Esto es lo que más tarde llamaría Kant el giro copernicano: no son los hombres los que giran ya en torno al mundo sino que el mundo es el que empieza a girar en torno al hombre, entendido como ser de interioridad o como creador de la historia.

Antes, la religión era una sacralización del cosmos, un modo de ajustarse a la naturaleza; desde ahora, ella aparece como una forma de realización humana, en referencia a la divinidad o al Dios supra-cósmico<sup>920</sup>.

Antes el hombre vivía encerrado en la totalidad cósmica, atado a la naturaleza, ahora se libera de ella y encuentra lo divino en el proceso de su misma vida humana en clave de introspección (entrar en lo divino) y creatividad histórico-social (colaborar con Dios).

Desde este contexto del tiempo-eje se abren dos caminos de religión y cultura que siguen influyendo hasta la actualidad, el camino más oriental (vinculado más a la India) destaca la renuncia, por negación del mundo, superando el ritmo cósmico de las reencarnaciones que mantienen a los hombres sometidos al despliegue de la naturaleza.

En cambio, el camino israelita acentúa el valor de la historia, superando el eterno retorno de una vida, venciendo la esclavitud de un tiempo en el que todo permanece igual, Israel ha descubierto a Dios como Futuro de esperanza y reconciliación para los humanos.

En este sentido, Pikaza distingue tres tipos principales de religiones, las *religiones cósmicas*, dominantes en el momento anterior y por las que Dios se manifestaba preferentemente a través del orden cósmico aunque en la actualidad parecen como elemento residual; las *religiones de interioridad*, de carácter místico que buscan a Dios (lo sagrado) a través de un proceso de

---

<sup>920</sup> PIKAZA, *Religión y Globalización*, pág. 29.



purificación, profundidad y equilibrio interior de la propia vida humana<sup>921</sup>, la globalización del “alma”; y las *religiones de la historia*, que suponen que la verdad de Dios se expresa en la historia humana estrechamente unida a la relación interpersonal, es decir, al amor mutuo entre los hombres<sup>922</sup> que conforma un solo camino vinculante a todos los hombres y en donde la globalización, entendida como la unidad de todos los hombres pertenece a la misma esencia de la religión.

Respecto a las *religiones cósmicas*, el autor señala que éstas aún siguen teniendo gran importancia, pues su experiencia básica forma de algún modo la matriz o base simbólica de las restantes religiones, entendiéndose el mundo como lugar de manifestación de Dios (o realidad divina) y como centro de la vida de los hombres.

Las formas de la mediación sagrada (hierofánica) del mundo varían desde la piedra, roca o mar de algunas religiones antiguas hasta la totalidad del orden cósmico que está en el fono de un tipo de ecología sagrada de la actualidad.

Estas religiones son antiguas en sentido histórico, y en una línea parece que han ido perdiendo lugar e importancia ante el desarrollo de las nuevas visiones surgidas tras el tiempo-eje. Sin embargo, su Dios de base ha influido en muchos pensadores como en el Primer Motor de Aristóteles, en las Cinco Vías ontológicas de Santo Tomás, en el sistema filosófico-religioso de B. Espinoza y del mismo modo se encuentra en la ebriedad cósmica gozosa del renacimiento y en un tipo de neo-paganismo (y ecologismo) que se extiende actualmente como protesta y experiencia de unión con el mundo.

La “religión del cosmos” sigue estando viva actualmente, pudiéndose decir según el autor que junto a la religión judía, esta religión sitúan al hombre ante la trascendencia pero no desde fuera sino desde dentro del mismo mundo. Dios y el mundo se distinguen pero no están separados ni se oponen, pues en un sentido se identifican, de manera que Dios no es un simple más allá que interviene sólo cuando quiere corregir de un modo milagroso los posibles desajustes del mundo.

El mundo entendido en sentido extenso sigue siendo un elemento clave de la experiencia y de comunicación religiosa, pues los hombres son responsables del entorno cósmico al pertenecerles la tierra y sus materias primas.

---

<sup>921</sup> En este contexto se sitúa la emergencia del misterio o del nirvana. El mismo interior común une al hombre con los otros hombres.

<sup>922</sup> En el principio de estas religiones se encuentra la experiencia de Israel que, superando la sacralidad previa del cosmos (paganismo) ha descubierto al Dios trascendente en el despliegue de su misma historia, abierta al conjunto de la humanidad. Conforme a la visión de los profetas, Dios se define como aquella voluntad original que ha creado el mundo y dirige el camino de la historia (desde el pueblo israelita). Partiendo de Israel, cristianismo e Islam han desarrollado de maneras distintas pero convergentes, esta experiencia básica de comunicación social e histórica.

Según Pikaza los rasgos principales de esta globalización cósmica son el de un *mundo sagrado, mundo global*, no tomándose el mundo en sentido científico-moderno, como realidad objetiva sometida a leyes físicas sino como un fondo de misterio como totalidad divina que engloba y fundamenta la vida del ser humano, lo que significa que el hombre nace y vive en un contexto sagrado que le desborda y fundamenta.

De aquí, Pikaza deriva dos afirmaciones primordiales que encuadran y definen el sentido la visión global sagrada del cosmos. Al principio era la lucha, un tipo de desorden generante, no existe un Dios bueno por encima del caos sino el caos divino primero, de manera que el desorden precede al orden, la violencia ciega al conocimiento pacífico de las cosas.

El orden del mundo sobrevino a través de un proceso conflictivo por la victoria que obtuvieron las fuerzas más recientes (más organizadas) sobre las otras más antiguas y caóticas. El orden violento del mundo ha surgido a través de ese sacrificio violento de la madre, a la que sus hijos matan para fundar sobre ella el mundo.

El mundo actual, con su precaria estabilidad y armonía, se apoya sin cesar en la victoria de un poder divino sobre el principio “materno” anterior del que ha brotado y al que debe dominar. De ahí que, según el autor, este mito supone que hay una globalización previa (materna) que debe ser superada, mientras que la nueva globalización es resultado de un proceso violento, de esta forma se llega a una globalización como imposición, el Dios primordial (garante y promotor de la nueva globalización) es el guerrero, quien vence e impone con su maza el orden obligando a los demás a que le adoren como a Dios.

Este ha sido y sigue siendo, según Pikaza, el modelo de globalización militar propio de los grandes imperios que dicen luchar contra el caos para imponer su propio orden violento<sup>923</sup>.

La globalización, es decir, la unidad de la vida es un proceso dramático, existiendo dos elementos en constante enfrentamiento, implicados entre sí, sin que uno pueda eliminar al otro. La lucha es cíclica y debe repetirse cada año en una especie de eterno retorno. Este proceso recibe un sentido litúrgico.

En general, las religiones (egipcia, cananea, griega) anteriores habían sacralizado el destino cósmico del hombre a través de una especie de globalización de la naturaleza (y de la lucha de la vida), mientras que las

---

<sup>923</sup> PIKAZA, *Religión y Globalización*, p. 39, Los símbolos del mito resultan extraordinariamente violentos, partiendo del matricidio: matar a la madre, ésta es la fuente y sentido de esta cultura oficial y guerrera de Mesopotamia. La madre es sin duda divina pero divina para ser matada. Sobre el gran trono de Babilonia se alza el Dios/rey de violencia. La religión se ha vuelto sacralización cultural del homicidio. Quizá nunca se ha expresado con tanta fuerza la ambivalencia radical de un cosmos divino que se asienta sobre principios de guerra. En la línea de esta visión religiosa de Mesopotamia se podría tener, según el autor, una globalización fundada en la violencia y mantenida con medios de violencia.

nuevas religiones de Israel y de la India, insistieron en la responsabilidad histórica de los hombres y en una esperanza de futuro (Israel) o en el trascendimiento interno de la misma vida humana (India).

De esta forma se invirtieron y cambiaron de sentido los factores, lo que antes era sagrado (el destino del mundo) empieza a presentarse como opresor, lo que era plenitud (mundo divino) se vuelve condena. En esa línea, hindúes e israelitas han buscado un nuevo modelo de globalización, superando el fatalismo cósmico, para descubrir y expresar el sentido de la vida en clave específicamente humana, en clave de interioridad (hindúes) o de historia (israelitas).

De esa manera, en claves distintas pero complementarias, han puesto de relieve el sentido de lo divino como principio de libertad y comunión interhumana, por encima de la vinculación con el mundo.

La hierofanía cósmica, es decir, la globalización mundana de las viejas religiones, no ha logrado resolver los nuevos problemas planteados por la vida humana: el sentido del bien y del mal, la capacidad de creación histórica, la superioridad del humano sobre la naturaleza, el camino de experiencia interior.

Sin embargo, al descubrir su interioridad (hindúes) o su historia (israelitas) los hombres no pierden su base cósmica, añadiéndose para estos últimos, según la tradición judía, una noción de Dios trascendente, que no lo es desde fuera sino desde el mismo mundo. Dios y el mundo se distinguen pero no están separados ni se oponen sino que en un sentido pueden incluso identificarse, pues el mundo o conjunto cósmico pertenece al nivel de la finitud de manera que nada en él es absoluto, nada es Dios.

Por eso, la ecología pertenece al despliegue de Dios, pues el mundo es su revelación y presencia, no se puede dejar el mundo para encontrar a Dios sino que a Dios se le encuentra en el mismo mundo (aunque el ser humano sea más que el mundo).

En este sentido, la ecología, entendida como cuidado del mundo es una tarea que los hombres han de asumir como propia pero al mismo tiempo le desborda (el mundo no es algo puramente humano sino que forma parte de la creación de Dios). En esto se distingue la cultura actual de la antigua, conforme a una famosa frase de Marx que recoge el giro copernicano de Kant: “hasta ahora los hombres han querido comprender el mundo, ahora deben cambiarlo”.

En esta línea, la globalización no constituye una tarea aislada de Dios sino también una tarea humana.

Desde ese momento el hombre deja de ser un simple receptor que recoge con su pensamiento paciente la verdad del mundo externo (como se ha dicho

desde Aristóteles hasta Averroes y Santo Tomás) sino que debe transformar el mismo mundo con su pensamiento (en el plano de Kant) y con su obra (Marx).

Por eso, la ecología empieza a ser una tarea de los hombres, una responsabilidad moral que vincula a todos, conformándose la globalización no como algo previo (propio de Dios) sino algo que tiene que hacer el hombre, pues Dios ha puesto en sus manos el cuidado del mundo que está en sus manos y que le desborda, pues el mundo es más que el hombre, es creación de Dios.

En esa línea, la relación del hombre con la naturaleza plantea una serie de problemas éticos (y religiosos) de gran importancia. En general, la modernidad (siglos XVII-XX) creía que el desarrollo científico y racional era siempre bueno, de manera que todo progreso resultaba positivo sin embargo, actualmente se sabe que existe un progreso peligroso que puede llevar a la destrucción ecológica y social, es decir, a una línea de globalización de muerte.

La globalización afecta no sólo a la realidad económica y social, ideológica y política (es decir, a la calidad humana) sino también a su misma supervivencia como humanos, pues, por un lado, la globalización puede abrir al ser humano hacia aquello que es más alto, haciendo posible la vinculación concreta y programada de todos los vivientes entre sí, ofreciendo nuevas posibilidades reales de libertad creadora y de autonomía; y, por otro, la globalización puede llevar al ser humano, en sentido moral, a lo más bajo, pues todos los seres humanos tienen formalmente las mismas posibilidades pero de hecho quedan dominados por un tipo de nuevos poderes militares y sociales, económicos y culturales.

Según Pikaza, la unidad y la multiplicidad humana pueden aumentar al mismo tiempo, pero ello exige un cambio de modelo antropológico (cultural y social) abierto a la sabiduría a lo múltiple, a la riqueza de la vida y al cuidado “religioso” hacia los pobres o marginados. Sin embargo, si se interpreta la unidad humana en línea de poder o sistema (imponiendo un mismo tipo de pensamiento sobre todos) se acabará destruyendo a los distintos, imponiendo así la dictadura de los iguales<sup>924</sup>.

Pikaza, sostiene que la globalización ha suscitado un sistema económico-administrativo de tipo capitalista que se extiende de forma imparable, sin hallar verdaderas resistencias, de manera que lo controla todo y sólo deja que exista libertad en plano privado, subjetivo, al servicio de algunos privilegiados. En contra de esta visión el autor insiste en la necesidad de abrir caminos de comunicación universal, de tipo humanista, en igualdad creadora poniendo así

---

<sup>924</sup> *Ibidem*, pág. 46.

de relieve la autonomía del mundo de la vida, y es, precisamente en este contexto en donde se considera importante la aportación de las religiones.

El ser humano surge y se define en un proceso de comunicación<sup>925</sup> que tiene un nivel de organización racional (sistema) y otro de libertad (comunidad personal), dos son sus presupuestos y tres sus momentos básicos. Según el autor, hay un *presupuesto genético* de tipo natural, expresado en el genoma que precede y fundamenta la vida de los hombres, y un *presupuesto lingüístico*, de tipo cultural que se concreta en la comunicación verbal.

Sobre esa doble base, se despliega la globalización que determina de un modo cada vez más intenso la vida humana, primero a través de *la creatividad*, vinculada a la conciencia personal y a la palabra, segundo, *la receptividad*, vinculada a la misma palabra y tercero, *la libertad*, la palabra ofrecida y acogida ofrece al ser humano autonomía, haciéndole nacer como persona.

En estos tres momentos (creatividad, receptividad y libertad) se estabilizan y culminan a modo de comunicación por el lenguaje, es decir, por la palabra como expresión del ser humano, revelación del mismo Dios.

La comunicación que no está hecha sino que ha de hacerse, es, por tanto, el primer instituyente en la que se instaura en su esencia el ser humano y se fundan los restantes elementos culturales y sociales de su vida.

La razón ilustrada ha venido ofreciendo, desde finales del siglo XVIII, un proyecto de paz universal, es decir, de globalización humanista, en el concepto de la revolución burguesa y económica, con sus ofertas de producción y mercado mundial. En este fondo se sitúa la propuesta de paz (globalización) racional formulada por Kant en su libro “*Sobre la Paz Perpetua*”, en la que cambia los ideales ontológicos, que hasta ese momento habían movido y enfrentado a los hombres, para proponer un modo de relación basado en el gran mercado de la vida por dinero, es decir, por la producción y distribución de los medios de consumo.

Muchos pensaban que tras la Paz de Westfalia había terminado el tiempo de las iglesias y con ellas concluiría una “era ontológica” que habría promovido la división y la guerra por la defensa de principios religiosos. Las religiones habrían sido dictatoriales pues pretendían saber de antemano la verdad y se sentían obligadas a defenderla, incluso por las armas, en contra de eso, la nueva Ilustración pensó que no existen verdades previas superiores de tipo ontológico-religioso (un Dios separado de la historia), pues la única verdad es la razón y la voluntad humana.

En ese momento se sitúa Kant cuando afirma que la historia ya no la dirige un Dios personal sino un tipo de Naturaleza racional que se expresa astutamente

---

<sup>925</sup> *Ibidem*, pág. 50-51.

a través de los egoísmos de los hombres, más que a través de razones superiores. Por eso, frente a las iglesias cristianas, centradas en sacramentos y ritos externos (que separarían a unos y a otros), Kant quiso fundar una especie de sociedad universal de la razón, que se expresa y concretiza a través de los intercambios culturales y económicos, fundando así la verdadera globalización.

Kant pensó que el tiempo de las religiones particulares (positivas) había terminado aunque añadiendo que hay un principio de paz universal fundada en el deber moral o imperativo categórico, que impulsa a todos los hombres de un modo global a moverse y actuar si bien no por ideales religiosos o los principios filosóficos sino por intereses individuales y sociales. Por tanto, el principio de globalización tendría una raíz económica, no religiosa.

Según Kant el hombre no debe someterse a ningún principio exterior sino que descubre su verdad y puede vincularse en paz con los restantes hombres en el mismo proceso de su historia, llevando Kant así al hombre del Dios de la naturaleza con la adoración del cosmos (religiones antiguas) y del Dios de las experiencias interiores (orientales), a la divinidad de la historia, que se expresa en el trabajo y el mercado, es decir, lleva al hombre del Dios de los sacerdotes al Dios de los comerciantes. El principio de esta religión de comerciantes y mercado es el intercambio económico.

De esta forma surge la iglesia racional, una comunidad de hombres que argumentan y comercian, a través de los intercambios de la economía al servicio de la reconciliación universal. Solo la religión de la razón y/o de la economía podrá reconciliar al hombre, creando así una humanidad global.

A juicio de Kant esa reconciliación global sólo es posible en el nivel de los intereses económicos y sociales que llevan a los hombres a pactar entre sí, de un modo racional. Las religiones antiguas habían estado guiadas por un egoísmo irracional, pues cada una decía tener la verdad y quería imponerla sobre los demás, mientras que esta nueva religión de la razón, vinculada a los intereses económicos concretos de los hombres, sin más dogma que la posibilidad de comunicarse y enriquecerse todos, hará posible el surgimiento de la paz, pues los mismos conflictos que provienen del deseo de supervivencia y dominio, se transforman en principios de una paz más alta.

Kant propone así el surgimiento de un estado mundial, entendido como federación económica de pueblos. En esa línea, la culminación de la comunidad humana no es una iglesia particular sino un orden político y social que debe vincular a todos los hombres, a través del intercambio interesado de sus productos, en forma de mercado. En este sentido, las iglesias y religiones particulares habrían cumplido su misión particular de manera que ahora debe establecerse la “iglesia” de la razón económica, la única que puede unir a todos los hombres.



De esa forma, la religión queda integrada en la política económica y la iglesia actual (las diversas iglesias y religiones) desemboca en el surgimiento de un orden o de federación global que se extiende por todo el mundo, llevando por doquier la experiencia de la libertad racional y del mercado en donde los portadores de esa unidad mundial pacífica son los comerciantes y no los misioneros de las religiones.

Esta globalización kantiana no se funda en el derecho de los pobres, ni en la bondad de los ricos sino en el intercambio y comercio de intereses que vinculan a los hombres. No es una paz impuesta por los más violentos sino que se funda en el interés de todos y se expresa en el plano económico, siendo el mismo mercado el que, pudiendo dividir a los hombres y llevarles a la guerra por alcanzar más ganancias o la supremacía, pasa a convertirse en instrumento de mediación y de concordia universal.

La paz que propone Kant no llega a través de medios religiosos sino a través de la mano invisible de una razón económica, propia de mercado, pasando de esa forma Kant de una sociedad ontológica (movida por principios religiosos o metafísicos) a una sociedad económica, donde la misma paz es cuestión económica, que se logra por mercado.

Ésta es la paz de los que renuncian a la metafísica con sus verdades absolutas, la paz de los que dejan a un lado los principios religiosos y sólo quieren relacionarse entre sí de un modo civilizado, como buenos productores, comerciantes y consumidores de bienes materiales<sup>926</sup>.

Aquí se sitúa la propuesta globalizadora de Kant que se relaciona con la mano oculta de Adam Smith, su contemporáneo, quien afirma en su libro *La riqueza de las naciones*, que la misma libertad del mercado transforma los antagonismos en motivos de concordia.

De esta forma se pasa de la era religiosa y filosófica a la era positiva de la ciencia y de la industria dominada por comerciantes que no tienen más ley que el intercambio de sus mercancías, convirtiéndose en los portadores de la paz perpetua que marcarán la historia de occidente y del mundo, tal y como han suscrito el marxismo y el capitalismo.

De esa forma, afirma Pikaza, surge el monoteísmo global de la economía que se impone sobre el mundo entero. En esa línea, ha podido avanzar el sistema neo-liberal que tras la caída del marxismo se eleva como único “dios absoluto”, que exige adoración monolátrica aunque permitiendo la existencias de otros

---

<sup>926</sup> *Ibidem*, p. 69.

dioses (religiones particulares,...) pero reducidos a mero folklore o a una verdad confinada al ámbito de lo particular o privado<sup>927</sup>.

Una globalización que sacrifica al hombre y divide a la humanidad. Según Pikaza, el hombre forma parte de un sistema económico que tiende a sacralizarse, divinizando al capital, y tendiendo a ocupar todo el espacio de la vida, ahogando la libertad y gratuidad personal, de tipo religioso.

Asumiendo que la Revolución francesa había entronizado como autoridad suprema a la Diosa Razón Humanidad en la Iglesia Catedral de París, A. Comte elaboró su esquema triádico y progresivo de la historia (antigua, media, contemporánea), afirmando que la racionalidad moderna había socavado el mito religioso y destruido el pensamiento discursivo, criticando a la religión de forma histórica sosteniendo que ésta cumplió con una función que ya ha perdido e imponiéndose al fin la autoridad creadora de la humanidad que investiga, produce y consume al servicio de sí mismo.

Comte ratificó así el empirismo (conocimiento positivo) y el mesianismo progresista (propio de la ciencia). Su esquema diacrónico ha sido y sigue siendo utilizado por muchos pensadores, convencidos de que la religión y la metafísica han pasado y sólo puede aceptarse una autoridad positiva que se globaliza como sistema, unificando a todos los humanos.

E. Durkheim, por su parte, acepta el esquema de Comte (valor de la ciencia) pero añade que sólo las religiones habían descubierto y garantizado la unidad sagrada de las sociedades humanas, sosteniendo que se está entrando en una sociedad global aunque en una globalidad discorde y amenazada, al prescindirse de dioses (tótems) que garanticen su unidad pacífica.

Además añade que la solución de Kant sobre la pura moral y el mercado no es suficiente para promover esa unidad pues la realidad de Dios se identifica con la misma sociedad, como saben las tradiciones religiosas, desde el totemismo (unidad sacral del clan) y los cultos nacionales (Dios del estado), hasta las religiones universales que quieren reunir en línea de misterio a todos los humanos.

Max Weber, reconoce al igual que Durkheim, la llegada de la globalización y siente el riesgo de los enfrentamientos que pueden dividir y destruir a la humanidad, en el momento que han desaparecido los antiguos dioses y cultos.

---

<sup>927</sup> *Ibidem*, p. 72-73. “El sistema comunista, oficialmente ateo, ha fracasado porque ha prometido ideales de libertad y creación compartida pero no ha cumplido lo que prometía. El *capitalismo* ha resistido a las críticas del marxismo y parece elevarse hoy como único sistema. Tiene elementos positivos en un plano de libertad formal, creatividad y pluralismo ideológico, pero en su forma dominante neo-liberal suscita grandes problemas, pues se define por la prioridad del capital, que parece extenderse como único Dios verdadero. En muchos sentidos, el marxismo era más idealista, moderno e ilustrado (incluso religioso) que el capitalismo, pero sus defectos (violencia, imposición burocrática,...) le hicieron fracasar, de manera que ahora se eleva el capitalismo neo-liberal, como única religión e ideología post-moderna, que todo lo convierte en producto y objeto de mercado donde se negocian por dinero las personas.

Según Weber, el hombre occidental ha reconocido y culminado un proceso de racionalización económica y social que se puede dividir en tres momentos. Un primer momento, principio, de la razón religiosa, superando su base mágica, las grandes religiones habrían desarrollado esquemas racionales (éticos) que fijan la identidad y tarea del humano sobre el mundo, encontrándose su valor no en la existencia de Dios o lo sagrado sino en el orden social que han suscitado.

Un segundo momento, centro, el de la razón sistémica, durante el cual las religiones racionalizadas se habrían extendido de manera convergente desde China a Israel y Grecia, creando universos culturales parecidos, aunque Occidente inició desde el siglo XVII un proceso programado de racionalización que le ha llevado a la ciencia moderna, con el capitalismo y la burocracia.

Y un tercer momento, crisis, el del lamento, en el de Weber, contra el optimismo de Comte, describe ese proceso casi fatalista pues, a su juicio, destruye a los ideales de libertad humana que, al menos en parte, provienen de las grandes religiones.

La racionalización capitalista y la burocracia administrativa acaban encerrando al ser humano. La razón económica y social (radicalizada por el capitalismo y la burocracia) ha construido su sistema y se ha elevado como autoridad suprema, destruyendo así las religiones.

Según Pikaza<sup>928</sup>, han triunfado diversos sistemas que quieren ser globales (nazismo, comunismo soviético,...), pero el hombre corre el riesgo de perder su identidad, y la pierde también bajo el poder del capitalismo triunfante. En esa situación parece necesario llamar a la puerta de las religiones que Durkheim y Weber juzgaban muertas o moribundas.

Horkheimer y Adorno, pensadores judíos de la Escuela de Frankfurt, en su obra *Dialéctica de la Ilustración* (1944), exponían los límites y riesgos de una racionalidad ilustrada que no ha logrado edificar modelos sociales al servicio de la vida sino que ha hecho todo lo contrario, como mostró la barbarie del nazismo, la lucha de clases (marxismo) o la violencia de mercado (capitalismo)<sup>929</sup>.

---

<sup>928</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

<sup>929</sup> Th. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* Madrid. Trotta. 1998. K. Popper (*Sociedad*) ofrece un juicio que, a primera vista, parece más matizado del tema: critica los sistemas de opresión total (de Platón al marxismo, pasando por Hegel y el nazismo); pero en el fondo acepta básicamente el capitalismo, cayendo en parte en los riesgos que Adorno y Horkheimer habían criticado. Frente a la razón calculadora y aparentemente neutral de la modernidad eleva J. B. Metz (*La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979), la razón anamnética, que recoge el recuerdo de los asesinados y proléptica, que anticipa el futuro de la liberación. Valoración de J. Habermas en *Fragmentos filosófico-teológico*, Trotta, Madrid 1999.

Las religiones cósmicas o de la naturaleza vinculaban la globalización con el carácter sagrado del mundo, disponían de grandes valores pero no lograban responder a los problemas más altos de la libertad del hombre, corriendo el riesgo de encerrarle en los límites del mundo.

En esa línea, insistiendo en la novedad de la vida humana y en el carácter moral de su existencia y de su comportamiento, han avanzado, al menos desde el tiempo-eje, las religiones de la interioridad, que interpretaban al hombre como aquel viviente que descubre lo divino penetrando en sí mismo.

El descubrimiento y cultivo religioso de esa vida interior constituye un elemento clave de la historia humana, como expresión de la hondura del hombre y como lugar de manifestación de lo divino.

Según Pikaza, no hay primero religión y después comunicación sino que la religión se identifica con la misma comunicación. En esta línea Pikaza identifica la *comunicación social y religiosa, un mismo principio*, afirmando que desde el comienzo de la historia, la construcción de la realidad social se ha realizado en clave religiosa.

La experiencia religiosa no es de tipo irracional, ni puede desligarse de otras formas de relación social sino que se identifica con un tipo radical de comunicación, la comunicación religiosa que debe penetrar en la red de relaciones humanas para fecundarlas.

La experiencia religiosa no es algo exterior y marginal sino que forma parte de la misma comunicación social y constituye su verdad fundante. En esa línea se puede afirmar que la religión es la misma hondura de la comunicación social.

La misma comunicación secular es religiosa, pues la religión no es algo exterior al hombre sino la misma comunicación y la religión es la misma profundidad comunitaria de la cultura.

Las religiones han sido y son procesos de experiencia comunicativa. Lo divino se revela y realiza como relación y diálogo, por eso, más que irracional, Dios es principio de diálogo, fundamento y sentido de todo encuentro interhumano. Desde ese fondo, según Pikaza, las religiones se pueden dividir conforme a su amplitud comunicativa (humana). Será perfecta aquella que funda y potencia un diálogo universal.

El cristianismo tiene aspectos informativos pero la verdad del evangelio no es información sino comunicación personal.

En el siglo VII d.C. asumiendo elementos judíos y cristianos y desarrollando al máximo la creatividad de las tribus árabes, antes dispersas, Mahoma suscitó un movimiento religioso que sigue vivo en todas las zonas de la Tierra.

En la base del mensaje de Mahoma y de la experiencia musulmana desarrollada por la tradición posterior late una mística radical de sometimiento a Dios. En las suras antiguas, que son raíz del Corán, Mahoma se muestra más cercano a las tradiciones pacíficas de judíos y cristianos.

No apela a la Yihad o guerra santa, no establece una comunidad militante sino que va construyendo una comunidad pacífica de sometidos a Dios, en medio de un entorno crecientemente hostil de politeísmo mercantilista.

En ese momento, los signos primordiales de la revelación de Dios son la superación de la idolatría, la sumisión a la única divinidad y justicia social, que se expresa en la ayuda a los pobres. Este es el Primer Corán o Islam, sin poder político ni sometimiento social. Sobre esta base debería desarrollarse el futuro del Islam, centrado en un mensaje no militar ni estatal de pacificación abierta a todos los hombres y mujeres, desde el sometimiento a Dios.

En esta línea puede situarse la inspiración básica de Mahoma y del Islam, como don de Dios y camino de purificación humana.

Todos los monoteístas comparten la fe en un solo Dios aunque se distinguen en la forma de entender Su Presencia, que los judíos vinculan a un éxodo nacional, los cristianos a la cruz de Jesús y los musulmanes relacionan con la Hégira, por eso la forma de entender la Hégira en la historia musulmana resulta esencial.

Un Islam fundado en las suras del periodo mecano será tolerante, religión de personas marginadas, que apelan a Dios desde su pobreza, buscando un orden futuro de Justicia abierto al juicio apocalíptico.

Un Islam más centrado en las suras de Medina será más impositivo, de tal forma que los creyentes puedan defender su religión “verdadera” y su forma de vida social apelando a la guerra, no sólo contra los infieles o paganos exteriores sino contra los disidentes interiores, defendiendo ante todo los derechos de Dios. Ciertamente, existe y puede actualizarse el primer Islam (mecano) pero en un sentido histórico, la ruptura política y militar de esa Hégira parece necesaria.

Mahoma había entrado en contacto con judíos y cristianos y parece que al principio no quiso crear una nueva religión, se limitaba a recrear y adaptar las tradiciones precedentes para expresar de esa manera la fe pura que Abraham había confesado ya, según la tradición antigua. Pero judíos y cristianos no aceptaron esa innovación, por eso acabó fundando una religión que, partiendo de Arabia, se extendió por Oriente Medio, norte de África y Asia.

Esta religión presenta unas notas principales<sup>930</sup>, una, que *los musulmanes asumen expresamente la herencia de Abraham* que, acompañado de su hijo Ismael, habría peregrinado hasta la Meca para orar ante la piedra sagrada de la Caaba. En ese camino de fe y adoración, se confiesan herederos y garantes de la auténtica tradición de Abraham, fijada según dicen en el monoteísmo musulmán y en la piedad que se centra en la Meca. Así se creen herederos del gran patriarca Hanif, devoto de Dios, monoteísta, en la línea de una tradición religiosa que se había manifestado ya desde el principio por Adán, Noé y el resto de profetas, completando y culminando de esa forma Mahoma lo que había iniciado Abraham.

Un segundo rasgo, es que *los musulmanes mantienen un monoteísmo cercano al judío*, por eso rechazan la Trinidad cristiana lo mismo que la Encarnación de Dios en Cristo. Dios se presenta para ellos como el Señor siempre trascendente que dirige desde arriba el curso de la historia, de una forma que parece ya predestinada de antemano, de tal modo destacan el poder y acción de Dios que tienden a dejar en segundo plano la libertad del hombre.

Un tercer rasgo, el concepto de un *Dios lejano y poderoso, cuya acción parece imponerse de forma avasalladora, se ha venido revelar a través de Mahoma*, su profeta, mostrando claramente su mensaje, pues su palabra ha sido fijada en el Corán, el libro que recoge su más honda experiencia. En esa línea el Corán no es palabra que brota de la historia e inspiración de los humanos (de Mahoma) sino que ha sido revelado inmediatamente por Dios (a través del ángel Gabriel), voz a voz, verso a verso, en su propia lengua árabe.

De esa forma, en un sentido estricto, se puede afirmar, según Pikaza, que el principio de identificación de los musulmanes es el mismo Libro sagrado que ocupa para ellos el lugar que en el judaísmo tiene el pueblo elegido y en el cristianismo Jesús.

Un cuarto rasgo, *los musulmanes defienden una pacificación intrahistórica de la humanidad*, vinculada a la expansión del Islam (la religión originaria y verdadera) y al establecimiento de la Umma o comunidad de los creyentes. En ese sentido, para ellos resulta esencial el universalismo “histórico” ya en este mundo.

Ciertamente, la unidad sagrada de la Umma se rompió pronto y los musulmanes están divididos en grupos a veces enfrentados, aunque todos ellos siguen añorando el cumplimiento de la unidad sacral islámica que debe extenderse a los pueblos (estados), primero los de mayoría musulmana y luego expandiéndose hacia el resto ofreciéndoles la paz (Islam significa pacificación).

---

<sup>930</sup> *Ibidem*, p. 174.



Un quinto rasgo, *la globalización por sumisión*. La esperanza de globalización cristiana se expresa en forma de evangelio, es decir, de seguimiento de Jesús, no por ley, sino como camino de liberación en el amor, mientras que el Islam tiende a unificar a los hombres a través de un proceso de sometimiento a Dios, tal como se legisla en la sharia o legislación sagrada que debe regular la vida de los musulmanes. Más que una religión espiritual (una forma interiorizada de encuentro con Dios), el Islam es un programa de vida social en el que todo está en el fondo sacralizado.

Por eso, sostiene Pikaza<sup>931</sup>, es necesaria una misión islámica, en línea de globalización. En principio, los musulmanes quieren respetar a los creyentes de las religiones del Libro (judíos, cristianos) y piensan que sólo pueden convertir por fuerza a los paganos. Pero allí donde ellos son mayoría procuran adueñarse de los resortes de la administración judicial, política y económica (como lo pide la misma sharía) para así ofrecer a todos los hermanos “la plenitud sagrada” que consiste en el sometimiento a Dios, en la forma musulmana.

En ese aspecto, en el fondo del Islam sigue habiendo un tipo de presión violenta, sin verdadera separación entre el plano religioso y social (y político), por eso, los mismos estados musulmanes se sienten obligados a proteger y expandir las normas de la vida musulmana, queriendo que la globalización del mundo de la vida (la construcción de la Umma) se realice a través de la sharía o ley musulmana.

En el principio del monoteísmo está Israel, como herederos y “reformadores” de la religión de Israel han surgido y se han extendido cristianos y musulmanes. *Israel es la religión de la Ley y Pueblo*, para los judíos, herederos nacionales de la experiencia israelita, es importante la trascendencia de Dios, la historia de su revelación y el mismo Libro santo, pero en un sentido estricto se definen por la Ley nacional (explicitada en Biblia y Misná, comentada en el Talmud) y por la existencia del mismo pueblo, que debe conservar y cultivar su identidad para así ofrecer signo de Dios a las restantes naciones de la Tierra, hasta que llegue la plenitud mesiánica.

*El cristianismo es la religión de la Encarnación mesiánica*, en el lugar donde los judíos ponen la Ley, encuentran ellos a Jesús, Hijo de Dios, de ahí que en el principio de su fe se encuentra la confesión cristológica con sus implicaciones trinitarias. Más que de una revelación del Libro, los cristianos hablan de una Encarnación del Hijo de Dios en la persona de Jesús.

En un sentido estricto, esta confesión tiene un carácter más teológico, pues no está centrada en un pueblo que debe responder a Dios sino en el Dios que es

---

<sup>931</sup> PIKAZA, *Religión y Globalización*, p. 176.

misterio en sí mismo (trinidad) y que se manifiesta como salvador universal (por la encarnación y efusión del Espíritu Santo).

*El Islam es la religión del sometimiento profético*, su gesto de sumisión responde a la voluntad creadora de Dios, a la que deben asentir todos los hombres y mujeres de la Tierra, respondiendo a la Palabra o Libro eterno de Dios (Corán). Dios se manifiesta a través de esa palabra, formando una comunidad abierta a todos los humanos, a quienes invitan a someterse a la voluntad de Dios, según el Corán.

No hay pueblo escogido, en el sentido judío del término ni tampoco encarnación de Dios pero Dios ha revelado su Palabra por Mahoma a todos los pueblos de la Tierra, suscitando así el Islam, término emparentado con shalam/Shalom que significa, al mismo tiempo sumisión (a la voluntad de Dios) y pacificación (culminación de la historia, reconciliación entre los hermanos).

Los musulmanes universalizan y simplifican la confesión de fe judía, así atestiguan en su shahada o credo básico que no hay dios fuera de Allah y que Mahoma es el profeta (enviado) de Allah. Esta palabra no se encuentra al pie de la letra en el Corán aunque condensa toda su enseñanza. En ella se contienen las dos verdades fundamentales, la Unicidad de Dios (considerado como Señor universal) y su revelación definitiva (por medio de Mahoma).

Ella sola basta para expresar la sumisión religiosa, de forma que quien la proclama, hombre o mujer, es musulmán. Dios ya no tiene un nombre especial (como Yahvé en los israelitas) ni tampoco aparece vinculado de forma intradivina (trinitaria) a su mesías o revelador, es simplemente Dios y, siendo trascendente, habla a su profeta o enviado, Mahoma.

Para el judaísmo es determinante la vinculación entre Dios (Yahvé) y su pueblo histórico (mesiánico), el cristianismo, por su parte, ha extendido la confesión de fe en forma teológica, siendo creyentes aquellos que acogen y despliegan la vida de Dios en su Hijo Jesucristo, y los musulmanes, han condensado la fe de una forma profética y universal, a través del Corán de Mahoma y del surgimiento de la Umma o comunidad de creyentes que acogen y cumplen su palabra.

El derrumbamiento del bloque comunista, con los cambios posteriores, como el atentado contra las Torres Gemelas y la crisis financiera posterior, puede ser, según sostiene Pikaza, comienzo de una serie de cambios más profundos no sólo en los países de occidente sino en todo el mundo.

En el contexto de esos cambios mundiales sería importante un diálogo más hondo entre los creyentes de las grandes religiones del libro, que según Pikaza<sup>932</sup>, habría de iniciarse poniendo de relieve dos actitudes convergentes,

---

<sup>932</sup> *Ibidem*, p. 178-179.

por un lado *en la línea de desideologización*, en la que no se trata de superar las religiones sino las ideologías religiosas, expresadas en forma social y cultural.

En este sentido, Pikaza, considera que es necesario que los creyentes particulares abandonen los presupuestos de una verdad previa de tipo impositivo y empiecen descubriéndose como humanos para ahondar así en sus experiencias específicas, de tipo profético y místico. El camino de la democracia, iniciado en occidente marca el comienzo de un futuro esperanzador para que las religiones puedan descubrir su más honda bondad. Siguiendo ese camino, la política y la vida social deben convertirse en espacio de diálogo igualitario, sin que existan posiciones de ventajas de unos o de otros. En este nivel ideológico deben superarse imposiciones nacionales o religiosas.

Y, por otro lado, *en la línea de la democratización y justicia económica*. Una verdadera globalización religiosa sólo es posible allí donde se ponen en marcha los mecanismos que conducen a una auténtica participación de bienes entre todos los seres humanos. Para ello es necesario un esfuerzo de paz (respeto mutuo, de desarrollo integral) que vincule a los diversos pueblos y grupos.

Eso implica un tipo de fe en la comunicación en cuanto tal, suscitando un diálogo mundial en clave económica (comunicación de bienes), social (colaboración entre los diversos grupos) e ideológica (compartiendo la palabra, las creencias), solo de esa manera y allí donde los humanos sean capaces de dialogar en esa línea podrá haber paz sobre la Tierra.

Sólo en ese contexto se puede hablar de la aportación de las utopías religiosas, entendidas en clave de libertad, de aportación humana. En este sentido, según Pikaza, *los judíos deberían renunciar a su nacionalismo sacral* para hacerse de verdad fermento mesiánico en el mundo; por su parte, *los cristianos deben renunciar a una pretensión de superioridad y a su vinculación con el poder colonial*, superando esos esquemas de dominio y poder que se ha vinculado a las iglesias de occidente; y por último, *los musulmanes deben renunciar a un mesianismo intrahistórico* vinculado a la expansión impositiva del Islam, debiendo el modelo venerable de Mahoma tomando la Meca por la fuerza en favor del Islam originario con su llamada a la fe y a la unión de la comunidad desde los más pobres de la Meca.

En el fondo del Islam actual sigue habiendo un tipo de presión violenta, al no haber verdadera separación entre el plano religioso y social (y político). Sólo cuando el Islam renuncie a un tipo de triunfo político podrá ser influyente de verdad en un plano social.

Según Pikaza, es necesario suscitar una ideología o utopía creadora de la reconciliación universal, evocando un cristianismo que no quiere triunfar como cristiandad sino que busca la fraternidad universal a través de esquemas de donación gratuita y creadora y de comunicación total. En esa línea es *necesario recuperar el ideal judío de una pacificación abierta* sin que se absolutice ningún grupo, *el ideal islámico de sumisión a Dios y de pacificación universal* pero sin imposición social y el ideal cristiano centrado en la afirmación de que la palabra se ha hecho carne.

El modelo de unidad religiosa, según Pikaza, no se sitúa en la línea de un sistema unificado desde arriba, ni en el predominio de una jerarquía unitaria sobre un conjunto de hombres sino en la comunión y armonía de la variedad como las partes de organismo vivo.

No se trata de que las religiones renuncien a su identidad sino que busquen lo universal a través de esa misma identidad. En este sentido, Pikaza, esboza algunas notas teóricas sobre la diversidad de las religiones que podrán servir de punto de partida para la reflexión y el diálogo.

En primer lugar, *el principio de Realidad*. Las religiones se han vuelto lugar de intolerancia y lucha allí donde algunos han pretendido que su visión y perspectiva es la única, queriendo imponerla además a los otros pero esas mismas religiones pueden y deben volverse espacios o laboratorios de diálogo admirado.

Las religiones, según Pikaza, son como caminos de exploración de la Realidad que sobrepasa su propia comprensión pero los hombres y los pueblos, que son de alguna forma ciegos religiosos, pueden dialogar contándose unos a otros lo que han descubierto, tocado y entrevisto cada uno iniciando un diálogo inter-religioso. De esa forma descubren lo que son, en un camino por el que pueden transitar y transitan todos conformándose las religiones como universales desde la perspectiva dialogal.

En segundo lugar, *el Principio de Revelación*. Hay muchas religiones porque la Realidad es múltiple como la luz y variada como las palabras. La luz parece única y blanca (incolora) pero está llena de colores y se difracta en un arco iris donde cada uno es bello no sólo en sí mismo sino y sobre todo en la medida en que se sitúa al lado de los otros.

La belleza de la Realidad y de las religiones sólo puede desplegarse en forma de armonía. En esa línea las diversas religiones serían una expresión de esa riqueza de colores que brotan de la única Luz que es Dios, de esa forma se podría decir que la Realidad es desconocida haciéndose cognoscible en sus múltiples matices, de múltiples maneras y así las religiones no son Dios sino revelaciones y experiencias humanas de un Dios que siempre (por principio) desborda.

En este sentido se considera necesario el proceso de profundización religiosa y el diálogo entre los creyentes, debiéndose recordar que las religiones no son fines sino medios, que no contienen la Realidad de Dios sino que son caminos a través de los cuales se expresa y expande su experiencia, en formas distintas y convergentes. El diálogo pertenece a la misma entraña de las diversas experiencias religiosas que se basa en la profundización y complementación.

En tercer lugar, *el Principio de inspiración*. Hay muchas religiones, pero una Religión, que es diálogo de amor. El pensamiento platónico, dominante en Europa, ha interpretado la unidad y la religión como jerarquía, como expresión de la superioridad sagrada de unos sobre otros. En esa línea se ha situado generalmente una visión imperial de la realidad, en la que Dios aparece como Señor que domina, mientras que en la modernidad se ha tendido a imponer la imagen del mercado, según la cual la diversidad de religiones se entiende en la línea en el que triunfan los que más tienen y pueden.

En contra de esas tendencias, se considera que el cristianismo y otras grandes religiones no se pueden interpretar desde una perspectiva jerárquica ni a modo de imperio o contrato, sino en forma de comunión de amor.

La globalización del imperio marca el triunfo militar de unos sobre otros, que así quedan sometidos, expresándose la verdad del imperio por la fuerza, y conduciéndola, por un lado, a la uniformidad y por otro al sometimiento. Allí, donde se vuelven aliadas del imperio las religiones pierden su identidad quedando a merced de una forma de política que acaba siendo siempre destructora.

El imperialismo religioso es siempre falso, pues toda religión que se impone deja de ser religiosa y no puede presentarse como signo de aquella Verdad que nos funda e impulsa en un camino de creatividad múltiple.

La globalización del mercado se expresa a través de una serie de transacciones económicas que parecen libres pero que se encuentran dominadas por aquellos que tienen mercancías y medios para comprarlas y venderlas.

Este esquema de mercado unido al capitalismo, aun teniendo sus valores, está llevando al sometimiento y esclavitud de gran parte de la población mundial. Allí donde el mercado se vuelve dominante se destruye el ser humano, se niega la religión.

La unidad de las religiones se sitúa en el campo del mundo de la vida y se expresa en forma de don compartido abriendo a los hombres unos espacios y caminos de gratuidad hacia un tipo de unidad de comunión en la diversidad, una unidad que se expresa en el descubrimiento y búsqueda compartida del misterio y en el diálogo mutuo a partir de ese mismo misterio.

La unidad entre las religiones sólo puede entenderse y realizarse abriendo espacios de diálogo para todos los hombres sin que una religión se imponga sobre las restantes.

Según Pikaza, la diversidad de religiones como experiencia de humanidad que se expresa y se realiza en el amor mutuo, son expresiones verdaderas del único Dios o del gran misterio de la Vida humana.

La transformación del Estado (de los estados) y de la Economía mundial (con el ejército) ha de venir, pero vendrá después, superando el plano del sistema, sin apelar a los medios del poder económico o político. Los grandes problemas de un nivel sólo se resuelven situándose en un nivel más alto.

Para que la economía y la política puedan ofrecer su aportación al despliegue de la vida humana, en línea universal, deben superar el plano de la globalización del sistema (en línea de poder) para situarse en un plano de comunión personal, en gratuidad, es decir, que para que el sistema sea humano al servicio del hombre tiene que superar el nivel del sistema, que es un nivel de poder, para expresarse y actuar desde el nivel más alto del mundo de la vida.

Se trata de lograr un tipo de globalización que no se funda en el sistema sino más bien en el mundo de la vida y que sólo desde allí pueda influir y expresarse en el sistema.

Según Pikaza<sup>933</sup>, la vida verdadera no avanza en una línea de ley y posesión, de lucha mutua y de toma de poder sino de gratuidad y comunicación universal.

Kant había propuesto una paz de fabricantes y comerciantes de gente que utiliza los medios económicos para relacionarse y enriquecerse y su propuesta condujo a un mercado de ricos, de burgueses propietarios.

El mundo actual busca la globalización desde la riqueza, es decir, desde la propiedad de unos bienes, convertidos en principio de posesión. A pesar de que los bienes siguen siendo importantes éstos no pueden ser más que mediadores de comunicación universal en la medida en que se convierten en don regalado y compartido.

Kant había expuesto un ideal de paz perpetua fundada en los intercambios de mercado aunque, según Pikaza, esa propuesta resulta insuficiente pues no tiene en cuenta los diversos aspectos y niveles del sistema y del mundo de la vida y porque cree que los intercambios primordiales son de tipo económico (de pago) y no de tipo humano, gratuito.

---

<sup>933</sup> *Ibidem*, p. 207.



Kant insistía en la importancia de una federación política de estados, queriendo fundar así una paz universal del mercado, mientras que desde el mundo de la vida lo más importante es el intercambio y contacto directo entre los hombres. En ese contexto se habla de globalización religiosa como paz universal que se expresa como apertura universal y comunicación concreta entre los hombres y los pueblos.

Desde la perspectiva religiosa no se puede empezar cambiando las grandes relaciones sociales y políticas sino que debe iniciarse situándose en un nivel de relaciones concretas e inmediatas en el plano social y religioso, económico y afectivo para superar la violencia del conjunto social. En este sentido, Pikaza identifica seis etapas sobre las que se podría construir un camino de paz, la primera, denominada *paz genética*, superar el modelo sacrificial fundado en el supuesto de la escasez de bienes y en la ley del intercambio legal.

La segunda etapa, *paz religiosa*, comunión de iglesias y religiones. Las religiones antiguas se fundaban en el carácter universal y abierto de la naturaleza pero mantenían en el fondo un esquema sacrificial; los bienes del mundo son escasos, de manera que resulta necesaria la violencia y la victoria de unos sobre otros.

En esa línea, la globalización tenía que ser impositivo, de tal forma que implica el triunfo de unos sobre otros, aunque después, desde el tiempo eje se han extendido las grandes religiones y culturas, desde China y la India hasta occidente poniendo de relieve otros valores que no se pueden imponer sino compartir superando de esa forma el modelo sacrificial.

Estas culturas de fondo religioso han permitido una mayor comunicación entre los pueblos pero han corrido el riesgo del gigantismo, ahogando a los grupos pequeños, a las etnias y naciones que no han podido mantener su identidad a lo largo de los cambios.

De esa forma se ha podido identificar culturas con religiones y se ha vinculado a las religiones con bloques de poder, de manera que el mismo cristianismo ha terminado apareciendo como una cultura político-social de tipo impositivo relacionada actualmente con el imperio norteamericano o el capitalismo mundial.

Esas culturas o religiones pueden ser y son caminos de universalidad, de manera que, a partir de su propia opción particular en una perspectiva en la que debe superarse el esquema sacrificial para así pasar a un modelo de don en el que se potencia la abundancia de todos desde el don de cada uno.

Las religiones podrán sobrevivir y cumplir una tarea en la medida en que abran para los hombres y mujeres del siglo XXI unos espacios de creatividad y de

esperanza compartida en los que puedan integrarse todos los que así lo quieran.

La tercera etapa, *paz política*, mediación de estados, clases sociales y partidos.

La cuarta etapa, *paz económica, paz ecológica*. La paz cristiana está abierta a la comunicación humana y al encuentro con el mundo.

La quinta etapa, *paz desmilitarizada, paz sin coacciones*. La humanidad ha triunfado a través de la violencia y lucha. El ejército, instrumento necesario de esa lucha, se ha tomado desde antiguo como expresión privilegiada de la identidad de un grupo social.

La sexta etapa, una *paz para el gozo y el juego, el arte y la contemplación*. La paz no puede ser ausencia de guerra sino espacio y tiempo para el despliegue de la vida en unas dimensiones distintas que no sean la de tener e imponerse unos sobre los otros sino las del dar y compartir, las de celebrar y gozar.

Esta tiene que ser, según Pikaza<sup>934</sup>, una paz para el gozo intenso y para la diversión, para el despliegue afectivo y religioso vinculado al gozo religioso entendido como un desbordamiento espiritual, es decir, como pura y plena comunicación de amor, con todos los seres, con el Dios de la vida que está en el fondo de todos ellos.

Es la paz del deseo de vivir, de la vida desbordante que podrá superar todas sus dificultades porque es divina. En este sentido se puede hablar de una globalización del mundo de la vida, es decir, de una plenitud y pacificación ya lograda.

Según, Raimon Panikkar la paz es la participación en la armonía del ritmo del ser. La paz no significa ausencia de fuerza o de polaridad, la paz no violenta el ritmo de la realidad, pero la no-violencia no es una simple actitud pasiva de permisividad sino que significa la no violación de la personalidad, la veneración de la dignidad profunda de cada ser, y no la falta de resistencia o la carencia de fuerza o incluso de poder.

La paz no lleva consigo la homogeneización de todas las cosas, significa la participación en el ritmo constitutivo de la realidad y la contribución armónica a este mismo ritmo. La paz, como el Ser, no es estática ni dinámica, ni siquiera se puede decir que el Ser esté en movimiento dialéctico entre estos dos estados y se ajuste a ellos con convulsiones esquizofrénicas más o menos disimuladas.

El Ser es rítmico, es ritmo, y el ritmo es la integración no-dualista del movimiento y del sosiego, del esfuerzo por alcanzar la meta y la posibilidad de

---

<sup>934</sup> *Ibidem*, p. 224.

gozar ya de ella. La paz no significa mantener un status quo cuando éste ha demostrado ser injusto. No es la guerra contra el estatus quo sino, por otros medios, la emancipación de ese status quo y su transformación en un fluxus quo hacia una armonía cósmica siempre nueva.

Raimon Panikkar afirma que es difícil vivir sin paz exterior pero imposible vivir sin paz interior. La relación es no-dualista (adváitica). Si hay paz interior, aún quedan posibilidades de sobrevivir; sin paz interior, no, sin ésta, la persona se desintegra.

La paz es algo más que la ausencia de conflicto armado, si no hay paz interior no puede haber paz exterior, pues la ausencia de paz interior alimenta guerras frías de todo tipo y da lugar a competiciones que acaban en derrotas.

Es imposible gozar de verdadera paz interior cuando el entorno humano y ecológico sufre violencias e injusticias. Sin paz exterior, la simple paz interior no es más que una quimera o un estado exclusivamente psicológico de aislamiento del resto de la realidad; aislamiento que resulta artificial y costoso. Ninguna espiritualidad auténtica defiende la evasión del mundo real, y ningún sabio verdadero se encajona en su individualidad o autosuficiencia.

Raimon Panikkar, sostiene que la paz no se deja conquistar para uno mismo ni imponer a los demás sino que ésta se recibe, a la vez que se descubre, y se crea, pues es un fruto (del Espíritu). No se puede luchar por la paz, se lucha por los propios derechos o, eventualmente, por la justicia, pero no por la paz. Luchar por la paz es una contradicción en sí misma. La paz es un don, un descubrimiento no una conquista, no es una situación ya acabada, un dato puramente objetivo sino que la paz ha de ser constantemente alimentada e incluso creada. La paz no se deja reproducir, por eso la paz es también una creación. No se puede alcanzar la paz regresando simplemente a un estado primitivo, una vez quebrantada la inocencia. La paz es siempre una nueva recreación.

En este sentido Raimon Panikkar afirma que la victoria jamás conduce a la paz, pues ésta no es el restablecimiento de un orden quebrantado sino un orden nuevo.

La paz no es lo contrario que la guerra, suprimir la guerra no proporciona automáticamente la paz, pues la paz no es el resultado de ningún proceso dialéctico. En este sentido el desarme militar requiere también el desarme cultural, el cual no es una simple expresión demagógica sino que debe ser un requisito de la paz y, por supuesto, de cualquier desarme duradero en la situación actual.

El desarme cultural no significa la vuelta al primitivismo, conlleva una crítica de la cultura, no sólo a la luz de todos los fallos de la cultura occidental sino también en la perspectiva de un planteamiento intercultural auténtico.

Ninguna cultura, religión o tradición puede aisladamente resolver los problemas del mundo, pues ninguna religión es hoy autosuficiente y, por tanto no puede proporcionar respuestas universales. Aún se está sufriendo las secuelas del colonialismo cuya esencia es la creencia en el monomorfismo de la cultura.

Según Raimon Panikkar, la paz pertenece esencialmente al orden del *mythos* y no al del *logos*. No existe un concepto único de paz, la paz es polisémica, tiene muchos sentidos, es también pluralista, tiene muchas interpretaciones doctrinalmente incompatibles. La paz no es una ideología, paz no es sinónimo de pacifismo. Un mito es algo en lo que de tal manera se cree y se da por supuesto pero no es incomprensible o irracional sino que es aquello que hace que la comprensión sea comprensible, que la razón sea razonable, es decir, convincente.

La paz no es un simple concepto sino el mito más sobresaliente de la actualidad. Un mito está más allá de toda definición, no se presta a ninguna fundamentación ulterior. No se puede separar el *mythos* del *logos* pero tampoco puede identificarse con él, de ahí que la imposición de este concepto de paz no pueda traer la paz.

En este sentido Raimon Panikkar sostiene que la religión es un camino hacia la paz. Una concepción tradicional de la religión consistía en considerarla como camino de salvación, por lo que las personas luchaban, hoy, por el contrario se asiste a una transformación de la noción misma de religión, pudiendo decirse que las religiones son los diferentes caminos por los que acercarse y alcanzar esa paz que se está convirtiendo, probablemente, en uno de los pocos símbolos verdaderamente universales.

*Summa nostrae religionis pax est et unanimitas* (la cultura de nuestra religión es la paz y la concordia), escribía Erasmo en una carta de 1522. En el pasado, las religiones solían ser un factor de paz interior para sus seguidores y de guerras exteriores para los demás. Cada religión entiende la paz como un símbolo lo suficientemente polisémico y pluralista como para poder hacer uso de él pero éste es un paso apreciable, ya que hace recaer la importancia de los encuentros religiosos no ya en aspectos doctrinales sino en una actitud más existencial, lo cual permite una cooperación fructífera entre las religiones.

Según Raimon Panikkar, sólo el perdón, la reconciliación y el diálogo continuo conducen a la paz y rompen la ley del Karma. Creer que el simple restablecimiento del orden quebrantado enderezará la situación es un modo de pensar crudamente mecanicista e inmaduro, pues como se ha mencionado anteriormente la paz no es la restauración de una situación, de un *status quo*

quebrantado, pues la historia humana es dinámica y el status anterior es una imposibilidad.

El único camino hacia la paz es un camino hacia adelante y no hacia atrás para lo que hace falta a veces deshacer el camino andado sin volver atrás y, en esto según Panikkar consiste el perdón.

El problema de la paz no se soluciona con sólo tener una buena administración, porque afecta a los fundamentos últimos de la cultura humana y, en definitiva, de la misma realidad.

El mismo Aristóteles, afirma que la paz es el fin mismo de la polis (Polit. II). La paz, en efecto, está ligada al orden cósmico, y la paz humana es nuestra participación en él. Vivir en paz no es vivir en ausencia de guerra o conflicto es el fin de la vida misma, por lo que la paz no es un medio sino que se constituye en un fin en sí mismo.

La gran alienación religiosa consiste en creer que la verdadera vida es la vida futura y buscar la inmortalidad en el futuro. Panikkar sostiene que la paz sea un fin significa también que uno no se puede resignar a colocarla al fin de la vida, en la muerte, o en el más allá, por lo que el hecho de buscar a través de la religión una paz escatológica perfecta no implica que se deba aguardar hasta llegar a esa situación para gozar de una paz que acaso aunque no perfecta, es verdadera.

Para Raimon Panikkar, la guerra es un problema religioso aunque la conciencia religiosa pueda declararse en contra de la guerra.

La paz política tenía, en cambio, poco en común con la llamada paz religiosa, en general, las religiones establecidas están de acuerdo con el statu quo político, concibiéndose la paz simplemente como una ausencia de guerra.

La paz religiosa se consideraba más bien una actitud interna, una tranquilidad personal, un poder moral, una condición del alma.

La pax eterna es un concepto escatológico y la pax animae, una noción ascética. Pax tiene también un carácter moral y un cierto aspecto social, puesto que significa también concordia.

La verdadera paz religiosa es la pax spiritualis, la pax temporalis, por otra parte, pertenece a un grado inferior y, a menudo, se opone a la paz verdadera. La paz política es una mera condición para la verdadera paz interna del hombre, pues aquella se percibe simplemente como el statu quo y de su mantenimiento le corresponde al ámbito de la política y no de la religión.

Para Raimon Panikkar, la paz es un asunto eminentemente religioso, cuyo camino para la paz exige la interculturalidad y transformación (metanoia) por parte de la postmodernidad<sup>935</sup>.

Mientras que la guerra política siempre ha aparecido como un fenómeno religioso, la paz política moderna no se vio vinculada a problemas especialmente religiosos hasta nuestros días pues la pax civilis se regía por distintas leyes que la pax spiritualis.

La secularidad, como un novum de nuestro tiempo, permite descubrir la dimensión religiosa de la paz política, sin caer en ninguna teocracia.

Para Raimon Panikkar considera, en su ánimo de superar el dualismo y evitar el monismo, que la pax civilis es constituyente indispensable de la pax religiosa y viceversa aunque para ello el mismo concepto de religión debe ser purificado, posiblemente transformado y, desde luego, expurgado de su carácter predominantemente institucional. Se trata de la dimensión religiosa del ser humano, que las diferentes tradiciones religiosas expresan de formas diversas.

Según Panikkar el interés de llamar religioso a este aspecto profundo de la paz aduce como argumentos primero la dimensión de ultimidad que caracteriza a la religión y que no es sólo personal sino social; y segundo, porque las religiones siguen siendo el punto de enlace para una nueva reestructuración de esta dimensión.

El hecho de que no deba confundirse la religión con una institución no significa que las instituciones no sean convenientes e incluso, a veces, necesarias a la vida humana<sup>936</sup>, pues constituyen el espacio social reglado para actuar en la sociedad e interactuar con otros ámbitos políticos y sociales.

Por tanto, la paz no sólo no es el monopolio de ninguna cultura determinada, aunque haya culturas más o menos guerreras sino que, además, el mismo concepto de paz no es unívoco y tiene distintos significados según las diversas culturas.

La expresión desarme cultural se refiere preferentemente a la cultura predominante, de carácter científico-técnico y de origen europeo. No se trata de desvitalizar las demás culturas, que sufren por lo general de un complejo de inferioridad. Por desarme cultural entiende Panikkar el abandono de las trincheras en las que se ha parapetado la cultura moderna de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables, como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, además de las organizaciones estatales.

---

<sup>935</sup> Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, p. 59, 1993.

<sup>936</sup> *Ibidem*, p. 60, 1993.



El desarme le hace a uno vulnerable y debe realizarse paulatinamente, pero es, para Raimon Panikkar, una condición para poder establecer un diálogo en igualdad de condiciones con las demás culturas de la tierra. El desarme cultural exige el abandono del evolucionismo como forma de pensamiento que va mucho más allá del llamado evolucionismo científico.

La pax civilis se ve no sólo amenazada por los sistemas autoritarios y por determinadas ideologías sino que la paz se ve amenazada por el propio sistema cuya anonimidad y la ausencia de una alternativa viable hacen la amenaza más peligrosa.

Según Raimon Panikkar, el hombre moderno se siente amenazado tanto por un contexto externo caracterizado, entre otros, por las desigualdades humanas, las injusticias o la inseguridad individual, social y política como internamente por el ethos laboral del hombre moderno (la ideología del trabajo), la sociedad que viene exigida por el complejo tecnocrático actual, no permite tener tiempo ni espacio para la paz<sup>937</sup>.

La paz se ha vuelto problemática, precisamente porque se ha hecho inestable y dudosa. La situación práctica en que se encuentra la humanidad es la que determina el problema y configura sus contornos olvidándose en la actualidad la antigua discusión sobre si la paz era algo natural o un producto cultural que tenía que ser cultivado prácticamente<sup>938</sup>.

La solución a los problemas del mundo no hay que buscarla en el seno de una sola cultura ni tampoco podrá ser encontrada monoculturalmente pero la expansión del sistema occidental a toda la superficie terrestre da un carácter de prioridad al planteamiento occidental, y tanto más cuanto que, no parece existir de hecho otra alternativa.

Por política, Panikkar entiende la totalidad de principios, símbolos, ideas, medios y acciones con los que el hombre tiende a conseguir el bien común de la polis. Este bien común se interpreta aquí como la realización de la plenitud humana dentro de la vida social<sup>939</sup>.

Por religión, Panikkar entiende la totalidad de los principios, símbolos, ideas, medios y acciones por los que el hombre cree realizar el bien supremo de la vida, el cual es interpretado aquí como la realización de la plenitud máxima dentro de la vida de toda la realidad.

---

<sup>937</sup> *Ibidem*, pp. 68-69, 1993.

<sup>938</sup> <<Der Friedenszustand unter den Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d.i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit demselben. Er muss also gestiftet werden>>: Kant 1795, p.18.

<sup>939</sup> Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, p. 75, 1993.

En una interpretación habitual, estos dos vocablos, <<religión>> y <<política>> son entendidos, el primero como el vínculo (religio, de religatio) entre el hombre y la trascendencia (religatio divina) y el segundo como vínculo de los hombres entre sí. Si el primero representaría lo vertical, el segundo representaría lo horizontal de la existencia humana. La religión constituiría así el área de lo sagrado, de lo sobrenatural, de lo eterno mientras que la política, el espacio de lo profano, de lo natural, de lo temporal.

Panikkar entiende por paz la síntesis de tres experiencias primordiales del hombre que serían libertad, justicia y armonía<sup>940</sup>.

El concepto de paz no indica, por tanto, un estado pasivo sino que designa una actividad y relación dinámica.

Panikkar, por paz política entiende el resultado de un orden que hace posible la plenitud humana en la sociedad humana, en la polis, mientras que por paz religiosa entiende el resultado de un orden que hace posible la plenitud del hombre en la totalidad de la realidad.

En estos dos últimos casos, la paz se encuentra como una condición, como un espacio necesario para el desarrollo de las posibilidades humanas. La paz no se identifica con la perfección humana sino más bien como la relación que existe entre los hombres y que hace posible la perfección, la felicidad o, para la salvación. La paz es, por tanto, la armonía cosmoteándrica.

Si se destierra el instinto religioso del hombre a la esfera de lo sobrenatural, de lo eterno, o a la vida privada del individuo, se le fuerza a regresar al ágora de la vida política y social, sin excluir la económica, de cien maneras diferentes y no siempre saludables.

Asimismo, identificar la religión con la política representa una visión monista de la realidad. En ella se apoyan toda clase de teocracias, cesaropapismos y dictaduras, ya sea de parte de la religión, ya sea de parte de la política. Por otro lado, separar política y religión representa una interpretación dualista de la realidad en la que se apoyan anarquías y pragmatismos superficiales de toda especie.

Y esto es verdad, tanto cuando se reduce la religión al sector individual y privado (salvar almas para la vida futura). La religión es algo más que una técnica para dar con un camino del cielo, y la política algo más que una técnica para utilizar medios.

La verdadera relación entre religión y política se funda en la esencia del hombre y, en último término, en la estructura misma de la realidad, es una

---

<sup>940</sup> *Ibidem*, p. 76, 1993.

relación no dualista, pues los problemas temporales son también religiosos y las consideraciones sobre el fin del hombre son también políticas.

Por tanto, lo político no puede existir separado de la religión, no hay un acto religioso que no sea también, y simultáneamente, político. Todos los grandes problemas humanos de hoy en día son de naturaleza política y, al mismo tiempo, religiosa (hambre, justicia, estilo de vida, cultura paneconómica, capitalismo, socialismo, entre otros. La paz constituye un caso típico que asevera esta afirmación.

Después de un período humano de la historia humana en que la religión lo impregnaba todo de un modo indiscriminado, vino una etapa de clarificación y diferenciación que culmina en el extremo individualismo de Occidente, tal y como se ha mencionado anteriormente como una características de la posmodernidad.

Según esta última concepción, lo religioso tiene que ver con el más allá, con lo sobrenatural, lo divino, lo trascendente, el nirvana, lo paramarthika, la eternidad y con la inescrutable interioridad, mientras que lo profano, por otra parte, está formado por esta vida, lo vyavaharika, lo natural, los aspectos humanos de la existencia, la política, lo externo, la temporalidad, estableciendo con ello una separación funcionalista de ambas esferas (religioso y profano).

Sin embargo, el lugar donde se encuentran las dos esferas es la historia, que es donde se juega el destino del hombre si bien en este escenario no reina la paz sino que más bien domina la guerra, el conflicto, *militia est hominis vita super terram*<sup>941</sup>. La *pax temporalis* es solamente *pax imperfecta*<sup>942</sup>.

Según Raimon Panikkar, la paz no es ya una simple *concordia civium*, la *pax civitatis* no es ya una simple *ordinata concordia*, ni un mero término legal o puramente intramundano que poco tiene que ver con la religión, ni una *pax temporalis apparens* o una *pax imperfecta*, sino que la paz se convierte en asunto definitivo y, por ello, directamente religioso.

La *pax in terris* es un problema que concierne al ser entero del hombre como tal, pues su destino final se juega precisamente en la *civitas hominis*. La ciudad terrena no se considera ya como una simple preparación para el cielo o como un reflejo de la ciudad de Dios, sino más bien como una arena en la que se forja el último destino del hombre. Y esto es así, tanto si se niega el más allá como si se afirma.

---

<sup>941</sup> JOB 7,1.

<sup>942</sup> Tomás de AQUINO, que escribe que la *pax imperfecta*, *quae habetur in hoc mundo*, no es la misma que la *pax perfecta*, que se encuentra en la otra vida, aunque también sea una <<vera pax>>. *Sum Theol.* I-II, q. 29, a.2, ad 4.

El destino definitivo del individuo depende de lo que éste haya llegado a ser en el reino de la tierra, por eso, la religión no es un consuelo para fracasados, como dice Raimon Panikkar, pues, este reino no es meramente temporal sino tempiterno sin que luego tenga por qué venir una eternidad posterior. En este sentido, el statu quo político es de inmediata relevancia religiosa porque tiene que ver directamente con el status hominis definitivo.

Si uno no cree en otra vida, su realización en la tierra se convierte en lo último y definitivo, esto es, en asunto religioso; si uno cree en otra vida, el gozar de ella en el cielo dependerá de lo que uno haya sido en la tierra. Si lo terrestre es un trampolín para lo celeste, la tierra adquiere también caracteres definitivos: la pax terrena que ha permitido mi perfección adquirirá una importancia también religiosa. Sin duda que no puede existir pax sin justitia, por eso, la esencia de la justicia no consiste sólo en la justitia sociales ni en la mera justificatio in vitam aeternam, sino más bien en la relación auténtica y completa del hombre con la realidad.

La esencia de la justicia consiste en la realización armoniosa entre todas las relaciones constitutivas del hombre y está formada por el conjunto total de relaciones del hombre con la realidad entera.

El hombre no puede tener una verdadera relación con Dios sino entra, al mismo tiempo, en relación armoniosa con el cosmos y, en especial, con sus semejantes. Esta justicia total, como justo orden, es ingrediente esencial de la paz.

El concepto de salvación designa, en la mayor parte de las religiones, la libertad plena del hombre y, con ello, también su salud esto es, su plenitud y felicidad que implica libertad de toda esclavitud y libertad para toda soberanía. Esta liberación humana fue desmembrándose gradualmente en tres partes, una salvación teológica, para la vida futura, una salud médica, para el complejo psicosomático, y una libertad política para la vida social<sup>943</sup>.

La paz de Dios y la paz del mundo no se pueden identificar ni separar. No hay una eternidad post-temporal ni una temporalidad pre-eterna sino que la realidad es tempiterna, es decir, la misma existencia humana no es sólo terrena sino también divina, no es sólo espiritual sino también corporal, no es sólo eterna sino también temporal. Esta es la relación no-dualista.

La verdadera paz ni es temporal ni consiste en una pura eternidad escatológica, ya que no es ni sólo espiritual e interna ni sólo política y social. No se trata de considerar la paz política como una paz religiosa como si la dimensión política fuese idéntica a la religiosa.

---

<sup>943</sup> Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, pp. 87-89, 1993.

La función de la religión no es sólo social, pues la paz humana no se consigue satisfaciendo exclusivamente las necesidades del animal racional, debiéndose superar la dicotomía entre política y religión propia de una visión dualista de la realidad. Por ello, no hay una paz que sea puramente política o puramente religiosa sino que la paz humana es política y religiosa al mismo tiempo, es decir, la paz religiosa y la paz política se entremezclan.

Sin embargo, el paso del status quo al fluxus quo, según Raimon Panikkar, ha de ser pacífico, excluyendo del mismo la violencia, aunque no parece una tarea fácil.

El paso de la paz política a la paz religiosa revela el lugar en que la tensión entre religión y política se hace más visible, pues, si una actitud política realista se dirige a conseguir la paz, una postura verdaderamente religiosa afirma la vulnerabilidad inherente a toda actitud auténtica en favor de la paz, la cual sólo dentro de una actitud religiosa verdadera al relativizar las exigencias de la política, favorece el impulso y la responsabilidad suficiente para la construcción de una paz relativamente falta de condiciones<sup>944</sup>.

Es, por ello, que como bien dice Raimon Panikkar, la paz, como el símbolo unificamente más universal, para hacerse viable y duradera requiere de un desarme cultural, un desarme de la cultura dominante que amenaza con convertirse en una monocultura.

Según Raimon Panikkar, la paz se compone de tres elementos iguales y esenciales, armonía, libertad y justicia.

La armonía, entendida como equilibrio, es difícil de percibir cuando se adapta a una escala de valores exclusivamente verticales o exclusivamente horizontales, pues ésta no quiere decir sólo coincidentia oppositorum sino también un espacio en el que hay lugar para todos, sin reduccionismos unitarios.

Paz es armonía, y sin armonía no es posible hablar de la experiencia y de la realidad de la paz. La idea central de la armonía expresa concatenación que subraya el aspecto objetivo, debe haber interrelación entre las partes de un todo para que haya armonía, y orden que subraya el aspecto subjetivo, alguien que debe ver y descubrir dicho orden.

La armonía implica totalidad, algo global, abarca objeto y sujeto, el cognoscente y lo conocido, de ahí que la armonía pertenezca a la estructura última del universo. En este sentido, la paz no puede ser impuesta, ni tampoco debe ser identificada con un determinado concepto de paz sino que ésta debe fundarse en la misma naturaleza de las cosas, en la armonía real del universo. Por eso, la paz no puede ser antinatural ni violenta sino que parece exigir un

---

<sup>944</sup> *Ibidem*, pp. 108-109, 1993.

constante fluir entre el uno y el otro, sin volver nunca atrás por el mismo camino.

Como parte de la paz, Raimon Panikkar sostiene que sin libertad no hay paz, pues la libertad del hombre es anterior y más profunda que la capacidad de elección. Libertad significa falta de determinación del exterior, de dependencia, de influencias ajenas, de modo que el ser pueda manifestarse, desarrollarse, ser según lo que es, sin coacciones desde fuera ni adoctrinamientos desde dentro, es decir, la libertad consiste en hacer, pensar, actuar con arreglo a lo que se es. Es, por ello, que sin libertad no puede construirse una paz verdadera y duradera, ya que la paz auténtica únicamente puede alcanzarse en un régimen de libertad.

Si la armonía, primer ingrediente de la paz, contribuye a resolver el así llamado conflicto de libertades, toda libertad supone la autodeterminación dentro de un orden aceptado, reconocido o dado, pues el sujeto último de la libertad no es el individuo sino el Ser, la Realidad en su totalidad.

Por tanto, una cultura de la paz tiene que ser una cultura de la libertad, ahora bien, en el mundo científico-técnico, regido por las leyes cuantitativas, la libertad profunda del individuo se ve constantemente coartada.

La justicia no sólo denota el concepto romano de iustitia basado en el mantenimiento del orden adecuado y del lugar natural de las cosas sino que incluye también el concepto de dharma, entendido como aquello que mantiene la cohesión del universo. Por eso la justicia se encuentra en contradicción directa con la violencia.

Una paz injusta no sólo es frágil y fugaz sino que no es propiamente paz. La justicia es fundamentalmente relación y se refiere a las relaciones con los demás.

La paz no es algo intimista que tenga sólo una dimensión interior sino que la paz interna requiere y exige la paz externa, constituyéndose como el mayor problema referente a la paz en su relación con la justicia las situaciones de injusticia y, sobre todo, de injusticia institucionalizada.

Según Raimon Panikkar, ningún elemento de la paz (armonía, libertad y justicia) tiene el predominio sobre los otros, ninguno es manipulable a costa de los otros por eso la circularidad e interdependencia es constitutiva de la paz y los tres campos están delimitados por un círculo cuyo significado es que la paz es limitada por su superficie e ilimitada por su circunferencia.

La paz no es infinita, como tampoco lo es el círculo, que representa la concreta condición humana y su particular situación. No hay una paz infinita, la paz es algo tangible, concreto, limitado y posible de gozar; no es una utopía. La paz es a escala humana aunque siempre puede crecer del mismo modo que también



puede agrandarse el círculo con tal de que se guarde una equidistancia con el centro, un equilibrio entre sus tres campos, de forma que permanezcan iguales.

El círculo viene limitado por su propia circunferencia y ésta es indefinida en sí misma, no tiene inicio ni fin; cualquier punto puede ser su comienzo, y en cualquier punto se puede postular que termine, pero lo que constituye la circunferencia es su centro.

El hecho de que los tres espacios deban ser iguales significa equilibrio que debe reinar entre la armonía, la libertad y la justicia para que haya paz. Cualquier desequilibrio la altera, este equilibrio es la misma paz.<sup>945</sup>

Para que los tres espacios puedan ser iguales dentro del círculo, éstos tienen que estar centrados en el mismo centro de la circunferencia que forma la cruz de la paz cuyo centro es el lugar del amor.

El amor centra los tres ingredientes de la paz y es el criterio para su equilibrio. No se trata, evidentemente, de un amor puro sentimiento o pura voluntad sino a aquella fuerza primordial, al <<naturalis motus ómnium rerum>><sup>946</sup> que lo mueve todo y que Dante resumió: <<l’amor che muove il sole e l’altre stelle>><sup>947</sup>.

La paz parece tener una intrínseca inestabilidad que en su complejidad no es ni natural ni sobrenatural. No es natural porque cada uno de los elementos que forman la paz parece tender a invadir el terreno del otro; países que se preocupan desmesuradamente por la justicia restringen la libertad y viceversa, donde la libertad es sacrosanta, sufre a menudo la justicia y con demasiada armonía invaden los vecinos. La paz tampoco es sobrenatural porque entonces habría que recomenzar todo de nuevo, se podría decir que la paz es metanatural.

La paz no es un simple estado de ánimo sino que es más bien un estado de ser, un estado del Ser, aquel estado del Ser que corresponde al ente en cuestión, es decir, la paz es un bienestar en el Ser. Cuando un ser está en su lugar, está en paz, la paz emerge cuando un ente cumple con su deber. El deber-ser de cada ente es el estar del ente allí donde le corresponde.

Una comunidad tiene paz cuando está integrada en un orden interno y externo que permite la realización ontológica de todos sus componentes, pero la paz es el mismo criterio.

La paz es relación, no es un estado estático que se encuentra constantemente in fieri, tampoco no es ni puramente subjetiva ni exclusivamente objetiva, es relacional, que nunca es perfecta, es decir, que nunca está acabada.

---

<sup>945</sup> *Ibidem*, pp. 134-135, 1993.

<sup>946</sup> Escoto ERIÜGENA, *De divisione naturae* I, 74, pp. 122, 519.

<sup>947</sup> *Paradiso* XXXII, 145.

La paz no permite definiciones precisas debido a su carácter de ultimidad, tampoco tiene una relación biunívoca con el resto, ni tampoco es un bloque monolítico, es polifacética e incluso pluralista. Tiene facetas grados, matices, no permite ser cuantificada, pues esas mismas facetas no son homogéneas. La paz es, según Raimón Panikkar, aquella relación que nos une equitativamente y con libertad a un todo armónico<sup>948</sup>.

## **2. Libertad religiosa como instrumento de paz**

El vaciamiento de las creencias religiosas del contenido ideológico del Estado se va a producir a través del laicismo y del ateísmo científico.

El laicismo excluye del sustrato ideológico del Estado cualquier referencia religiosa y, por expansión, cualquier manifestación religiosa de la vida pública, reduciendo el ámbito de las creencias religiosas a la autonomía individual, a la libre conciencia de los individuos.

El ateísmo científico, no sólo elimina las creencias religiosas de la ideología del Estado, sino que asume, en sustitución de aquélla, una actitud antirreligiosa, una concepción ateísta beligerante que, en la experiencia histórica concreta, se ha traducido, frecuentemente, en la prohibición de la libertad religiosa, y en la persecución de personas e instituciones portadoras de creencias religiosas.

Estas actitudes, laicismo y ateísmo científico, no pueden considerarse como manifestaciones de la neutralidad ideológica del Estado en esta materia. Lejos de una actitud neutral han asumido y potenciado una determinada ideología, unas creencias no religiosas, han actuado parcialmente en un intento de eliminar o suprimir las creencias religiosas presentes en la sociedad. Esta postura es claramente contraria al derecho de libertad religiosa, por lo que la exigencia de estas ideologías ha supuesto, en gran medida, la limitación y, en ocasiones la supresión, del contenido propio del derecho de libertad religiosa.

La superación de estas opciones ideológicas se ha producido con la adopción de la libertad como contenido ideológico del Estado y su proyección, a nivel individual, a través del reconocimiento y protección de la libertad de creencias religiosas o no religiosas, de actitudes teístas o ateístas, en definitiva del reconocimiento y consiguiente protección jurídica de la libre elección individual de su propia cosmovisión, independientemente de que su origen sea religioso, filosófico, ideológico, ético, humanitario o de cualquier otra naturaleza.

Este reconocimiento a nivel individual y, la adopción, por parte del Estado, de la libertad como un valor superior que informa el ordenamiento jurídico no supone

---

<sup>948</sup> Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, 1993, p. 138.

un vaciamiento ideológico del Estado. Al contrario, la Constitución, como fórmula política, contiene “una expresión ideológica, fundada en valores, normativa e institucionalmente organizada, que descansa en una estructura socioeconómica”.

La Constitución se inspira, por tanto, en una ideología y se funda en unos valores, es decir, tiene una dimensión ideológica y una dimensión axiológica.

Esta doble dimensión constitucional no impide la neutralidad estatal respecto a opciones ideológicas o axiológicas individuales o partidarias, es decir, no obstaculiza la libertad ideológica de los individuos de los grupos, favoreciendo, por tanto, la existencia de un legítimo pluralismo social.

Pero, por otra parte, constituye un límite a la propia libertad ideológica y religiosa, en cuanto esas creencias puedan entrar abiertamente en contradicción con los contenidos ideológicos y axiológicos constitucionales, garantizados por la cláusula del orden público protegido por la ley y, en concreto, por la salvaguarda de la seguridad pública, la salud pública y la moralidad pública.

La polaridad individuo-comunidad se traduce, así, en el reconocimiento del derecho a elegir individualmente su propia opción ideológica o religiosa, es decir, su propia cosmovisión.

Por otra parte, la comunidad política, representada por el Estado, es portadora de una ideología y de una axiología, que pueden actuar como límite de las libertades individuales y colectivas, dando lugar a supuestos evidentes de colisión entre individuo y comunidad política.

El artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos adoptado por las Naciones Unidas en 1948, claramente establece que es el derecho de toda persona ejercer libremente su religión sin ninguna clase de restricción. Este derecho ha sido de hecho establecido en la mayoría de los sistemas jurídicos nacionales y existe al menos formalmente en la mayoría de los países del mundo aunque su práctica legal difiere con frecuencia unos de otros.

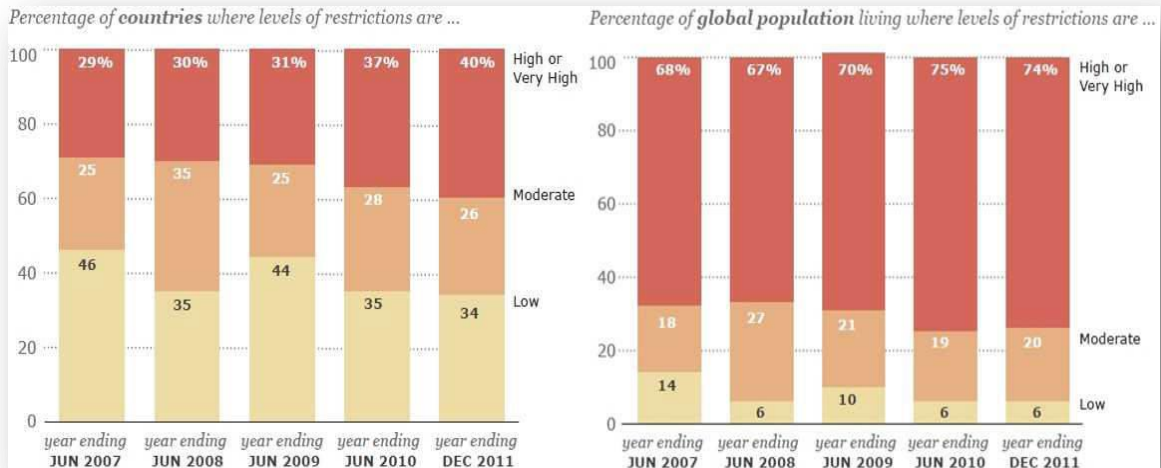
Cada vez son más las personas que viven con fuertes restricciones a su libertad religiosa y a menudo contradice el marco legal. Las prácticas políticas y los valores sociales prevalecen sobre la libertad religiosa.

En la siguiente figura<sup>949</sup> se muestra el incremento que se está experimentando en las restricciones sobre la libertad religiosa en casi todo el mundo.

---

<sup>949</sup> Fuente: *Pew Forum 2013*.

Lundquist señala que difieren ampliamente las creencias y tradiciones religiosas respecto al acuerdo común y a la forma en que deberían ser sostenidos.



Desde esta perspectiva considera interesante la forma en que el antecedente religioso puede llegar a afectar a los gobiernos de los países en términos de decisiones políticas y legislativas. Para ello considera interesante analizar el porcentaje de la población mundial que es religiosa para clarificar el papel de la religión en la sociedad de hoy.

En la figura 2 se muestra el cambio dramático experimentado en los últimos cien años destacando que en 1910 casi el mundo entero era religioso pero que en 2010 este porcentaje se había reducido sustancialmente en la mayor parte del mundo<sup>950</sup>.



A pesar de esta reducción la religión es aún muy importante para una comunidad, representando una fuente de identidad muy importante para muchos individuos en el mundo, especialmente cuando viven en una sociedad

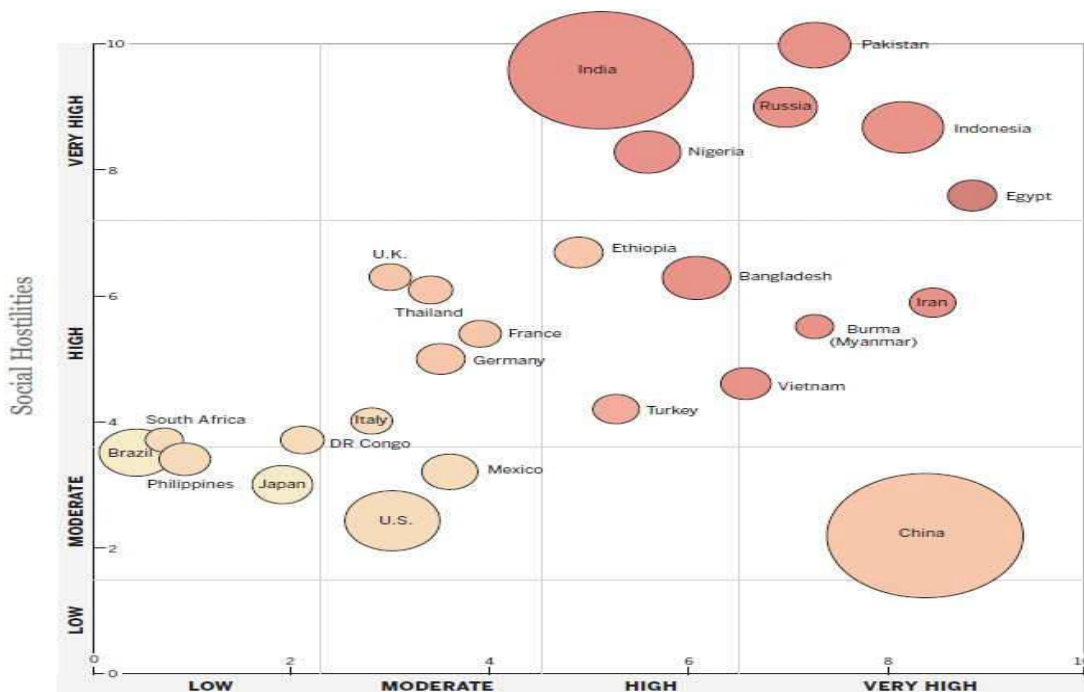
<sup>950</sup> Fuente: *Johnson and Ross*, 2010.

pluralista en donde un sistema religioso puede fortalecerse cuando un sentido de identidad religioso es compartido por un cierto número de fieles aunque también tiene efectos sociales.

Los aspectos fundamentales de cada religión afecta de varias formas a la vida cultural. Según Stump señala que las variaciones culturales dentro de una comunidad de creyentes puede llevar al conflicto incrementándose esta conflictividad en la medida en que la diversidad religiosa dentro de una comunidad era mayor. En este sentido, Stump concluye que, desde un punto de vista histórico y cultural, un único sistema religioso provocaría menos conflictos dentro de una comunidad que varios sistemas religiosos.

Un buen ejemplo es la India que en 2012 su población era de 1259 millones, había cinco fes principales, esencialmente el hinduismo (que incluye Sikhs, Jainismo y el Budismo), el Islam, el Cristianismo, Zoroastrismo y el Judaísmo, además de varias sectas y subsectas que viven y coexisten de una forma pacífica. Esta diversidad religiosa está arraigada en la historia del país disponiendo el derecho de cada religión de ejercer su fe libremente.

El estado Indio expresamente prohíbe discriminar a cualquier ciudadano por razones de religión, raza, sexo, lugar de nacimiento. Sin embargo, en contraste a esta observación, hubo y aún hay violentos conflictos entre varios grupos religiosos. La figura 3<sup>951</sup> muestra la India como uno de los países del mundo con mayores hostilidades sociales entre diferentes grupos religiosos.



Sin embargo, la India es un ejemplo bastante positivo respecto a la libertad religiosa, si bien el gobierno al menos parece contener una nueva ola de leyes

<sup>951</sup> Fuente: *Pew Forum*, 2013.

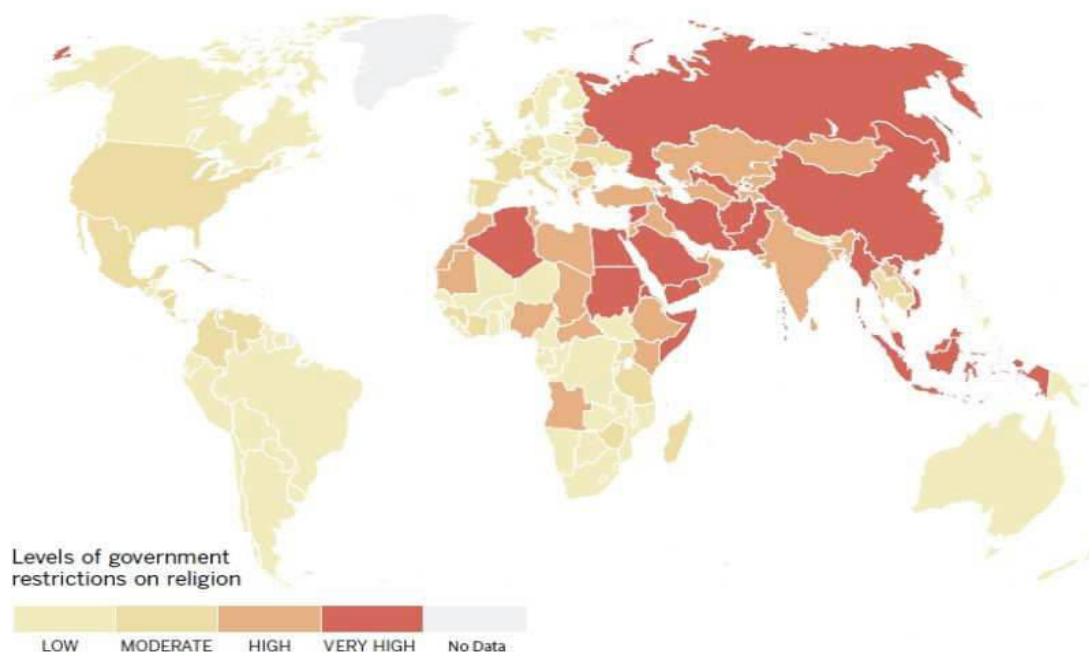
que dificultan la conversión lo que viene a favorecer las religiones que tradicionalmente han dominado en detrimento de aquellos individuos que desean cambiar de religión.

El mundo en general, no sólo la India, se está convirtiendo cada vez más plural por lo que tarde o temprano las personas en general serán forzadas a vivir en sociedades más o menos plurales.

En este sentido y a modo global, ninguna religión tomará una posición de mayoría, antiguamente se decía que la etnicidad y la religión se encontraban a menudo vinculados, pero hoy en día esta correlación se está haciendo cada vez menos relevante, pues muchas de las religiones minoritarias en el mundo no están basadas en lo étnico.

Se puede decir que la verdadera libertad religiosa es difícil de implementar en la vida social y política, considerando que a lo largo de la historia del mundo nunca ha habido una genuina libertad religiosa.

En la figura 4<sup>952</sup> se observa que el 40 % de los países del mundo tienen altos o incluso muy altos niveles de restricciones sobre la religión. Además se puede observar que la mayoría de los países del mundo donde las restricciones de la libertad religiosa son altas o muy altas son predominantemente países de mayoría musulmana, mientras que los países cristianos son en término medio mucho más liberales.



---

<sup>952</sup> Fuente: *Pew Forum*, 2013.



En el siguiente capítulo se expondrá dentro de la instrumentalización religiosa la base de los conflictos religiosos surgidos durante la segunda mitad del siglo XX.

Juan Pablo II sostenía<sup>953</sup> que la libertad religiosa se transforma en la base de las demás libertades. La libertad de conciencia y de religión es un derecho primario e inalienable de la persona, más aún, en la medida en la que ella alcanza la esfera más íntima del espíritu, se puede decir que sostiene la razón de ser, íntimamente anclada en cada persona, de las restantes libertades.

En esta misma línea, más tarde, Juan Pablo II señala<sup>954</sup> que la libertad religiosa, no es simplemente uno más entre los derechos humanos sino que es el más fundamental, porque la dignidad de cada una de las personas tiene su fuente primera en la relación esencial con Dios y constituye una piedra angular del edificio de los derechos humanos y la expresión más profunda de la libertad de conciencia. En este sentido afirma que uno de los aspectos más significativos que caracterizan al mundo actual es el papel de la religión en el despertar de los pueblos y en la búsqueda de la libertad, considerando que en muchos casos ha sido la fe religiosa la que ha mantenido intacta e incluso reforzado la identidad de pueblos enteros.

Además Juan Pablo II sostenía que en aquellas naciones donde la religión ha sido obstaculizada o, incluso, perseguida con el propósito de relegarla entre los fenómenos superados del pasado, esta misma fe se ha manifestado nuevamente como potente fuerza liberadora.

La libertad religiosa constituye un factor importante para reforzar la cohesión moral de un pueblo y contribuye de modo determinante a la formación de ciudadanos auténticamente libres, pues al consentir la búsqueda y la adhesión a la verdad sobre el hombre y el mundo favorece en cada hombre una mayor conciencia de la propia dignidad y una aceptación más motivada de sus responsabilidades.

Por tanto, según Juan Pablo II, la libertad de conciencia, rectamente entendida, por su misma naturaleza está siempre ordenada a la verdad, conduciendo ella no a la intolerancia sino a la tolerancia y a la reconciliación. Esta tolerancia no es una virtud pasiva, pues tiene sus raíces en un amor operante y tiende a transformarse y convertirse en un esfuerzo positivo para asegurar la libertad y la paz a todos.

---

<sup>953</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 1981*.

<sup>954</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 1991*.

Del mismo modo, Benedicto XVI<sup>955</sup> declaró que la afirmación del derecho a la libertad religiosa pone de manifiesto la relación del ser humano con un Principio trascendente, que lo sustrae a la arbitrariedad del hombre mismo.

Del mismo modo, Benedicto XVI afirma<sup>956</sup> que el derecho a la libertad religiosa se funda en la misma dignidad de la persona humana, cuya naturaleza trascendente no se puede ignorar o descuidar, pues toda persona es titular de derecho sagrado a una vida íntegra, también desde el punto de vista espiritual. En este sentido, si no se reconoce su propio ser espiritual, sin la apertura a la trascendencia, la persona humana se repliega sobre sí misma, no logra encontrar respuestas a los interrogantes de su corazón en el sentido de la vida ni conquistar valores y principios éticos duraderos ni tampoco consigue siquiera experimentar una auténtica libertad y desarrollar una sociedad justa.

Benedicto XVI sostiene que la libertad religiosa está en el origen de la libertad moral y la apertura a la verdad y al bien, la apertura a Dios, enraizada en la naturaleza humana, confiere a cada hombre plena dignidad y es garantía del respeto pleno y recíproco entre las personas. Por tanto, la libertad religiosa se ha de entender no sólo como ausencia de coacción sino antes aún como capacidad de ordenar las propias opciones según la verdad.

Una libertad enemiga e indiferente con respecto a Dios termina por negarse a sí misma y no garantiza el pleno respeto del otro. La ilusión de encontrar en el relativismo moral la clave para una pacífica convivencia, es en realidad el origen de la división y negación de la dignidad de los seres humanos.

Cuando se reconoce la libertad religiosa, afirma Benedicto XVI, la dignidad de la persona humana se respeta en su raíz, y se refuerzan el ethos y las instituciones de los pueblos. Y , viceversa, cuando se niega la libertad religiosa se ofende la dignidad humana, a la vez que se amenaza la justicia y la paz, que se fundan en el recto orden social construido a la luz de la Suma Verdad y Sumo Bien.

Además Benedicto XVI considera que la libertad religiosa significa también una conquista de progreso político y jurídico, un bien esencial, por el que toda persona ha de poder ejercer libremente el derecho a profesar y manifestar, individualmente o comunitariamente, la propia religión o fe, tanto en lo público como en lo privado, no constituyendo un patrimonio exclusivo de los creyentes sino de toda la familia de los pueblos de la tierra, un instrumento imprescindible de un Estado de derecho, y un indicador para verificar el respeto de todos los demás derechos.

Del mismo modo sostiene Benedicto XVI que la libertad religiosa no se agota en la dimensión individual sino que se realiza en la propia comunidad y en la

---

<sup>955</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 2007*.

<sup>956</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 2011*.

sociedad en coherencia con el ser relacional de la persona y la naturaleza pública de la religión. La relacionalidad es un componente decisivo de la libertad religiosa, que impulsa a las comunidades de creyentes a practicar la solidaridad con vistas al bien común, destacando la innegable aportación constructiva en la vida social que las comunidades religiosas dan a la sociedad, instituciones caritativas y culturales y más aún la contribución ética de la religión en el ámbito político en la promoción del bien común.

### **3. Diálogo interreligioso**

El diálogo interreligioso supone una base común y al mismo tiempo unos elementos diferenciales, a veces se insiste tanto en lo diferencial, en lo específico de cada religión, que queda anulado el diálogo interreligioso e incluso su posibilidad. Es el caso del integrismo, del fundamentalismo religioso, de la mayoría de las sectas, etc.; otras veces, se acentúa, por el contrario, lo común que queda difuminado cualquier rasgo diferencial, tal es el caso, del confucionismo, del sincretismo, del relativismo religioso, etc.

La persona humana no es relación como las personas divinas, sino un ser relacionado, el hombre no es él mismo sin su haz de relaciones con su entorno y con los demás hombres. No llegarían a ser o, llegado, dejaría de ser sin su relación objetiva con lo divino.

La religión consiste precisamente en el reconocimiento de esa su relación y religación objetiva con la divinidad por parte del hombre. El hombre es un ser dialogal por su misma naturaleza, aunque no siempre dialogante. Cada hombre puede decir tú y es entonces yo<sup>957</sup>.

La Religión, según Dewey, constituye un cuerpo especial de creencias y prácticas que reconoce un poder superior no visible que controla el destino humano y merece obediencia, reverencia, adoración y tiene alguna clase de organización institucional<sup>958</sup>.

Los estados dominan la agenda de seguridad y económica en un mundo secular de intereses nacionales, mercados, y las instituciones y leyes internacionales.

Las Religiones pueden tener un efecto transformador en individuos y comunidades y no dudan en encontrar al otro dentro de una sociedad civil cada vez más global. El diálogo no es únicamente o incluso principalmente sobre cuestiones teológicas, sino que implica que miembros de diferentes comunidades religiosas expongan sus propias tradiciones en un esfuerzo para

---

<sup>957</sup> M. Buber, *Yo y tú* (Caparrós, Madrid 1993) 65.

<sup>958</sup> John DEWEY, *A Common Faith* (New Haven, CT: Yale University Press, 1934), 3, 9.

mejorar la comprensión y más efectivamente navegar en las diferencias políticas, éticas y culturales.

El dialogo puede tener una dimensión estratégica que puede servir para preservar y extender el tamaño de su propia comunidad pero sus principales propósitos no es el de prevalecer sobre el otro sino de reducir el conflicto y promover la comprensión y la cooperación a través cuestiones de preocupación común<sup>959</sup>.

En el comienzo del siglo XXI, el diálogo interreligioso modela las relaciones interestatales principalmente a través de las sociedades nacionales y las políticas exteriores. Las relaciones entre judíos y católicos y la política norteamericana hacia Israel proporcionan un primer ejemplo.

Las políticas nacionales y las políticas exteriores están estrechamente relacionadas y vinculadas y cómo las sociedades gestionan internamente el pluralismo religioso puede modelar las relaciones con otros estados y sociedades. Otros ejemplos internacionales incluyen estrechamiento sobre la libertad religiosa en Rusia y Arabia Saudí que socava el estándar internacional de aquellos países.

Las tensiones entre cristianos y musulmanes en Nigeria y Sudan que socava el orden civil y los esfuerzos de aquellos países para golpear los flujos de inversión y asistencia al desarrollo, y ejemplos positivos de paz interreligiosa y coexistencia religioso-secular en la mayoría musulmana de Senegal y Malasia ha promovido la paz civil y ha contribuido a fortalecer el acceso de ambos países a la inversión y ayuda<sup>960</sup>.

En cuanto a cómo afecta el diálogo en las relaciones internacionales desde una perspectiva centrada en el estado, es decir, si los asuntos del mundo son concebidos como una lucha por el poder y los recursos, el compromiso religioso transnacional es insignificante y podría carecer de importancia pero si uno se aproxima al sistema internacional más ampliamente como una sociedad civil global emergente en que los estados se mantienen como jugadores clave aunque embebidos y modelados por fuerzas sociales, culturales y económicas transnacionales, las comunidades de fe adquieren nueva importancia.

La religión y el diálogo interreligioso se convierten en componentes críticos en el sistema internacional. Los contactos interreligiosos son tan antiguos como la propia religión.

La configuración interreligiosa internacional actual emergió de la expansión de la Europa colonial durante los últimos siglos al incrementarse la interacción con

---

<sup>959</sup> Timothy Samuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012, pp. 204-205.

<sup>960</sup> *Ibidem*, p. 208.

las sociedades musulmanas, hindúes y budistas con motivo del imperialismo en Oriente Medio y Asia Oriental.

A finales del siglo diecinueve, se fueron incorporando progresivamente una diversificación de las tradiciones cada vez mayor, incluidas las llamadas religiones primitivas de África, Asia o las Américas en el espacio cultural, político y económico global.

Durante la primera mitad del siglo XX, el colonialismo generó una ralentización del expansionismo cristiano en favor de una afirmación de las comunidades e identidades religiosas.

Gran Bretaña dominó en Egipto e India, el Islam y el Hinduismo emergieron como marcadores de resistencia nacional al margen de la ley. En China, la Rebelión del Boxeador (1899-1901) fue una violenta reacción contra misioneros extranjeros y sus convertidos indígenas.

Las relaciones internacionales en un mundo dividido entre potencias coloniales y sus sujetos no era un terreno fértil para un diálogo interreligioso significativo. Lo mismo podría decirse de un mundo en guerra en 1914-1918 y de nuevo en 1939-1945, inestabilidad y violencia, alimentado por el desastre económico, que sumergió tanto a Europa como a una gran parte del mundo en un nacionalismo feroz y odios racistas, que impidió un contexto adecuado para el compromiso interreligioso<sup>961</sup>.

El Vaticano II y los años sesenta fue un momento clave, la decisión de la Iglesia católica a abrirse al mundo moderno y de abrazar la democracia y los derechos humanos universales tuvieron un efecto catalítico en sus relaciones con otras tradiciones religiosas.

Horror y Holocausto proporcionaron un especial ímpetu para una nueva aproximación al judaísmo, aunque la declaración *Nostra Aetate* también va dirigida a musulmanes, hindúes y budistas, reconociendo el valor positivo de cada tradición de fe.

El resultante de los diálogos católicos con líderes de estas tradiciones religiosas, a menudo vacilantes y difíciles, marcó una nueva apertura para un diálogo interreligioso más amplia. La configuración de las relaciones internacionales durante la Guerra Fría limitó el alcance y el significado de este diálogo interreligioso durante décadas de la posguerra al quedar excluidas del mismo las comunidades de la Unión Soviética, Europa Oriental y China.

La competición ideológica entre el capitalismo democrático y el socialismo oscureció y limitó el compromiso transnacional entre culturas y religiones en general. El colapso del comunismo a finales de los años ochenta y principios de

---

<sup>961</sup> *Ibidem*, p. 209.

los noventa marcó el advenimiento de un compromiso interreligioso renovado. La disolución de la bipolaridad y una nueva era de globalización intensificaron los contactos interreligiosos a una escala mundial. La coyuntura histórica más reciente que marca la era actual del diálogo interreligioso fue los atentados del 11-S en 2001.

Numerosos académicos han demostrado que la inmensa mayoría de musulmanes se oponen al terrorismo, la ecuación del Islam con extremismo violento en occidente y la frustración en la mayoría de los países musulmanes con las guerras de Afganistán e Irak y la crisis de los palestinos han complicado los esfuerzos de buena fe para la promover un espacio de mayor respeto y entendimiento<sup>962</sup>.

Con la globalización y el fin de la Guerra Fría los contactos interreligiosos han proliferado al tiempo que las comunidades de fe han avanzado en su compromiso en la sociedad civil y en la política, encontrándose éstas cada vez más comprometidas en cuestiones de política internacional abarcando desde la paz y la guerra hasta los derechos humanos, el desarrollo global y el conflicto palestino-israelí.

En la forma en que se comprometan los grupos religiosos mutuamente modelarán los asuntos del mundo en las siguientes décadas. Los términos de compromiso interreligioso continuarán estando constreñidos por las relaciones entre estados y la constelación geopolítica general pero las comunidades religiosas se encuentran mejor posicionadas que cualquier otro tiempo en la historia para tener un impacto político social y cultural global<sup>963</sup>.

En otro orden de cosas, cabe destacar los efectos de la tecnología de la información y la globalización que han traído una gran cantidad de confusión cultural, por un lado, la omnipresencia de los nuevos medios de comunicación que efectos sin precedentes, una promoción desinhibida de fe que alcanza audiencias anteriormente inaccesibles, la capacidad de autorizar a muchedumbres y a periodistas, y la creación de unas nuevas comunidades culturales y religiosas la reconstrucciones agresivas de identidad religiosa.

Pero por otra parte, esta ubicuidad de los medios encarna un alejamiento del poder de la autoridad religiosa tradicional hacia un estado descentralizado al permitir a cualquiera con una conexión a internet ejercer un impacto en el discurso religioso. Estos efectos se manifiestan en la disminución del poder de expertos, la fractura del discurso religioso, el cuestionamiento de las ortodoxias religiosas y el persistente y malicioso fanatismo religioso.

Un orden religioso acostumbrado a su capacidad de dominio supremo sobre una audiencia cautivada se enfrenta ahora a los efectos disruptivos de la

---

<sup>962</sup> *Ibidem*, pp. 210-211.

<sup>963</sup> *Ibidem*, pp. 212-213.



tecnología de la información y de la globalización. Estas contradicciones han generado una multitud de preguntas políticas, teológicas y epistemológicas e incluso de angustia existencial entre musulmanes<sup>964</sup>.

La tecnología de las comunicaciones contemporáneas da un poder impredecible a los medios para describir y narrar acontecimientos más allá de las capacidades organizadas de los gobiernos.

Cuando la vida religiosa migra progresivamente desde los físicos de culto hacia el mundo virtual, la fe se convierte inextricablemente vinculada a las imágenes globalizadas, mientras tanto los medios forman las percepciones de la religión y de las cosas religiosas entre la élite de la política exterior y pública, para articular, transmitir, promover y legitimar el conocimiento y la información.

La religión ha sido siempre una fuerza importante en la política norteamericana, identidad y cultura. La religión forma el carácter de la nación, ayuda a formar las ideas de Estados Unidos sobre el mundo e influye en las formas de respuesta a acontecimientos más allá de sus fronteras. La religión explica tanto el sentido de los mismos americanos como personas elegidas como sus creencias que tienen la obligación de difundir sus valores a lo largo del mundo.

La tradición religiosa que creció de las reformas del siglo diecisiete de Escocia e Inglaterra ha incluido muchas ideologías divergentes y visiones del mundo a lo largo del tiempo. Tres corrientes, sin embargo, han sido muy influyentes, una tradición estricta que puede ser llamada fundamentalista, una tradición ética y progresista conocida como cristiandad liberal y una tradición evangélica más amplia. La mayoría de los americanos cristianos mezclan e identifican las ideas sociales y teológicas.

Las tres corrientes de protestantismo americano dirigen muy diferentes ideas sobre el papel que debería desempeñar el país en el mundo. En este contexto, las diferencias importantes tienen que ver con el grado en que cada uno promueve el optimismo sobre la posibilidad para una paz estable y el orden internacional ilustrado y la importancia de cada lugar sobre la diferencia entre creyentes y no creyentes.

En resumen, los fundamentalistas son profundamente pesimistas sobre el futuro del mundo y ven una división infranqueable entre creyentes y no creyentes mientras que los liberales se muestran optimistas sobre el futuro orden mundial y ven poca diferencia entre cristianos y no creyentes y los evangélicos permanecen en algún punto entre estos dos extremos<sup>965</sup>.

Los fundamentalistas tienden a ser pesimistas acerca de la perspectiva de una reforma social en Estados Unidos ellos se muestran categóricamente hostiles a

---

<sup>964</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>965</sup> *Ibidem*, pp. 248-249.

la idea de un orden mundial basado en instituciones globales y moralidad secular tales como Naciones Unidas. Los fundamentalistas no ven nada moral en la cooperación con gobiernos que oprimen iglesias, prohíben el proselitismo cristiano o castigan conversiones al cristianismo bajo la ley islámica. Además los fundamentalistas están comprometidos con una visión apocalíptica sobre el final del mundo y el Juicio Final<sup>966</sup>.

La cristiandad liberal tiene mucha menor estima de la diferencia entre cristianos y no cristianos que cualquier otra forma principal de protestantismo americano. Los cristianos liberales creen que la ética es la misma en todo el mundo. Budistas, cristianos, hindúes, judíos y musulmanes e incluso personas no religiosos pueden estar de acuerdo sobre lo que está bien o está mal; toda religión tiene un núcleo de verdad ética.

De hecho, los cristianos liberales han visto a menudo la lucha de establecer el Reino de Dios como una llamada a apoyar las causas políticas progresistas en casa y en extranjero y sostienen que las oscuras profecías de la Revelación señalan la dificultad de establecer un orden justo social sobre la tierra. El protestantismo liberal dominó la visión del mundo de la clase política norteamericana durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría. La aproximación del cristiano liberal también abrió la puerta a la cooperación con la iglesia católica y los judíos que llegaron a ser cada vez mucho más influyentes en los Estados Unidos. Parte de ese optimismo con que los cristianos liberales realizan la aproximación actualmente de los problemas del orden mundial y la cooperación a través de líneas religiosas y éticas refleja su éxito inicial en la formación de un consenso interno.

Sin embargo, en los últimos años la cristiandad liberal se ha visto confrontado con varios desafíos, el primero el protestantismo liberal tiende a desvanecerse en el secularismo, segundo, los cristianos liberales están a menudo escasamente comprometidos con las causas y las cuestiones religiosas y tercero, alejada de la jerarquía de la Iglesia católica por su posición sobre cuestiones tales como el aborto y los derechos de los homosexuales y de los judíos por su menor apoyo a Israel, los cristianos liberales están perdiendo su papel tradicional como los convocantes de una comunidad inerte.

Consumido en batallas internas, tienen menos influencia en la sociedad norteamericana en general<sup>967</sup>.

Respecto a los evangélicos, su cuerpo de creencias comparte las raíces comunes con el fundamentalismo pero sus ideas sobre el mundo han sido profundamente influenciadas por el optimismo endémico de la sociedad norteamericana y aunque existe una considerable diversidad teológica dentro

---

<sup>966</sup> *Ibidem*, pp. 248-250.

<sup>967</sup> *Ibidem*, pp. 251-252.

de este grupo en general se encuentra informada por el calvinismo suave del siglo diecisiete.

Los evangélicos se parecen a los fundamentalistas en varios aspectos, entre ellos, se encuentran muy unidos a los dogmas doctrinales de la cristiandad y no solo a sus enseñanzas éticas. Para los evangélicos y fundamentalistas, el énfasis de los liberales en la ética se traduce en una creencia que trabaja el bien y el cumplimiento de la ley moral son el camino a Dios.

Cuando los liberales cristianos ponen la ética en el corazón de su teología, los fundamentalistas y los evangélicos cuestionan si estos liberales conocen lo que la cristiandad realmente significa. Además los evangelistas también marcan una gran diferencia entre los que son salvados y aquellos que no.

Al igual que los fundamentalistas, ellos creen que los seres humanos que mueren sin aceptar a Cristo son condenados a la separación eterna de Dios y están de acuerdo con los fundamentalistas que la realidad natural del hombre es incapaz de hacer algo bueno por sí solo.

Finalmente, la mayoría de los evangélicos comparten con los fundamentalistas la aproximación del fin del mundo. Virtualmente, todos los evangélicos creen que las profecías bíblicas se cumplirán y una mayoría está de acuerdo con los fundamentalistas sobre la posición conocida como premilenarista que creen que el retorno de Cristo profetizado precederá el establecimiento de un reinado de paz de mil años.

Sin embargo, hay importantes diferencias entre fundamentalistas y evangélicos respecto a las visiones del mundo. Evangélicos, constantemente, refuerzan el mensaje de la responsabilidad cristiana en el mundo, lo que les hace más abiertos a la cooperación y la acción social con los no creyentes en proyectos de mejora del bienestar humano a pesar de que ellos continúan creyendo que aquellos que rechazan a Cristo no pueden unirse con Dios después de la muerte.

Los evangelistas son más optimistas que los fundamentalistas sobre la perspectiva para el progreso moral<sup>968</sup>. La creciente influencia de los evangelistas ha afectado a la política exterior de los Estados Unidos de varias formas, dos cuestiones en particular ilustran los cambios resultantes, respecto a la cuestión de las políticas de los derechos humanos y humanitaria, el liderazgo evangélico está alterando las prioridades y los métodos mientras que se incrementa en general el apoyo tanto para la ayuda exterior como para la defensa de los derechos humanos.

Y respecto a la cuestión de Israel, el surgimiento del poder evangélico ha profundizado el apoyo por el estado judío incluso cuando el establecimiento

---

<sup>968</sup> *Ibidem*, pp. 252-255.

cristiano liberal se ha distanciado en sí mismo de Jerusalén. Los evangelistas en el mundo angloamericano han apoyado ampliamente las políticas humanitarias y de los derechos humanos sobre la base global y a menudo reaccionan fuertemente a instancias particulares de sufrimiento humano o injusticia aunque están más interesados en la solución del problema que en la construcción de la institución.

La política de los Estados Unidos hacia Israel es otra área donde se ha incrementado la influencia de los evangelistas con clara evidencia. Esta relación ha tenido también una larga historia, de hecho, el sionismo protestante americano es significativamente más antiguo que la moderna versión judía.

En el siglo diecinueve los evangelistas repetidamente solicitaron a las autoridades norteamericanas establecer un refugio en tierra santa para los judíos perseguidos de Europa y del Imperio Otomano. La teología evangelista de los Estados Unidos toma una visión única del papel de Jesucristo en el mundo moderno.

Para los evangelistas el hecho de que el pueblo judío haya sobrevivido a lo largo de los milenios y que ellos hayan vuelto a su antigua casa es prueba de la existencia de Dios, que la Biblia es inspirada y que la religión cristiana es verdad. Los cristianos liberales en los Estados Unidos han apoyado también tradicionalmente al sionismo pero desde una diferente perspectiva, pues los judíos han sido apoyados como cualquier otro pueblo que haya sido oprimido.

En los recientes años, los cristianos liberales están simpatizando cada vez más sobre la misma base con el movimiento palestino. Los evangelistas han ido ganando poder social y político mientras que los cristianos liberales e intelectuales seculares han ido perdiéndolo<sup>969</sup>.

Tanto el islam como el evangelismo son religiones democráticas sin sacerdocio ni jerarquía y, aunque ambos jamás están de acuerdo en todo, animando el diálogo entre musulmanes y evangelistas podría ser una de las mejores formas para anticiparse a la amenaza de la guerra de civilizaciones<sup>970</sup>.

El diálogo interreligioso trata de lograr un diálogo fluido, sin salidas de tono, sin violencia ni intolerancia, entre las diversas religiones.

El diálogo interreligioso no es un fin en sí mismo, no se dialoga por dialogar, pues uno se relaciona o dialoga con otros de otra religión porque se busca la verdad y para hallarla. La verdad es la que importa. <<Cuidaos poco de Sócrates y mucho de la verdad>>, dijo Sócrates poco antes de beber la cicuta<sup>971</sup>. Verdad sin caridad es verdad y también caridad, al menos en su raíz

---

<sup>969</sup> *Ibidem*, pp. 256-258.

<sup>970</sup> *Ibidem*, pp. 259-261.

<sup>971</sup> Platón, *Fedón* 91c.

o núcleo, aunque falle la suavidad y chirríe, mientras que caridad sin verdad no es verdad ni verdadera; no suele ser ni caridad, sino falsa, hipocresía, calculo, táctica e interés, de los cuales no brota el diálogo, la verdadera relación interreligiosa<sup>972</sup>.

Además el diálogo interreligioso debe conducir al testimonio recíproco de la propia visión religiosa, a un conocimiento más profundo de las respectivas creencias o convicciones, a un mejor entendimiento sobre algunos valores fundamentales y a una convivencia pacífica, tolerante y a un encuentro de salvación, que no olvida la integración del diálogo interreligioso en el anuncio, es decir, en la misión evangelizadora.

El diálogo interreligioso busca la verdad para hallarla en el plan religioso, o sea, al Dios verdadero que es la Verdad y todo lo verdadero.

---

<sup>972</sup> Cf. Pablo VI, *Ecclesiam suam*: AAS 56 (1964) 644ss; Juan Pablo II, *Redemptoris misio*, n 57ss: AAS 83 (1991) 249-340

## CAPÍTULO 8

### Bien Común y la Religión como espacio para la paz

#### 1. El Bien Común y la Religión como espacio para la paz

Juan XXIII afirma que la paz no puede darse en la sociedad humana si primero no se da en el interior de cada hombre, es decir, si primero no guarda cada uno en sí mismo el orden que Dios ha establecido.

Juan Pablo II sostenía<sup>973</sup> que la paz no es solamente ausencia de contrastes y de guerras sino que es fruto del orden implantado en la sociedad humana por su divino Fundador. La paz es obra de la justicia, y por tanto requiere el respeto de los derechos y el cumplimiento de los deberes y el cumplimiento de los deberes propios de cada hombre. Existe un vínculo intrínseco entre las exigencias de la justicia, de la verdad y de la paz.

Benedicto XVI señala que junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas, el bien común, e insiste en que el tratar obtenerlo es una exigencia de justicia y caridad. El compromiso por el bien común cuando está inspirado por la caridad, tiene una valencia superior al compromiso meramente secular y político. La acción del hombre sobre la tierra, cuando está inspirada y sustentada por la caridad, contribuye a la edificación de esa ciudad de Dios universal hacia la cual avanza la historia de la familia humana<sup>974</sup>.

El concepto de bien común en su esencia es estático e incambiable debido a que la naturaleza humana y como consecuencia de la ley natural son permanentes. Como decía León XIII en *Inmortale Dei*, el poder político ha sido establecido por el supremo Creador para regular la vida pública según las prescripciones de aquel orden inmutable que se apoya y es regido por principios universales para facilitar a la persona humana la consecución de la perfección física, intelectual y moral, y para ayudar a los ciudadanos a conseguir el fin sobrenatural, que constituye su destino supremo<sup>975</sup>.

Según Juan XXIII una componente fundamental del bien común es la tutela de los derechos humanos, señalando que la misión principal de los hombres de gobierno debe tender a dos cosas, de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos, de otro facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes<sup>976</sup>.

---

<sup>973</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en 1988*.

<sup>974</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, núm. 7.

<sup>975</sup> LEÓN XIII, *Inmortales Dei*, 2 de noviembre de 1885, Citado por PIO XII, *Summi Pontificatus*.

<sup>976</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris*, núm. 60.



Juan Pablo II, en *Centesimus annus*, afirma que no es posible ningún progreso auténtico sin el respeto del derecho natural y originario de conocer la verdad y vivir según la misma. A este derecho, la libertad religiosa, como parte integrante del bien común tiene que ser garantizado por la sociedad política y debe ser entendida como una libertad de coacción externa en materia religiosa y nunca como una forma de consagración al indiferentismo<sup>977</sup>.

Del bien común se ha pasado a la utilidad, al interés, a la moral social, que no es moral sino una especie de totalitarismo nihilista que se impone sobre las individualidades y que en aras de fines puramente cuantitativos sacrifica los fines cualitativos, dejando el hombre de ser un valor absoluto<sup>978</sup>.

Rafael Gamba<sup>979</sup> señalaba que se vive en una sociedad pluralista laica, es decir, en una sociedad que ha hecho del pluralismo y del laicismo sus arquetipos de vida social, en una labor de reconstrucción ideológica por la cual la sociedad se presenta más como un acto de voluntad que como un resultado de la naturaleza sociable del individuo. No hay jerarquía ni orden en ese acto voluntarista sino un mosaico de utilidades y conveniencias que es lo que abre precisamente ese panorama de universos plurales, siendo el Estado, por lo menos hasta ahora, el que determinaba hasta qué límite era posible admitir la confrontación entre los plurales<sup>980</sup>.

No hay nada más útil que haber convertido al hombre en un instrumento necesario para el sistema cuyo propósito no es el de facilitar, en aras de un pretendido pluralismo, la convivencia, sino determinar que el vivir de cada uno queda supeditado a los fines que el poder mismo ha creado.

La ideología no permite la manifestación de las individualidades porque lo que trata de lograr es la uniformidad, ese carácter monocromático bajo el que se disuelven las aspiraciones personales. Es por ello que la búsqueda del bien no puede llevarse a cabo en este cuadro social que exige previamente la homogeneidad de las decisiones y que ha hecho del desorden moral y de este desorden físico, que contraviene todas las leyes de la naturaleza, el fundamento motriz de la voluntad general, de la que surge la ley. El Estado se presenta como principio, de ahí que no pueda quedar condicionado por principios que son ajenos a su existencia<sup>981</sup>.

El principio ideológico prescinde, para poder existir, de todo orden metafísico, limitándose a ofrecer una nueva construcción de la realidad, donde el mecanicismo es una de sus vertientes más singulares. Si el bien común era el

---

<sup>977</sup> Juan PABLO II, *Centesimus annus*, núm. 29.

<sup>978</sup> Miguel AYUSO, *El Bien Común, Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Itinerarios, 2013, p. 57.

<sup>979</sup> Rafael GAMBRA, *El Silencio de Dios*, Ed. Criterio Libros, 1968.

<sup>980</sup> Miguel AYUSO, *El Bien Común, Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Itinerarios, 2013, p. 58.

<sup>981</sup> Francesco GENTILE, *Inteligencia política y razón de Estado*, Verbo, núm. 501-502 (2012), p. 63.

principio que articulaba la vida social, en relación además del bien propio de la naturaleza humana, cabe deducir que una vida social que no contribuye a que el hombre alcance en la misma su formación moral y se limite a ser un vehículo para la subsistencia material de los sujetos, constituye una clase de sociedad radicalmente injusta y contraria a la propia esencia humana.

Del individualismo utilitarista se ha concluido en el nihilismo que, partiendo de un fundamento antiteológico, exige que el hombre no tenga ni siquiera como pretensión personal, la de conquistar su propia perfección<sup>982</sup>.

El bien humano es el bien de un ente que tiene tanto una existencia espiritual como una corporal, por tanto es un bien compuesto, espiritual y corporal a la vez. No se trata de dos bienes diversos sino de uno, aunque compuesto.

Tal cosa sucede, porque tratándose, por un lado, del bien de un espíritu, se trata de un espíritu al que no le compete existir sino incorporado y en consecuencia con todas las posibilidades y las limitaciones propias de la existencia espiritual-corpórea.

Se trata, por otro lado, de un ente corporal que no queda encerrado en los límites de su corporeidad sino que se extiende a los dominios del espíritu, es decir, es un cuerpo organizado de manera que se ordena a la consecución también de bienes espirituales. Lo específicamente del hombre, en cuanto tal, es lo espiritual de allí que su bien más propio sea de esta índole, sin embargo, dada su existencia corporal ese bien espiritual no puede alcanzarse si no se poseen del modo debido los bienes del cuerpo<sup>983</sup>.

Cuando el cuerpo humano pierde su unidad, inmediatamente se debilita la razón de la justicia, pues su objeto se atomiza en bienes inconexos, al que le sigue posteriormente la atomización de la sociedad, que queda reducida a un mero agregado de individuos humanos, que no tendrán más en común que el lugar en el que habitan y el bien del otro en cuanto otro, que es lo propio del orden político, desaparece del horizonte<sup>984</sup>.

Tomás de Aquino enseña que es manifiesto que todas las partes se ordenen a la perfección del todo, el todo no es para las partes sino las partes para el todo<sup>985</sup>. Por esto el bien particular se ordena al bien común como a su fin, pues la razón de ser de la parte se encuentra en el todo.

La desintegración del bien común se refleja en la ausencia actual del bien en la ciudad. Su disolución empezó con la concepción totalitaria del Estado sobre la

---

<sup>982</sup> Miguel AYUSO, *El Bien Común, Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Itinerarios, 2013, p. 66-67.

<sup>983</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>984</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>985</sup> Tomás de AQUINO, *Summa contra gentes*, III, 112.

persona, que se traduce en la exaltación de la razón de Estado que termina absorbiendo y eliminando a la persona.

La definición de bien común tiene límites, la parte es para el todo en la exacta medida en que el todo es realmente para todos; el hombre es para la ciudad sólo si ésta ofrece las condiciones para la vida buena, esto es, la vida conforme a su propia naturaleza. En este sentido, la relación de parte al todo no es unívoca sino de doble vía, es decir, no es sólo del Estado exigiendo al individuo sacrificios sino que los exige en tanto que otorgue bienes.

En esta línea Tomás de Aquino acuña que la moralidad de la exigencia del individuo surge de la justicia que implica la generación del bien común.

El totalitarismo, como deformación del bien común, se materializó con los regímenes comunistas y nacionalsocialistas del siglo XX, lo cual generó una reacción humanista en defensa de la persona dentro de los escenarios políticos, jurídicos y culturales<sup>986</sup>.

En el perfeccionamiento de la errónea respuesta humanista al totalitarismo, surge inevitablemente la concepción personalista, que el profesor Juan Fernando Segovia<sup>987</sup> define como la doctrina o la filosofía que hace de la persona un concepto absoluto, un todo, un fin en sí mismo al que sirven el derecho y la sociedad<sup>988</sup>.

El profesor Danilo Castellano señala que la concepción moderna subyace al razonamiento personalista según la cual el hombre se autoconstituye y constituye así su mundo en el ejercicio de su libertad, entendida de modo negativo conforme a la filosofía moderna<sup>989</sup>.

De donde la persona aludida no es un sujeto sino un proceso, un ser que trabaja para su autocreación, un sujeto sin perfil ni atributos determinados, dotado de cualidades móviles que pueden intercambiarse o descartarse, un ser sin esencia que se automodela, que se da forma a sí mismo como tarea vital<sup>990</sup>.

El sujeto posmoderno se ha subjetivado, es decir, se ha desligado de formas preconcebidas de ser, no permaneciendo sujeto ni a lo natural ni a lo

---

<sup>986</sup> Miguel AYUSO, *El Bien Común, Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Itinerarios, 2013, p. 94-95.

<sup>987</sup> Juan Fernando SEGOVIA, *El personalismo, de la modernidad a la Posmodernidad. Individualismo y reflexividad*, Verbo, 2008.

<sup>988</sup> Juan Fernando SEGOVIA, *El personalismo, de la modernidad a la posmodernidad. Individualismo y reflexividad*, Verbo (Madrid), núm. 463-464 (2008), pp. 313 y ss.

<sup>989</sup> Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, Madrid, Marcial Pons, 2004, passim. También ahora en ID., *L'ordine político-giuridico <<modulare>> del personalismo contemporáneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.

<sup>990</sup> Vid, D. CASTELLANO, *L'ordine político-giuridico <<modulare>> del personalismo contemporáneo*, cit., pág., 11-21; y Z. BAUMAN, *En busca de la política*, Buenos Aires, 1999, pp. 166-168.

sobrenatural, no hay ontología que le explique, y por tanto, se encuentra abierto a toda experiencia emancipatoria que pueda generar la propia subjetividad.

Se trata de asegurar a la persona la realización de sus deseos y de sus proyectos por medio del Estado, dotándola de los derechos que para ello quiere y demanda, pues negado el ser en sentido metafísico únicamente queda la conciencia y su derecho de afirmarse<sup>991</sup>.

Nada tiene que ver con la doctrina tomista, en la que el hombre, al ser substancia individual de naturaleza racional, es individuo y persona a la vez. Es un único sujeto, subsistente y operante, de hecho, la personalidad en Tomás de Aquino es la que hace subsistir como un todo individual a la naturaleza racional, pero además la propia individualidad implica perfección.

El hombre cumple su doble fin, el natural y el sobrenatural, formando parte de un todo más perfecto, la ciudad y la iglesia, especialmente, porque el bien común supera su bien individual, sin ser contrario a éste.

El personalismo ha llevado a que el mundo moderno se precie de los llamados derechos humanos, como creación triunfante y protectora de la persona respecto de la sociedad y el Estado, sin embargo, esta expresión acabada de personalismo no hace más que esclavizar al mismo hombre.

Los derechos humanos reconocidos en la carta de la ONU o aquellos de los que hizo apología Maritain, son substancialmente los mismos proclamados por el humanismo racionalista desde la Revolución francesa.

La libertad individual sin más regla que ella misma y la idea de que todos los hombres nacen libres e iguales en derechos sin atención a méritos o status individuales, es la matriz de lo que Maritain concibió como garantía de libertad y emancipación de la persona.

Si los derechos proclamados en la Revolución francesa implicaron una especie de victoria política del racionalismo, otra de sus matrices, la proveniente del nominalismo, el individualismo político y jurídico, no tenía todavía tanto desarrollo o concreción práctica.

Desde la posguerra con la profundización de la revolución cultural, el individualismo se convierte en un personalismo y éste a su vez implica la reafirmación de unos derechos humanos inmanentes a la persona, que priman en el sistema jurídico y político por encima de las realidades y bienes políticos naturales al punto de que son el contenido mismo de la ética y de la justicia.

---

<sup>991</sup> Danilo CASTELLANO, *L'itinerario storico dei diritti umani: epifania di una contraddizione e di un'esigenza, La verità della politica, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, pp. 121-122.*

La desintegración del bien común está directamente relacionada con el desconocimiento de su primacía sobre un concepto distorsionado de bien individual o de no interferencia sobre el individuo, el cual a su vez implica entender a la persona como un todo, como una totalidad, que se basta a sí, y en cuya existencia se agota su bien.<sup>992</sup>

El personalismo es una corriente ideológica contraria a la verdad. Su doctrina envilece a la persona, pues no busca su perfección en el bien común, ni procura su trascendencia en su personalidad, sino más bien su reducción en su animalidad<sup>993</sup>.

El bien común es bien en el sentido propio del término atendida la perfectibilidad de la naturaleza social del hombre. La universalidad del bien (común) se comprende si se atiende a algunas de sus notas esenciales, particularmente las que el liberalismo niega directa u oblicuamente: la integridad, la jerarquía, la comunicabilidad y la tradición.

En razón de su integridad, el bien común incluye todos los bienes que perfeccionan la naturaleza social de la persona humana de un modo actual y potencial, conteniendo bienes inferiores y superiores, jerarquizados según la esencia y finalidad de cada uno de ellos, no sólo en abstracto sino también en relación a las circunstancias históricas de las necesidades de cada pueblo.

La integridad y la jerarquía constituyen lo que se puede denominar la criteriología del bien común, opuesta a la criteriología liberal que fomenta como sustituto del bien común de la sociedad economicista destinada a obtener rendimiento para una plutocracia de financieros, productores e intermediarios.

No hay bien común si no hay comunicabilidad, a mayor inmaterialidad de un bien mayor es su comunicabilidad, de ahí que los bienes materiales no sean comunicables sino partibles. La criteriología liberal obstruye la comunicabilidad en todas sus formas, incluso, como es de experiencia universal, la partibilidad<sup>994</sup>.

Otro aspecto es la tradición, sin ella sería imposible el bien común en el ámbito de la sociedad temporal, según Vallet de Goytisoló el bien común es el bien de todo el pueblo visto transtemporalmente en su sucesión de generaciones<sup>995</sup>.

Una de las causas por las cuales la política se concibe como conflicto está en la observación de la competencia entre grupos sociales sin más norma o regulación que el poder estatal.

---

<sup>992</sup> Miguel AYUSO, *El Bien Común, Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Itinerarios, 2013, pp. 99-101.

<sup>993</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>994</sup> *Ibidem*, pp.123-124.

<sup>995</sup> Juan VALLET DE GOYTISOLO, *El bien común, pauta de la justicia en general o social*, en el cuaderno de Verbo, p. 54.

Todo poder supone diversidad, luego la pluralidad de actores en la vida socio-política es necesaria pero se trata de una natural necesidad ordenada al bien de la comunidad que el gobernante regula por el principio de subsidiariedad.

El concepto mismo de orden supone la coordinación entre los diferentes actores de ese orden porque el orden político se apoya en una sociedad que coexiste con él.

La comunidad política es comunidad de comunidades, se asienta en la vocación social y política de los hombres y en el entramado de comunidades naturales e históricas, universales y peculiares, en las que comienza la vida buena en las virtudes y sanas costumbres pero que no se acaba o completa, no se perfecciona, sino en la comunidad política<sup>996</sup>.

La pluralidad de sociedades integradas en la comunidad política tiene su origen ya en la naturaleza misma, ya en el desenvolvimiento histórico del orden comunitario y en las manifestaciones del hombre concreto<sup>997</sup>. Y forman una pluralidad porque la diversidad cobra sentido político en la unidad de orden que es la comunidad, es decir, porque el bien del todo (el bien común) se afirma también como el mejor bien de cada una de las partes o sociedades inferiores, el bien común incluye y supera el bien de las partes de donde el bien común es el mejor bien de la parte en tanto que tal<sup>998</sup>.

El orden político recto afirma la competencia de cada uno de sus miembros, individuales y/o sociales, para perseguir sus fines y, desde cada fin particular, contribuir al bien común, pues “toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social pero no destruirlos ni absorberlos”<sup>999</sup>.

El Estado desune por la imposición de su voluntad, la ley natural afirma la unidad de orden, de acuerdo a la naturaleza accidental de la comunidad política. En este sentido se dice que la mejor ciudad es la más unida, porque siendo la unidad fruto de la paz, reinan en ella la concordia y la amistad entre los diversos hombres y grupos<sup>1000</sup>.

Los Estados, lejos de fomentar la amistad, alientan la enemistad humana y promueven el miedo, todo lo contrario de lo que debe ser el gobierno legítimo según la ley natural, y así, no sólo siembran la pendencia y el conflicto sino que

---

<sup>996</sup> Juan Fernando SEGOVIA, *La comunidad política educadora*, Verbo, núm. 465—476 (2009), p. 422.

<sup>997</sup> R. CALDERÓN BOUCHET, *Sobre las causas del orden político*, cit., p. 129; Juan VALLET DE GOYTISOLO, <<La constitución orgánica de la nación>>, Verbo, núm. 233-234 (1985), pp. 305-382.

<sup>998</sup> C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, cit., pp. 46-47. SANTO TOMÁS DE AQUINO, S.th., I-II, q.19, a. 10 resp.

<sup>999</sup> PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 1931, núm. 79.

<sup>1000</sup> DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure*, I, q.I, a.2, define al bien común en términos de felicidad natural de este mundo, como <<la quietud, la tranquilidad y paz de la sociedad>>.



alejan a los hombres de Dios porque la caridad es primero amor a Dios y también al prójimo por amor a Dios<sup>1001</sup>.

El bien común es la causa final de la sociedad política por lo que no puede reducirse ni a un mero agregado sin más fines que la superstición de los apetitos privados, ni a un conjunto pretendidamente angélico que privadamente aspira a su bien sobrenatural sin mediación política.

Se hace preciso fundamentar la naturaleza temporal, natural e intramundana, del bien común, ordenado y subordinado al bien sobrenatural pero con consistencia propia, constitutiva del orden político como distintivo del religioso y por otra parte como acción virtuosa distinta de los bienes materiales<sup>1002</sup>.

Está en la raíz del ser humano el inclinarse hacia la comunidad para vivir virtuosamente junto a los demás miembros, no es algo elegido, por lo tanto, si bien el gobernante es agente de los ciudadanos no debe esto entenderse al modo de un mandato representativo sino al modo de una realidad natural querida así por Dios, el gobernante es el agente principal y necesario del bien común y de todos<sup>1003</sup>.

Juan Pablo II en mensaje sobre la Paz de 1981 sostenía<sup>1004</sup> que la sociedad está llamada a organizarse y a desarrollar su cometido al servicio del hombre y del bien común. La persona humana es fundamento y fin del orden social, como sujeto de derechos inalienables, que no recibe desde fuera sino que brotan de su misma naturaleza.

De modo análogo, la persona no se agota en los condicionamientos sociales, culturales e históricos, pues es propio del hombre, que tiene un alma espiritual, tender hacia un fin que trasciende las condiciones mudables de su existencia. Ninguna potestad humana puede oponerse a la realización del hombre como persona.

De esta forma el orden social por el que la sociedad se orienta hacia la persona, deriva la exigencia de que cada sociedad esté organizada de manera tal que permita al hombre realizar su vocación en plena libertad e incluso ayudarlo en ello.

Para promover la paz, Juan Pablo II<sup>1005</sup> destaca que hay que tener en cuenta el bien común y sus consecuencias políticas y sociales. El bien común exige

---

<sup>1001</sup> SANTO TOMAS DE AQUINO, S. th II-II, q. 25, a.1. ARISTÓTELES, Pol., 1262b. En su comentario, el Aquinate afirma: <<Todos los que establecen leyes rectas lo intentan para que haya amistad entre los ciudadanos>>. SANTO TOMÁS DE AQUINO, II In Pol, lect. 3-193.

<sup>1002</sup> Miguel AYUSO, *El Bien Común, Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Itinerarios, 2013, p. 298.

<sup>1003</sup> Santiago RAMIREZ, O. P., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid, Euramérica, 1956.

<sup>1004</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en 1981*.

<sup>1005</sup> Juan PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 2005*.

respeto y promoción de la persona y de sus derechos fundamentales, así como el respeto y promoción de los derechos de las Naciones en cada una perspectiva universal.

Las concepciones cada vez más restrictivas de la realidad humana transforman el bien común en bienestar socioeconómico, carente de toda referencia trascendente y vacía de su más profunda razón de ser. El bien común, en cambio, tiene también una dimensión trascendente porque Dios es el fin último de sus criaturas.

## **2. La cultura de la paz y la religión**

Juan Pablo II afirmaba<sup>1006</sup> que las guerras, incluso cuando resuelven los problemas que las han originado, lo hacen siempre dejando a su paso víctimas y destrucción, que pesan sobre las sucesivas negociaciones de paz.

Esta idea de mover a los pueblos, las naciones y los Estados a superar decididamente la cultura de la guerra no solo en su expresión más detestable del poderío bélico como instrumento de opresión sino también del recurso a las armas como medio rápido para afrontar los problemas.

En este sentido, Juan Pablo II, resalta la urgente necesidad de desarrollar una sólida cultura de la paz que prevenga y evite el desencadenamiento imparable de la violencia armada y es, precisamente en este esfuerzo en donde las diversas religiones pueden ofrecer una aportación importante levantando su propia voz contra la guerra y afrontando con valor los riesgos consiguientes.

Según Juan Pablo II, no se restablece completamente el orden quebrantado si no es conjugando entre sí la justicia y el perdón. En este sentido afirma que los pilares de la paz verdadera son la justicia y esa forma particular del amor que es el perdón y es fruto de la justicia, la virtud moral y la garantía legal que vela sobre el pleno respeto de derechos y deberes, y sobre la distribución ecuánime de beneficios y cargas.

La paz fundada sobre la justicia y sobre el perdón es la que es atacada actualmente por el terrorismo internacional, que se ha transformado en una sofisticada red de connivencias políticas, económicas y técnicas que supera los confines nacionales y se expande hasta abarcar todo el mundo.

Respecto al perdón Juan Pablo II<sup>1007</sup> sostiene que antes de ser un hecho social, nace en el corazón de cada uno y únicamente en la medida en que se afirma una ética y una cultura del perdón se puede esperar también en una política del perdón.

---

<sup>1006</sup> Juan PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 1997*.

<sup>1007</sup> Juan PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 2001*.

La paz, según Juan Pablo II, es la condición para el desarrollo pero una verdadera paz es posible solamente en el perdón. En este sentido, sostiene que las confesiones cristianas y las grandes religiones de la humanidad han de colaborar entre sí para eliminar las causas sociales y culturales del terrorismo enseñando la grandeza y la dignidad de la persona y difundiendo una mayor conciencia de la unidad del género humano.

Se trata de un campo de diálogo concreto y de la colaboración ecuménica e interreligiosa para prestar un servicio urgente de las religiones a la paz entre los pueblos.

Los líderes religiosos del mundo favorecerán la formación de una opinión pública moralmente correcta. Esta es la condición necesaria para la edificación de una sociedad internacional capaz de alcanzar la tranquilidad del orden en la justicia y en la libertad.

El servicio que las religiones pueden ofrecer en favor de la paz y contra el terrorismo, según Juan Pablo II, consiste precisamente en la pedagogía del perdón, porque el hombre que perdona o pide perdón comprende que hay una Verdad más grande que él que, acogiéndola, puede trascenderse a sí mismo.

Juan Pablo II afirma<sup>1008</sup> que la violencia destruye lo que pretende defender, la dignidad, la vida, la libertad del ser humano, por tanto, es indispensable promover una gran obra educativa de las conciencias, que forme a todos en el bien, especialmente a las nuevas generaciones, abriéndoles al horizonte del humanismo integral y solidario. Sobre esta base es posible dar vida a un orden social, económico y político que tenga en cuenta la dignidad, la libertad y los derechos fundamentales de cada persona.

---

<sup>1008</sup> Juan PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 2005*.

## **CAPÍTULO 9**

### **Conclusiones**

La persona humana es un ser abierto personalmente y no tiene sentido completo de su ser sino que ha de buscarlo y alcanzarlo no en las realidades impersonales o en la nada sino en las personas.

De ahí que el hombre sea un ser social por naturaleza, más aún, por esencia, pero en cuanto persona es más que social, es co-existencia y es en esa sociabilidad natural del hombre donde se cimienta el carácter natural del Estado cuyos gobernantes deben contribuir a la formación de hombres virtuosos aunque no puede dar verdadera virtud sin verdadera religión, pues el hombre ha sido creado para conocer y amar a su Creador y por eso no puede encontrar la felicidad fuera de Él.

El ordenamiento del hombre a la vida social es una creación divina, y en consecuencia la plenitud de la vida política y social se encuentra en el orden, es decir, en la paz.

El hombre es un animal religiosissimum, profundamente religioso, de modo que la dimensión religiosa le es en cierto modo connatural. De ahí que la base del hecho religioso sea el reconocimiento de la relación de dependencia de Dios, pues existen unas experiencias fundamentales que manifiestan esa dependencia, experiencias en las que se hace patente la apertura del hombre a Dios así como la radical insuficiencia del hombre.

La relación de todo ser creado con el Creador es de por sí una relación de dependencia ontológica pero la relación a Dios de cada persona humana es una relación peculiar puesto que el alma humana ha sido creada directamente por Dios, querida por Dios en sí misma y por sí misma dándose así en cada generación humana una verdadera novedad de ser.

Desde finales del s. XIII se va produciendo un desgarramiento progresivo de la persona humana en su apertura personal, en el que se va asumiendo que el hombre ya no puede por la sola razón conocer la realidad sobrenatural abriéndose un abismo artificial entre la razón y la fe que a día de hoy se mantiene.

En ese caminar la concepción del hombre ya no se centra en el ser sino de manera exclusiva en el actuar, ya no se concebirá la vida humana como vía hacia Dios, ni consecuentemente, como búsqueda del propio sentido personal sino como vía hacia el ámbito del interés ya sea económico, cultural o político, entre otros, al que quedará subordinado el conocimiento práctico orientado a dominar lo mundano.

Esta concepción irá dando lugar a otras concepciones parciales del hombre centradas en la naturaleza humana o en la fe, visiones reduccionistas del hombre que alcanzaría incluso al ámbito político.

Poco a poco la religación ontológica del hombre respecto a Dios y, por tanto connatural al hombre se va tensando a través de la historia hasta romper su continuidad en su ser social y político, al relegarle a una realidad inmanente de su ser de la que se impide trascender privándole de su comunicabilidad en el espacio social y político e impidiéndole que pueda alcanzar su plenitud como persona.

En este sentido, cada persona, como ser religioso, social y político por naturaleza irá construyendo contra natura, en su discurrir histórico, su propia narrativa sobre los que irá modelando y consolidando sus propios sistemas de relación social y político al margen de su religación ontológica, apoyados en su propia visión reduccionista de su verdad y de su bien.

Si a la persona humana se le priva de conocer esa Verdad y de amar ese Bien, a los que está llamado no podrá ser actualizada como tal, enraizándose en su intimidad el mal humano que se irá manifestando en la inteligencia y en la voluntad y a través de ellas en el resto de las potencias, funciones y acciones humanas, el mal irá germinando poco a poco en el corazón del hombre y desde él la propia sociedad.

El contexto final del hombre es que ya no importa la persona sino la razón, una razón autónoma, independiente y autosuficiente desligada del verdadero conocimiento, de la Verdad Absoluta, del Otro Subsistente, sino que en su apertura natural al ser humano busca conocer la suya propia, de tal manera que privándola de esa Verdad Absoluta su corazón tampoco puede ir a la búsqueda de lo que no conoce y amarlo sino que sustentado en su propia verdad buscará su bien para contentar de forma efímera sus ansias de felicidad, pues el fin del hombre está llamado a la felicidad no efímera sino eterna que se busca y se encuentra en su religación personal y natural no sólo con los demás sino, especialmente con el Otro.

Sin embargo, el ser humano, como ser relacionado, desde esta concepción de hombre, que actúa contra su propia estructura ontológica de su ser, provoca en él un estado de permanente conflicto interno respecto a las realidades con las que debe interactuar y coexistir, que lo constriñe a lo inmanente, evitando que parte de su ser trascienda a esas realidades y las pueda impregnar y dotar de sentido personal.

Esta discontinuidad relacional le impide perfeccionarse en la medida en lo que ha sido llamado a ser, ser participante del Ser Absoluto, Dios, de tal forma que una vez desarraigado de la Verdad y del Bien Absoluto el hombre en lugar de

impregnar de sentido y armonía las otras realidades con las que se encuentra vinculado, pasa, por el contrario, a ser instrumentalizado por ellas.

No se trata de inventar la divinidad ni de proyectar, objetivando fuera de nosotros, las aspiraciones de acuerdo con el sistema de vida y de organización familiar, lo que ocurre es que las huellas, impresas por Dios, por su omnipotencia e infinitud, en el cosmos y en el corazón del hombre, son descifradas de modo distinto.

Este elemento racional de la religión es causa también no sólo de diferenciación sino también de errores y deformaciones. El hombre puede no haber alcanzado un conocimiento adecuado de Dios cayendo en errores panteístas o politeístas, formándose una imagen de Dios en la que los elementos impersonales casi ahogan los personales, deformando sus atributos, concibiéndolo como un ser de algún modo cruel o arbitrario.

La religión no es un estadio de la evolución humana sino que pertenece a la estructura misma del ser racional. El sentido religioso, latente en la naturaleza humana, se pone como en marcha al recibir el impulso desde la realidad cósmica, cósmica y desde el corazón humano de ahí que el hombre sea un ser de creencias, también de las religiosas.

La realidad histórica, por tanto, ofrece no una religión sino muchas religiones encontrándose entre las causas de esta multiplicidad de religiones, la infinitud de la divinidad y la finitud del hombre cuya inteligencia es incapaz de conocer lo divino sino es por analogía. De esta forma, el conocimiento de lo divino y las creencias religiosas pueden ser alterados y deformados por la voluntad y el mal uso de la libertad, así como por la incoherencia práctica.

Partiendo de la infinitud de Dios y de la finitud del hombre, la religión, como todo lo humano, conoce las vicisitudes de la historicidad, y con ella la falibilidad propia del hombre, por ello ha estado históricamente sometida a deformaciones que esencialmente, proviene de dos fuentes principales, la inteligencia humana, como deficiencia en el conocimiento de Dios, y la voluntad humana, como deficiencia en el reconocimiento de Dios.

El núcleo esencial de este hecho humano lo constituye la actitud de reconocimiento de una realidad suprema, denominada Misterio y representada bajo formas muy diversas, tales como un poder o un conjunto de poderes concebidos como sobrenaturales, una figura personal o un conjunto de realidades personales o incluso bajo la forma de un estado al cual el sujeto aspira.

Las raíces de la necesidad de expresión de la actitud religiosa en la acción del hombre están en su condición corporal. El aspecto común más importante de



este tipo de expresiones consiste en el hecho de que la manifestación del Misterio afecta a la condición espacio-temporal de la existencia corporal del hombre y origina en él una forma particular de vivirla que da lugar a la determinación de unos lugares del espacio y de unos momentos del tiempo como sagrados.

El hombre religioso, es decir, el hombre ante el Misterio se comporta en relación con el espacio y con el tiempo de forma diferente a como se comporta el hombre profano, es decir, el hombre en su relación ordinaria con la realidad mundana.

Esta relación diferente se caracteriza por el establecimiento de lugares o de momentos que rompen la homogeneidad del espacio y el tiempo profanos, de los cuales se diferencian cualitativamente por su mayor significación, importancia o eficacia.

La repercusión sobre la raíz espacio-temporal de la condición corporal humana, de la relación del hombre con la realidad trascendente, relación que, por más que sea total y totalizadora, no puede menos de ocurrir en un lugar determinado del espacio y en un momento preciso del tiempo.

La profundidad de esta repercusión aparece, en primer lugar, en la permanencia del carácter sagrado que esos lugares y esos momentos han adquirido y en la posibilidad que ofrecen al hombre representar la experiencia que los hizo surgir cada vez que se ponga de nuevo en contacto con ellos.

En segundo lugar, aparece en los símbolos y mitos emparentados con esta vivencia del espacio y el tiempo como sagrados cuyos esquemas simbólicos se entremezclan en la determinación de los lugares y los tiempos sagrados demostrando que el hombre religioso necesita vivir en un tiempo y en un espacio sagrado, cualquiera que sea la forma de determinarlos.

De esta forma la Trascendencia traspasa los distintos estratos de la conciencia humana y determina las raíces mismas de su ser en el mundo, dando lugar al culto que pormenoriza en el espacio y el tiempo concreto y con el material de sus múltiples acciones, la relación vivida con el Misterio.

La vinculación del hombre con lo divino no es algo accesorio, sino formalmente constitutivo del ser y existir humanos que afecta a todas sus vertientes. De ahí que, como dice Zubiri, el hombre no tiene religión, sino que consiste en religación o religión, es decir, el hombre no tiene religión sino que es religión o religación de lo divino. En este sentido, la religión se presenta como un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por parte del hombre de una realidad suprema y de su religación objetiva con la divinidad.

Las religiones constituyen una forma de conocimiento que integra en su contenido una idea del mundo, una idea del hombre y una idea de la sociedad,

comportando al mismo tiempo una moral y unos códigos éticos y conformando por ese concepto de justicia utópica ese fermento crítico del orden social que se levanta ante la injusticia, la opresión o al reduccionismo material-economicista de la sociedad.

La religión no es una actitud irracional ni un secreto subjetivo incontrolable del alma sino una respuesta de toda la persona a Dios, una entidad objetivada, constituida por leyes estrictamente espirituales, con una estructura propia enteramente lógica.

Dada la constitución psicosomática y social del hombre, la religión requiere pluralidad de sujetos, así como la exteriorización del sentido religioso subjetivo, tanto de modo personal como social.

La experiencia religiosa es el acto humano más integral y unificador en el que la subjetividad humana, al relacionarse con Dios, no sólo no pierde su individualidad sino que, como Kierkegaard destacó, la descubre y fundamenta.

La radicalidad con que la presencia del Misterio afecta al hombre puede llevar a éste a la convicción de la validez absoluta de la forma religiosa en que él vive y, en determinadas circunstancias, en las que casi siempre intervienen otros factores sociales o políticos, económicos o ideológicos, a tratar de imponer, por la fuerza exterior o por la más sutil de la violación de la libertad de conciencia, su propia convicción a otros hombres.

Para comprender este hecho, que en mayor o menor medida ha afectado a todas las religiones, es preciso atender, en primer lugar, a las razones no religiosas que en gran parte lo han determinado. En cuanto a su motivación religiosa, no puede olvidarse la tentación constante del hombre religioso a servirse de lo sagrado, a utilizar lo divino en lugar de reconocerlo y adorarlo, hechos de exceso de celo religioso que han dado lugar a los casos históricos más tristemente célebres de opresión del hombre por motivos religiosos.

Las guerras de religión no han sido guerras de religión sino de falta de religión por parte de los que la han promovido.

Para que esta relación entre el hombre y la absoluta trascendencia sea posible son necesarias mediaciones, denominadas hierofanías, que facilita la presencia del Misterio en el orden intramundano y la toma de conciencia de esa presencia por parte del hombre y su respuesta a la misma.

Estas mediaciones hierofánicas entendidas como manifestación de la realidad trascendente en una realidad mundana provocan una ruptura de nivel que da lugar a la constitución de lo sagrado como un mundo específico en relación con lo profano.

La elevación de una realidad a la categoría de símbolo, de hierofanía, no depende de una simple elección del hombre, sino de esa relación del hombre con lo invisible, con el Misterio que toma presencia sólo en la mediación simbólica y hierofánica y que es la que confiere a esta última su condición de sagrada.

En la mediación hierofánica, el Misterio toma la forma de lo asequible, lo supramundano, la figura del mundo, lo que está más allá del tiempo toma una forma corporal, entrando en la historia del hombre y quedando el ámbito de lo sagrado sometido a todos sus condicionantes.

La primera consecuencia de esta historificación del ámbito de lo sagrado será su incontable multiplicación, ya que la historia del hombre es una en su origen y en su destino, pero es múltiple en su realización concreta por la diversidad de situaciones, de ritmo de desarrollo, de condicionamientos de todo tipo a que está sometida la vida de las diferentes comunidades de hombres que han vivido y viven sobre la tierra.

La incomensurabilidad con el orden de lo finito se convierte en relación conmensurable, lo sagrado se convierte en un sector de la realidad mundana y de la existencia en el mundo y su relación con el resto de los sectores parece ser, al mismo tiempo que de una mayor proximidad, de una posibilidad de separación que lo convierte en algo aparte, en cosa o conducta segregada.

Esta situación será la que lleve a plantear el problema de la relación entre lo sagrado y lo profano y la que llevará a algunos a comprender y vivir lo sagrado en oposición a lo profano y a otros por reacción contra este exceso a ignorar la incomensurabilidad de los dos órdenes o a negar la validez de las mediaciones del Misterio.

Como ser en el mundo, el hombre necesita constantemente de la exterioridad del objeto para poder realizarse, ya que ese mundo no es tan sólo para él escenario donde transcurre su vida, sino una determinación que afecta a toda posible realización del mismo, porque constituye un elemento esencial de su condición.

De la condición trascendente e inobjetiva del Misterio, término de la actitud religiosa, y de la condición mundana, corporal y necesariamente objetivadora del hombre se sigue la necesidad de que esa actitud religiosa se realice en unas expresiones referidas todas ellas a un objeto en el que el sujeto proyecta la presencia inolvidable del Misterio y su relación transobjetiva con él.

En el nivel racional, entre las expresiones de la actitud religiosa estarían el mito y las mitologías, las profesiones de fe, convertidas en fórmulas o dogmas, y la teología.

Los mitos son un aspecto de la vida religiosa por los que se expresa, en estrecha conexión con la acción cultural, la experiencia humana de la realidad trascendente, su relación con la vida del hombre, la conciencia que éste tiene de su radical impotencia y de su absoluta distancia en relación con ella, así como las múltiples intervenciones de ese Misterio sobre su existencia.

Con ellos el hombre no pretende explicar estos aspectos de la realidad sino expresarlos, por su condición corporal, a través de símbolos y mitos y de la sacralización de espacios y lugares.

Esto explica que cada religión comporte como uno de sus elementos integrantes una doctrina moral por la que se diseña su estilo moral en un *ethos* expresión del estilo de la actitud religiosa y desde la que se pretende regular la conducta de sus fieles estableciendo unos deberes más o menos centrados en la atención y obediencia a lo divino y en el respeto y amor al prójimo, todo ello en función de la representación que en cada una de ellas se haga de la unión con lo divino.

A pesar de haber existido incluso en las poblaciones primitivas una experiencia religiosa individual, la historia de las religiones y la unanimidad de etnólogos e historiadores de la religión vienen a constatar como un hecho constante la cristalización de la actitud religiosa del sujeto en una magnitud social, carácter social del hecho religioso que se deriva de la comunión del hombre con el Misterio, afirmándose en palabras de Marett que el poseedor de la experiencia religiosa es la comunidad y no el individuo.

En este sentido la raíz del carácter social de la religión es la misma raíz de la actitud religiosa, la presencia del Misterio al sujeto religioso y la reacción con que éste responde a la misma.

Cuando esta relación se expresa y su expresión se encuentra con las expresiones que de ella dan otros sujetos, entre todos los sujetos afectados por esa misma relación, ésta, o mejor su término crea un lazo de conexión más fuerte que los que pueda establecer cualquier otra forma de relación humana.

Esta fortaleza y expresión social, capaz de aglutinar y movilizar a grupos y comunidades humanas, inherente al propio carácter de la religión y a la propia estructura del ser humano y de su ser en el mundo es la que ha podido ser, a lo largo de la historia, instrumentalizada, manipulada, ideologizada e incluso desnudada, despojándola de su simbología y rituales y desacralizando el espacio y el tiempo en beneficio de otros intereses ajenos a la propia religión y a esa relación entre el hombre y el Misterio.

Con ello, el hombre mundaniza el Misterio, se apodera de él, subjetivándolo y encerrándolo en una esfera autónoma desarraigada e incomunicada, que ya no

trasciende sino que se mantiene de modo inmanente a la realidad del hombre y del mundo creado por él mismo.

En este contexto, el hombre se convierte en origen y fin de esa relación religiosa ya no trascendente sino inmanente al propio ser humano reorientando esa mediación originaria y estructural de su ser hacia el nuevo fin (él mismo), a través de la construcción de un sistema hierofánico que si bien se ha elaborado al margen de la realidad mística y trascendente que vincula la totalidad del ser humano, contiene, en similitud a esa relación originaria y trascendente, incorporando los mismos elementos hierofánicos que persiguen la sacralización de sus espacios y tiempos.

Del mismo modo, lo religioso se manifiesta en todo aquello que posee el valor de lo sagrado y que supone una manifestación de lo sagrado frente a lo profano, de una hierofanía, en la que cada religión sacraliza diferentes cosas profanas y, por tanto, cada una de ellas establece una tensión dialéctica diferente entre lo sagrado y lo profano.

Esta tendencia a sacralizar por alguna religión todo lo profano, según Zubiri, se debe al hecho de que en realidad lo profano no se opone a lo sagrado, sino a lo religioso. Por tanto, lo sagrado es algo que sin duda pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente por ser religioso. De ahí que la historia de cualquier religión no es la historia de los valores profanos sacralizados, sino la historia de las relaciones del hombre con Dios.

Esta diversidad religiosa aparece siempre ligada a una situación cultural y social concreta cuyas diferencias no es arbitraria sino fundada en alguna forma asociada a la idea de la divinidad entendida no como una proyección antropomórfica sino como una diversidad de experiencias vividas en la realidad que llevan por distintos caminos al encuentro con ese único Dios. En este sentido, se estaría ante un fenómeno de difracción de la presencia de Dios en el espíritu del ser humano, a través de los diferentes modos de que éste es capaz.

Esto implica que el hombre accede a esa presencia absoluta desde diferentes vías, pues todas las ideas sobre Dios pertenecen, en última instancia al mismo fenómeno absoluto. Por tanto, se estaría ante una multiplicidad esencial como posibilidad de la larga marcha del pensamiento religioso a través de la historia humana sosteniéndose que el hecho religioso tiene una dimensión histórica intrínseca, dado que pertenece a la historia humana, y con ello afirmarse que las religiones son históricas porque son la plasmación de la religación humana, es decir, plasman la información de la entrega del hombre a la realidad divina por la fe.

Por eso su cumplimiento es esencialmente, intrínseca y el fenómeno religioso formalmente algo histórico, en la dimensión y expresión que se quiera.

Las religiones históricas son, por tanto, la objetivación social y estructural del sentimiento religioso fundamental del hombre que se expresa de manera espontánea en formas y estructuras subjetivas que quedan sometidas e influidas a lo largo de este proceso por muchos elementos contingentes, circunstanciales, geográficos, cronológicos, socioculturales, culturales.

Ahora bien, la religión como hecho histórico se construye apropiándose de unas posibilidades y desechando otras. Estas vías (politeísmo, el monoteísmo y el panteísmo) que el hecho religioso va tomando de la apropiación de posibilidades o de su rechazo, son las que permiten el acceso y aproximación a la experiencia de Dios y son las que llevan a la experiencia histórica de Dios por parte del hombre.

Por tanto, como apunta Zubiri, no es que la religión tenga su historia, sino que es la historia la que es justamente la religión en acto. De ahí que un mismo Dios puede ser concebido homológicamente en mentalidades diferentes y en expresiones culturales muy diversas.

La cultura es la humanidad del hombre y la plasticidad humana abre el campo a una multiplicidad de culturas que son otras tantas respuestas a las cuestiones del hombre desde que nace hasta que muere en su relación con la naturaleza, con los otros hombres y con el sentido último de la vida. La raíz de la cultura está en el poder de simbolización que constituye al hombre.

En este sentido, se puede decir que lo religioso no existe separadamente de la realidad cultural en la que está inserta sino que siempre se expresa en una forma cultural.

Las religiones se configuran mediante las diversas culturas que son el tesoro expresivo, relacional y espiritual de que dispone el hombre por el hecho de serlo y que vive lo absoluto en medio de las configuraciones culturales.

Por tanto toda religión se expresa culturalmente y toda cultura tiene dimensiones religiosas, por eso no se puede comprender bien la cultura exenta de sus claves religiosas.

Tanto la religión como la cultura tienen siempre una dimensión histórica porque el hombre no puede vivir al margen de los múltiples procesos históricos que configuran su vida y en el caso de una sociedad pluralista hay que hablar de culturas y de religiones.

A pesar que desde la Ilustración europea se inicia un proceso de separación entre las religiones y la cultura hasta su culminación con la autonomía de esta última, los vestigios históricos permiten mantener ese vínculo estrecho entre cultura y religión que recuerda el sentido trascendental del hombre y su fundamento espiritual.



En el orden práctico las religiones han sido y siguen siendo un formidable generador de energía intelectual, moral y social tanto en su aspecto positivo a través de sus expresiones y manifestaciones en el pensamiento, el arte o la sensibilidad común como en su connotación negativa como instrumento multiplicador de efectos destructivos. En este sentido, la historia ha mostrado numerosos episodios de la proclividad de las religiones hacia el fanatismo, la intolerancia, el obscurantismo y el despotismo.

Lo religioso ha sido el factor que otorgaba un sentido último integrador de las estructuras sociales y culturales de los pueblos, otorgando sentido y legitimidad a los pueblos y a los sistemas sociales y políticos.

La religión crece en perfección a medida que el hombre va profundizando en el conocimiento de Dios y de su propia espiritualidad, lo que conduce a una purificación e interiorización de toda la relación religiosa.

Sin embargo, no todas las formas históricas de religiosidad tienen el mismo valor, dignidad y significado. Esta percepción es propia de una concepción pluralista que responde a un fuerte relativismo que asume generalmente que la religión es un producto de la cultura y que afirma, dentro de ese relativismo cultural, que cada religión es la expresión apropiada de su propia cultura. De esta forma, el cristianismo es la religión de Occidente, el hinduismo es la religión de la India y el budismo es la religión del sudeste de Asia.

A este relativismo cultural se le añade un relativismo epistemológico, que afirma que no se puede conocer ninguna verdad absoluta, sino solamente lo que es verdadero para cada uno acabando en un sincretismo religioso, combinación de diversas religiones para reducirlas a un denominador común.

En el ámbito social, según Luckman, las diferentes formas de organización social humana han ido conformando el proceso de autonomía de la función religiosa respecto a la función social si durante miles de años, ésta se sustentaba en una concepción de lo sagrado que impregnaba la totalidad de la estructura social, no existiendo prácticamente diferenciación alguna entre las funciones religiosas y otras funciones sociales, con la división del trabajo y la consiguiente formación de una sociedad de clases, el ámbito de lo religioso fue adquiriendo una entidad propia como consecuencia de la profesionalización en el ejercicio de las funciones religiosas.

Esta división social del trabajo abrió las puertas a nuevas formas sociales de la religión que, en una primera etapa, estuvo marcada por una simple división del trabajo quedando difuminada a través de las instituciones de la sociedad, con poca diferenciación de las funciones religiosas.

Con la creciente complejidad en la división del trabajo, la producción de un excedente sobre los mínimos de subsistencia, el crecimiento de la organización

supra-comunal y supra-tribal, la emergencia de distintos roles ocupacionales y distintas clases sociales llevó a una progresiva diferenciación funcional de las instituciones sociales comenzando la religión a disponer de una localización institucional distintiva en el orden social.

Posteriormente, lo sagrado fue realmente separándose de lo profano y la religión adquiriría una forma segregada en las instituciones sociales, superponiéndose a la mezcla existente entre formas arcaicas y tradicionales. La especialización institucional de las funciones religiosas y la monopolización de estas funciones en un dominio institucional distinto resultó en una iglesia que, durante la Edad Media, fue capaz de contestar el poder del Estado o de entrar en alianza con él.

Con el proceso de modernización emergió la religión directamente asociada a la especialización funcional de los campos públicos y al pluralismo de visiones del mundo que están disponibles para todos y distribuidas en un mercado relativamente abierto.

A pesar de la división del trabajo, el mundo antiguo mantuvo la impregnación de la vida social por los valores y prácticas religiosas en donde la religión era considerada como un fenómeno esencialmente social que abarcaba todos los aspectos de la vida y donde el orden sagrado del mundo servía de paradigma para la ordenación de las cosas humanas.

Este proceso de diferenciación profesional llevó cada vez a una mayor autonomización de la esfera religiosa, y a una individuación promovida por la distribución de funciones que llevaría a una pluralidad de mundos vitales y a emprender, por parte de los individuos, a una reflexión sobre su propia individualidad en la diferencia de roles desempeñados. Esta reflexión se produciría de forma variable en función de la complejidad de las relaciones que cada uno tuviera que establecer en el marco de sus sociedades, es decir, a mayor complejidad tendría que ejercerse mayor esfuerzo de individuación por el individuo.

Sin embargo, si se parte de la base de que el ser humano es un ser social y religioso por naturaleza la especialización laboral no debería llevar a un pluralismo religioso salvo que en la historia se haya producido un proceso disgregador que lo haya favorecido.

Estos elementos desencadenantes podrían estar por un lado, la Reforma Protestante que rompiendo con la unidad religiosa favorece una visión del mundo y del hombre utilitarista, individualista con un sentido religioso racional totalmente desprovisto de su componente místico.

Y, por otro, la Ilustración y la Revolución Francesa fenómenos históricos que a través de un proceso secularizador se forzó violentamente a la separación

entre lo religioso y lo profano y se favoreció la fagocitación de lo religioso asimilándolo bajo una estructura racional, llamada Estado que supo mantener y contener recluida a la religión en el anonimato y en el campo de lo subjetivo, sosteniendo una falsa narrativa sobre la religión como generador de violencia.

La Reforma Protestante, desgajada de toda Tradición y de todo Magisterio bajo su lema “La Sola Escritura” favoreció en occidente la fragmentación religiosa que generó ese pluralismo religioso racionalista, individualista y desprendido de toda magia o misterio.

El pluralismo religioso lleva a la subjetivización de la religión, lo que significa que los antiguos contenidos religiosos pierden su estatus de realidades objetivas. Las afirmaciones religiosas tradicionales pierden su calidad de evidencias primeras, dejan de ser realidades objetivas para volverse materia de preferencia personal.

Ese pluralismo religioso unido a la compleja diferenciación funcional moderna hace que el hombre deba buscar nuevas formas religiosas y las encuentra en los diversos modos de autorealización del yo, es decir, mediante un repliegue a la vida privada que ha ido forzándose y controlándose desde un proceso secularizador. Es lo que Luckmann denomina la religión invisible.

Los efectos de este proceso son un vaciamiento del espacio público respecto de Dios y una privatización de las creencias religiosas, es decir una retirada de la religión de la esfera pública, una disminución de las creencias y prácticas religiosas en sí mismas y el considerar el acto de creer como una opción personal, erosionando con ello la certeza de la creencia.

A ese proceso secularizador estarían otros factores causantes de esa declinación de la religiosidad tradicional e institucional tales como la urbanización, industrialización, migración o la fractura de las antiguas comunidades.

Hasta la era moderna, no existió ninguna categoría de religión separable de las instituciones políticas y, aún entonces, esa categoría apareció fundamentalmente en Occidente.

El único tratado que versa exclusivamente sobre *religio* en el periodo patrístico es la obra de *De vera religione* escrita por San Agustín en el siglo IV, en la que distingue entre verdadera *religio* y falsa *religio*, una distinción introducida a finales del siglo III por Lactancio.

Con el amanecer de la modernidad el término religión empezó a operar un concepto mucho más amplio, indicando un género universal cuyas especies son las diversas religiones, caracterizándose cada una de ellas por un sistema

de proposiciones, identificándose con un impulso esencialmente interior y privado y considerándose como algo esencialmente distinto de las actividades seculares del tipo de la política, la economía, etc.

El nacimiento del concepto de religión establece así una esfera propia del cristianismo como ámbito de vida interior sin acceso a lo político.

Como señala Smith, “el nacimiento del concepto de religión está relacionado de alguna manera con cierto declive de la misma práctica religiosa”, lo que quiere decir que el nacimiento del concepto moderno de religión va acompañado del nacimiento de la religión secular y del declive de la iglesia como práctica comunitaria pública de la virtud de la *religio* que acabará desplazando gradualmente la práctica de la *religio* cristiana hasta llevarlo fuera del lugar central que ocupaba en el ordenamiento social del Occidente.

La nueva dicotomía religioso-secular encajó perfectamente en la antropología individualista del estado moderno, tal y como lo entendía Locke y como señala Ezra Kopelowitz al afirmar que la distinción entre lo “religioso” y lo “secular” ocurre en sociedades en las que el individuo, en vez del grupo, es el componente primario de la organización social coincidiendo la aparición del individuo como base de la organización social con la expansión del estado moderno centralizado y fuertemente burocratizado.

Según Kopelowitz, antes del nacimiento del mundo moderno, la religión no era una categoría social distinta que una persona pudiera elegir o rechazar sino que se nacía en un grupo, cuyos símbolos y ceremonias enraizados en una doctrina eran parte integral de la vida pública.

Por tanto, el par religioso-secular es de nueva creación y acompaña a la creación del estado moderno, concluyéndose, por tanto, que la religión no es transhistórica ni transcultural, pues en el Occidente premoderno nunca existió una concepción en la que el cristianismo fuera una especie dentro del género religión reducible a proposiciones y creencias y esencialmente distinto de las ocupaciones seculares, tales como la política y la economía.

Por tanto la *religio* y la religión no constituyen la misma cosa, pues en el término *religio* en la cristiandad cristiana medieval se usaba principalmente para distinguir al clero regular del clero diocesano y en las escasas ocasiones en que *religio* hacía referencia a la piedad o a alguna actitud de este tipo, se trataba de una virtud específica de la vida cristiana.

En cambio, en la modernidad, la religión se considera como una de las mitades del par religioso-secular en que se dividen las actividades humanas, ocultando realmente la forma en que el poder interviene en la mutación del uso de

conceptos tales como la religión y cuyo trasfondo no deja de ser una forma de configuración y redistribución del poder y la autoridad.

El concepto de religión fue introducido fuera de Occidente en el contexto de la colonización europea que fue instrumentalizada por intereses de los colonizadores.

Según Chidester, los primeros contactos con los pueblos nativos de América, África y las islas del Pacífico, se informaba que los habitantes locales no tenían ninguna religión, lo que fue utilizado como instrumento para restringir o limitar sus derechos, pues si carecían de algo tan básicamente humano como la religión existía legitimidad para tratarles como una raza inferior, sin derecho a la vida, a la tierra o a cualquier otro recurso que poseyeran previamente.

La religión es en su origen un concepto occidental y sólo llega a ser un concepto de alcance mundial a través de la influencia occidental y como reacción a ella.

La mayoría de los autores que usan la expresión religión política consideran la religión como elemento básico del orden social, pues para muchos el auge de la religión política en Occidente se explica como respuesta al declive del cristianismo como aglutinador del orden social premoderno. Ejemplos en occidente se encuentran el marxismo, el comunismo y el fascismo.

Las democracias liberales son también consideradas como una religión civil fuerte que proporciona un significado y una finalidad común en los estados-nación liberales. Según la definición de Gentile, la religión civil no es un tipo más del fenómeno de la “politización de la religión”, en el cual la religión tradicional se fusiona con el estado sino que constituye una nueva creación al que se le confiere un estatus sagrado a instituciones y símbolos democráticos.

Según Carlton Hayes, el nacionalismo se clasifica como religión debido a su exclusividad a causa de la cual la nación se convierte no en un simple sustituto de la iglesia, sino en sustituto de Dios. En este sentido, Hayes dice que, con el advenimiento del estado moderno, el declive del cristianismo público dejó un vacío en el sentido religioso que fue ocupado por la nación sacralizada, por la entronización del estado-nación como objeto central de culto”.

En la misma línea se encuentra Benedict Anderson quien sostiene que la decadencia del cristianismo en Occidente necesitaba otra forma de tratar la arbitrariedad de la muerte encontrándose ésta en las naciones, las cuales proporcionan otro tipo de salvación, una muerte que no se considera en vano si ésta es por la nación, que continua viviendo en un futuro sin límite.

La expresión de religión civil fue introducida por Rousseau en el siglo XVIII, en su obra El Contrato Social, en la que propone una religión civil explícita como cura para la influencia disgregadora del cristianismo que había dividido las lealtades del pueblo entre la iglesia y el estado.

Rousseau no desea eliminar el cristianismo por completo únicamente reducirlo a una “religión del hombre” que “tenga que ver con la adoración puramente interior del Dios Todopoderoso y con las obligaciones eternas de la moral y nada más” mientras que la religión civil constituye el culto plenamente público del estado-nación con sus dogmas.

Actualmente, tal y como señala Robert Bellah en Estados Unidos se apoya en una religión civil elaborada y bien institucionalizada siendo el símbolo principal de la fe nacionalista y objeto central de culto es la bandera.

Según Carolyn Marvin y David Ingle, “el nacionalismo es la religión más poderosa de los Estados Unidos, y tal vez de muchos otros países” y la bandera, objeto tótem de la religión civil americana, es de crucial importancia para la religión de los Estados Unidos porque por ella matarán y morirán los americanos, convirtiéndose en una religión al patriotismo norteamericano.

Para Marvin e Ingle, la transferencia de sacralidad desde el cristianismo en la sociedad occidental se ve con más claridad en el hecho de que la legitimación para matar ha pasado de la cristiandad al estado-nación.

Luckmann sostiene que la religión no influye del mismo modo ni tampoco desempeña una función central como lo hace la ciencia, la economía o la política por lo que ya no desempeña un papel integrador, prueba de la secularización, llegando a afirmar que lo religioso ha dejado de actuar como modelo universal de justificación y enraizamiento social y con ello la religión ha abandonado el papel de legitimador y aglutinador de las realidades humanas.

La pérdida de este marco referencial por parte de la religión y de su capacidad de actuación en la esfera pública favorece la instrumentalización de lo religioso como marco referencial legitimador de las realidades humanas por otros poderes como el político, el económico o incluso el religioso.

Desde la década de los sesenta-setenta del siglo XX existe una sensación de entrada en un nuevo tiempo histórico, el comienzo de una sociedad pos-industrial y pos-fordista, el nacimiento de la sociedad de la información o del conocimiento, y el comienzo de una verdadera revolución moral.

El pensamiento posmoderno es relativista que intenta mostrar una tolerancia universal y ecuménica, basada en la comprensión de culturas ajenas y en el



hiper-individualismo que viene a cuestionar el equilibrio entre lo individual y lo colectivo a través de un rechazo de los determinismos sociales y fomentando la realización del individuo mediante la concreción de sí mismo del ideal liberal.

Este fenómeno social favorece la penetración de los valores de lo privado en la esfera pública difuminando las fronteras que antes estaban claramente definidas y que delimitaban la esfera privada de la esfera pública.

El repliegue hacia lo privado y la erosión de las identidades colectivas conduce a lo que Michel Maffesoli ha llamado neotribalismo.

El regreso a lo local constituye el primer indicador de la heterogeneidad de las sociedades, lo que viene a justificar la vuelta a discursos sociales en términos de país, territorio, espacio, al tiempo que emerge un neotribalismo que reposa sobre la necesidad de solidaridad y de protección que caracteriza a todo conjunto social.

Según Marcel Gauchet, esto obedece a un debilitamiento continuo de lo religioso en Europa mientras que una ola histórica de sentido contrario se mueve en el mundo islámico, en América Latina y en los Estados Unidos.

Este debilitamiento religioso obedece también a un debilitamiento social motivado por el proceso de secularización que ha favorecido una religiosidad inmanente, recluida al ámbito de lo privado, orientada a la potenciación del individuo y a su propio bien y no al de la sociedad ni al bien común.

Esta debilidad social promovida por ese contexto religioso inmanente individualista como consecuencia del proceso de secularización se encuentra forzosamente complementada por una religión civil (la del propio Estado), necesaria para generar un marco adecuado de convivencia social y de estabilidad política y potenciar los lazos cohesivos necesarios que la religiosidad del individuo es incapaz de proporcionar.

Por tanto, es ésta (la religión civil), la que imbuida de los elementos hierofánicos, simbólicos y rituales viene a impregnar de sacralidad las esferas sociales y políticas, siendo la responsable de establecer los vínculos fuertes entre los individuos de una sociedad, cuya religiosidad inmanente vive encapsulada, sometida y controlada por la trascendencia de esa religión civil.

Sin embargo, este contexto religioso actual choca de manera obvia frontalmente con sociedades que se mantienen enraizadas y dinamizadas por una religiosidad en la que predomina la comuna o comunidad sobre el individuo.

Además esta religión civil no siempre logra con éxito generar un marco de estabilidad, convivencia e integración social adecuada cuando en ella coexisten comunidades religiosas cuya percepción religiosa difiere sustancialmente no entre sí sino con la propia religión civil, que en las sociedades occidentales está orientada a favorecer al individuo y no a la comunidad.

La narrativa de que la religión constituye un generador de violencia proviene de la dicotomía entre las formas de cultura no occidentales, por un lado, especialmente las musulmanas, que son absolutistas, disgregadoras e irracionales, y la cultura occidental, por el otro, que es modesta en sus pretensiones de verdad, unitiva y racional.

Leroy ROUNER sostiene que “probablemente haya sido la religión la causa simple más significativa de la guerra en la historia del hombre y, al mismo tiempo, la fuerza más significativa a favor de la paz”.

Según William T. Cavanaugh la mayor parte de los autores justifican esta argumentación sosteniendo que la religión causa violencia porque es absolutista, disgregadora e insuficientemente racional.

La religiosidad es una característica humana universal e inevitable por lo que la violencia no resulta del hecho de que unas personas sean religiosas y otras no, sino del hecho de que muchas de ellas entienden mal la religiosidad y son incapaces de vivir sin absolutos ni incertidumbres.

En cuanto a la religión como disgregadora, Martin MARTY sostiene que la religión se centra en los intereses últimos, construye comunidades, apela a los mitos y a los símbolos, se refuerza con ritos y ceremonias y exige ciertas conductas a sus seguidores. Asimismo este autor defendía la tesis de la peligrosidad que suponía la religión pública debiéndose ser ésta manejada con cuidado y respetando las reglas establecidas por el estado nación-liberal, si bien reconoce que la religión puede contribuir y al bien común.

Por su parte Mark JUERGENSMEYER, afirma que la religión parece estar relacionada con la violencia prácticamente en todas partes, apoyándose en su naturaleza absolutista y no racional de la religión si bien la diferencia respecto a la violencia secular reside en que aquella selecciona objetivos simbólicos mientras que ésta se centra en objetivos con valor estratégico a largo plazo.

GIRARD sostiene que la creencia en una división entre lo religioso y lo secular tiene asimismo una finalidad religiosa: “El fracaso del hombre moderno a la hora de comprender la naturaleza de la religión ha servido para perpetuar sus efectos. Nuestra falta de fe cumple en nuestra sociedad la misma función que la religión en las sociedades más directamente expuestas a la violencia

esencial”. Por esta razón GIRARD afirma que “no hay ninguna sociedad sin religión, porque sin religión no puede existir la sociedad”.

La solución de GIRARD al problema de la violencia no es la secularización sino que su solución es religiosa, cree que Jesucristo, la víctima que acaba con todo sacrificio, es la clave de la cancelación de la violencia. El evangelio cancela el mito.

Para GIRARD, la verdadera religión es aquella que se revela contra la violencia sacralizada de los hombres en la que la víctima se convierte en una clase de divinidad que suscita nuevamente la imitación y la contra-imitación de carácter claramente religioso siendo el elemento sacrificial el que otorga la sacralidad a este enmascaramiento de la violencia, es decir, es la origen de lo sagrado de la que procede la violencia experimentada por parte de la comunidad social.

Por tanto, según GIRARD, el sacrificio constituye el modo de contener en conflicto, si bien, la crisis del sacrificio propiciada por el proceso de secularización o desmitificación abre el camino a una racionalización de la venganza en el que se mantiene una cierta idea del sacrificio bajo un anonimato social.

Para R. Scott APPLEBY la religión tiene dos caras, pudiéndose usarse tanto al servicio de la paz como al servicio de la violencia y constituye la respuesta humana a una realidad que se percibe como sagrada y una cultura integral que es capaz de conformar una identidad personal y social y de influir profundamente en la experiencia ulterior y en la conducta.

Según APPLEBY, las tres cuartas partes de las guerras civiles del mundo entre 1960 y 1990 fueron motivadas por intereses étnico-religiosos, por cuanto la identidad nacional dependía en tales casos de directrices étnicas y religiosas. La sacralidad de una nación, según este autor, debe atribuirse a la identificación de la nación con una tradición religiosa y no al nacionalismo en sí.

Por su parte, Charles SELENGUT, sostiene que la relación especial entre religión y violencia se debe al compromiso central de la fe, que está más allá del control y de la comprensión racional, sosteniendo que la fe religiosa es diferente de otros compromisos si bien insiste en la gran división existente entre religión y racionalidad.

Para este autor, las guerras religiosas no tienen nada que ver con la religión sino un intento justificado de mantener la integridad del grupo contra otras civilizaciones reales o imaginarias que están ahí fuera para destruir el grupo o impedirle la posibilidad de realizar su destino histórico y divino.

La idea de que la religión tiene tendencia a promover la violencia es una variación respecto al argumento de que la religión constituye un impulso humano esencialmente privado e irracional.

Para John Locke las guerras no son causadas por la religión en sí ni a la diversidad de opiniones religiosas sino más bien el rechazo a la tolerancia de las diferentes opiniones “lo que ha producido todos los desórdenes y guerras que ha habido en el mundo cristiano por cuenta de la religión”.

Si para Hobbes, la violencia es causada por una distinción impropia entre el poder espiritual y el temporal, para Locke la violencia resulta de una inapropiada confusión de intereses civiles y religiosos, dos ámbitos distintos de la actividad humana, por lo que es conveniente distinguir con precisión la tarea del gobierno civil de la tarea de la religión. En este sentido, el estado tiene que garantizarse el monopolio de la jurisdicción sobre los intereses civiles y el monopolio sobre la violencia mientras que la iglesia debe atender al cuidado de las almas para que alcancen la vida eterna.

El mito de las guerras de religión, según Cavanaugh, ha sido rentable para la promoción de las formas seculares de gobierno en Occidente como instrumentos esencialmente pacificadores y en la justificación de actitudes y políticas dirigidas al mundo no occidental, especialmente a los musulmanes.

Se dice que las sociedades musulmanas son peculiarmente proclives a la violencia precisamente porque todavía no han aprendido a separar la religión, que es intrínsecamente volátil, de la política.

Como señala Roxanne Euben en su estudio sobre el fundamentalismo islámico, que la oposición entre el mundo occidental y el islam forma parte de una narrativa ilustrada más amplia en la que la definición de razón exige su Otro irracional.

El discurso secular supone que la religión y la política son categorías estables e inmutables. El islamismo se considera, por tanto, intrínsecamente peligroso y volátil porque mezcla religión y política. Pero religión y política no designan esferas separadas universales y naturales de la actividad humana. Como dice Hurd: “La designación de lo religioso y de lo político es en sí misma un acto político”.

Hurd se refiere al secularismo como una especie de “política teológica” y llama “iglesia secular” al entramado de las relaciones internacionales. Hurd identifica en Occidente dos tipos de secularismo, uno lo califica de laicismo, caracterizada por cierta animadversión ilustrada hacia la religión considerada de peligrosa e irracional, y otro tipo de secularismo judeocristiano que ve en la

separación de religión y política el rasgo más importante de la tradición judeocristiana y un don suyo al mundo.

El mito de la violencia religiosa conforma, por tanto, una narrativa que sostiene un discurso orientalista que ayuda a reforzar la dicotomía entre un Occidente racional y las demás culturas al tiempo que constituye un argumento justificativo del uso de la violencia. La confrontación entre Occidente y el mundo islámico ha proporcionado muchos ejemplos de este tipo de retórica.

Con todo ello se podría decir que el mito de la violencia religiosa no se apoya en hechos empíricos sino que más bien constituye una construcción ideológica que legitima ciertos usos del poder.

Tras la separación de lo religioso y lo profano, se va experimentando progresivamente un proceso de desacralización de lo religioso y una sacralización de lo profano que va acompañado de una transferencia de poder, en unos casos violenta, y del papel monopolizador y legitimador de la violencia, que se va haciendo cada vez más papable a medida que la religión tradicional va desapareciendo del ámbito público y se la va forzando a replegarse al ámbito de lo privado mientras que la religión del Estado va apropiándose del espacio público, es lo que llama Luckmann la religión invisible.

Este proceso tras la industrialización da origen al concepto de Estado-nación que venía a operar bajo una forma antitética, por un lado, el Estado, supuestamente laico y que conformaba el sistema de gobierno y por otro, la nación, el pueblo que venía a despertar emociones cuasi religiosas.

Este concepto político aglutinaba un sistema político, bajo la noción de Estado, diseñado para reprimir o contener la violencia de inspiración esencialmente religiosa y al mismo tiempo, bajo la noción de nación, asumía el papel movilizador y aglutinador de masas que históricamente venía desempeñando la religión tradicional pero que ahora era sostenida por una religión invisible (la religión política) conformando esa mediación divina y constituyéndose en ese elemento hierofánico fundamental que vinculaba al pueblo con el Estado.

Por tanto, el Estado se había diseñado para contener la violencia mientras que la nación se instrumentalizaba para desencadenarla mientras que la nación se convertiría en la encarnación de lo divino, en un valor supremo. De ahí que la mitología nacional promoviera la cohesión, la solidaridad y la lealtad dentro de los confines de la nación.

Este concepto contradictorio fue extremadamente dramático en el mundo musulmán cuya implantación se intentó llevar a cabo tras el fin de la Primera Guerra Mundial y la derrota del Imperio Otomano en el que se dividieron los territorios, por parte de Gran Bretaña y Francia, en Estados nación en un

mundo como el musulmán en donde no existía una cultura de nacionalismo. El nacionalismo secular, fue introducido de manera brusca fusionándose con las tradiciones religiosas locales lo que generó una fuerte distorsión y tensión con dichas tradiciones.

Además las fronteras trazadas por las potencias coloniales fueron tan arbitrarias que resultaba extremadamente difícil crear una comunidad imaginaria nacional, imponiendo unas formas de gobierno que dilapidó la cultura y religiosidad tradicional de esos pueblos.

La modernidad occidental fue introducida, por tanto, en Oriente Medio violentamente como sometimiento colonial que tras la independencia de esos estados o protectorados coloniales mantuvieron ese sometimiento a sus pueblos promoviendo y manteniendo estructuras políticas y formas de gobierno violentas en donde los cambios de poder y procesos de distribución del poder se sucedían mediante guerras y golpes de Estado.

En este sentido, la secularización no se pudo transmitir como un impulso liberador y conciliador sino haciendo uso del terror derribando las instituciones tradicionales aunque no por ello lograron eliminar la religión del Estado porque, precisamente, la religión, el islam, conformaba y vertebraba profundamente la vida comunitaria y social de esos pueblos para los que la concepción de un islam laico constituía una contradicción.

Según ELIADE, el nacionalismo viene a desembocar fácilmente en un fervor cuasi religioso, especialmente en momentos de elevada tensión y emoción, como demuestra la experiencia israelí de 1967 que no ha llegado a desacralizarse totalmente.

El nacionalismo europeo moderno y laico que organiza el mundo a partir de mediados del siglo XIX tuvo el efecto paradójico de despertar los sentimientos de la identidad religiosa que, en el caso del judaísmo se reflejó en un sionismo inicialmente laico y posteriormente persiguió una legitimidad religiosa, o, en el caso del islam, en el que el sultán otomano instrumentalizó la religión para hacer frente a la expansión colonial.

Esta instrumentalización religiosa dio lugar al panislamismo que nació con el Imperio Otomano que recurre al sentimiento nacionalista en términos religiosos para hacer frente a la expansión colonial de las potencias europeas pero que ha experimentado una profunda metamorfosis respecto al panislamismo actual que promueven los movimientos islámicos de inspiración yihadista con un enorme rechazo a la modernidad y occidentalidad.

El recurso a lo religioso, en un contexto secular y laicista, busca legitimidad de la acción de un poder que se ha sacralizado pero cuya sacralización actualmente se encuentra en crisis, una crisis más política que religiosa que



afecta esencialmente a los marcos tradicionales de autoridad y a las relaciones entre las naciones.

La crisis de la modernidad política se traduce en un recurso generalizado al monoteísmo que viene a conformar un contexto de constante tensión que podría llegar a justificar las tesis de la guerra de civilizaciones.

Juan Pablo II sostenía que el recurso a la violencia en nombre del propio credo religioso es una deformación de las enseñanzas mismas de las principales religiones, que no encuentra una fundada justificación religiosa ni tampoco promueve el auge del auténtico sentimiento religioso.

La instrumentalización de lo religioso constituye la génesis de la violencia política que gracias a la ambivalencia de la religión permite a actores políticos utilizarla como una fuerza de legitimación cuando pretende llevar a cabo campañas de agresión. Son múltiples los ejemplos históricos que podrían confirmar esta teoría, pues la religión proporciona movilización de masas, legitimidad de la autoridad, unidad e integración, aspectos que no son capaces de proporcionar ningún sistema político.

Las sociedades posmodernas en donde el hiper-individualismo junto al fenómeno de la globalización ha favorecido el debilitamiento de los vínculos comunitarios y la fragmentación de la identidad nacional, el Estado busca para reforzar su carácter sagrado, disponiendo de suficiente espacio político para hacer viable su proyecto político.

En aquellas sociedades en donde su cosmos sagrado se encuentra a caballo de reservas de petróleo, se produce una convergencia de intereses geopolíticos que favorece la instrumentalización política de lo sagrado y la conformación de un escenario de confrontación y de conflicto permanente que genera un clima de inestabilidad en esas áreas.

Según Samuel Huntington, el rebrote religioso del siglo XXI se corresponde con un cambio de ciclo, si el siglo XX fue el siglo de la ideología, el siglo XXI pasa a ser el periodo de la cultura y de la identidad religiosa, aspectos que jugarán un papel central en la política global debido al importante resurgimiento de la religión en las sociedades de todo el mundo.

Esta manifestación religiosa como constructor legítimo de la identidad nacional se ha puesto más de manifiesto precisamente en el mundo musulmán en donde el resurgimiento islámico es un desarrollo importante en el mundo actual si bien esta irrupción en algunos casos se está produciendo de forma violenta.

Las razones que podrían estar detrás de esta violencia podrían deberse esencialmente a dos argumentos anteriormente mencionados, por un lado, la

incursión violenta del proceso colonial que provocó la utilización del recurso religioso, por parte del Imperio Otomano, como instrumento de movilización y resistencia social en las comunidades musulmanas afectadas para frenar la expansión colonial, reacción que viene a ser utilizada como bandera contra la ideología colonial de occidente y que luego daría lugar al origen del panislamismo; y por otra parte, la instrumentación religiosa que realiza occidente a partir de los años setenta sobre las comunidades musulmanas fomentando su identidad nacional conformada sobre la base religiosa para contrarrestar o frenar la expansión de la ideología comunista recurriendo a la movilización del wahabismo, abanderado por Arabia Saudí y a Paquistán, países que vienen a practicar un rigorismo religioso estricto y ajeno a las tradiciones musulmanas clásicas de moderación.

La reacción del campo occidental a lo que se percibía como una serie de victorias de la Unión Soviética en la región fue instrumentalizar la religión para contrarrestar su influencia.

Estados Unidos se encargó de impulsar el avance del islam en los países africanos o asiáticos cuyos regímenes se habían radicalizado, promoción y movilización en el que Arabia Saudí y Paquistán constituyeron dos elementos claves de esa política y que vino a concretarse en la creación de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) como rival del Movimiento de los No Alineados.

Tras la invasión de la Unión Soviética a Afganistán, Estados Unidos proporcionó apoyo económico y entrenamiento una gran cantidad de combatientes sometidos a la ideología del integrismo religioso islámico.

La política muy activa contra el marxismo no dejó espacio para las ideas favorables a la democracia liberal ni para la denuncia de las nuevas ideologías y prácticas islamistas totalitarias.

Este favoritismo occidental hacia estos países, a pesar de su intransigencia religiosa, se ha ido manteniendo, aún después de la desintegración de la Unión Soviética debido fundamentalmente, entre otros, a la localización de recursos geoestratégicos (reservas petrolíferas) y a la coincidencia geográfica del centro de gravedad cósmico de la geografía sagrada del islam.

Estos hechos han favorecido el refuerzo de la posición política y religiosa, concretamente de Arabia Saudí, ante el mundo musulmán, consolidando su imagen como garante y referente de la fidelidad religiosa y permitiendo mantener su esfuerzo exportador de una corriente rigorista del islam, subvencionado por lo que ha venido en llamarse el recurso del conflicto, el petróleo.

A esta instrumentalización de lo religioso se añaden otros factores como la pobreza, el analfabetismo, la reproducción o el mantenimiento de estructuras coloniales, la corrupción política, la pobreza y la incapacidad de muchos Estados de generar riqueza y sociedades libres que vienen a poner en entredicho la legitimidad del poder establecido como garante de paz y estabilidad.

Todo ello provoca, por parte de esas sociedades, una búsqueda incesante de identidad que les proporcione legitimidad suficiente y fuerza aglutinadora y movilizadora que está favoreciendo y promoviendo a una vuelta a las raíces, a lo tradicional, a la religión.

Por tanto, no se trata de una crisis de la religión sino de una crisis política que empieza a generar ilegitimidad de poder y que recurre a la manipulación de lo religioso para fortalecerse en su posición y mantener su estatus.

Se podría decir que el recurso a lo religioso, por parte de occidente en el mundo musulmán, puede haber sido el iniciador (involuntario o no) del contexto actual de violencia religiosa que está experimentando el mundo.

Huntington sostiene que desde el fin de la Guerra Fría las luchas ideológicas han ido disminuyendo en favor de la lucha cultural que ha ido recobrando cada vez más importancia. Según éste la tradición wahabita extremadamente fanática y rigorista constituye una parte importante del problema al que se une la cuestión del petróleo.

A excepción de Malasia y en cierta medida Indonesia, las sociedades musulmanas (árabes, asiáticas o africanas) han perdido el tren de la industrialización pese a la riqueza petrolera de los países de la península Arábiga y la gran masa financiera que ha repartido los países musulmanes ricos entre los países musulmanes pobres.

En ninguna de estas sociedades la industria representa más del 12-15% del PIB, teniendo en cuenta la fuerte presión demográfica, en la mayoría de estos países ha cundido el desempleo y la pobreza mientras una minoría con acceso a la renta petrolera y a las ayudas y créditos exteriores de todo tipo se han visto enriquecidas más allá de lo razonable.

Esta situación ha radicalizado aún más las posturas a favor de adoptar estrictos criterios islámicos en los comportamientos políticos y sociales.

En los sectores pobres de la población, la reafirmación de la identidad y el rigor en las costumbres religiosas sirven para compensar un horizonte económico completamente cerrado; los movimientos que se rebelan contra el orden establecido enarbolan los principios del islam rigorista como única manera de

restablecer entre los creyentes una igualdad rota por un sistema económico expoliador y una corrupción que inunda a la clase política y a los dirigentes.

Según Toft en un estudio realizado sobre la implicación de la religión en los conflictos tomando de referencia el periodo de 1940 al año 2000 concluye que las sociedades musulmanas y las ideas basadas en el islam constituyen factores claves en el terrorismo contemporáneo y la guerra civil, concretamente, el islam se encuentra como factor de conflicto en tres cuartas partes de las guerras (36 guerras o el 82%).

Las causas que podrían explicar las razones de la alta conflictividad del islam se encontraría en tres factores principalmente, uno histórico, en el que la coincidencia en el surgimiento del sistema estatal con el subsiguiente desarrollo de un sistema internacional hizo de los estados industrializados la forma más letal de asociación política; un segundo geográfico, el solapamiento de los lugares santos (geografía sagrada) y las reservas de petróleo (factor geopolítico); y un tercero estructural, articulado en el componente del islam conocido como yihad que ha sido interpretado y practicado desde tiempos antiguos.

En general, la motivación religiosa, según Toft, es responsable de la mayor proporción de ataques terroristas perpetrados desde 1998 a 2004, de los cuales el 98% implicaron a ideas islámicas como una causa para la violencia.

El índice del terrorismo, también se ha incrementado constantemente desde 1970, con un marcado incremento tras los atentados del once de septiembre del 2001 de carácter religioso.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el nacionalismo árabe y el fundamentalismo islámico se intensificó con la fundación de Israel en 1948, creciendo al mismo tiempo la animadversión entre judíos, árabes e iraníes, diferencias religiosas que pueden contribuir a generar conflicto o presentar una mayor proclividad a ello, o, en su caso, incrementar su persistencia en los conflictos existentes. Todo ello, justifica que en esta región exista un alto grado de probabilidad de generación de conflicto por el papel que juega de una forma desproporcionada el islam.

Además, tanto el nacionalismo árabe como el fundamentalismo islámico recibieron un fuerte impulso a raíz de la creación del estado de Israel dentro de un territorio predominantemente poblado por árabes y musulmanes.

El intento de destrucción árabe de Israel en 1948, combinado con la creciente importancia del petróleo para las economías industrializadas estaba obligado a hacer de Oriente Medio el punto focal y de confluencia de muchos intereses geopolíticos y geoestratégicos, así como de referencia religiosa. En este sentido, el lugar más sagrado del Islam, La Meca, se encuentra en la península

Arábiga, lugar en donde se encuentran también los más importantes yacimientos de petróleo a nivel mundial.

La distribución geográfica del Islam ubicada a caballo en gran parte de las reservas de petróleo conocidas favorece a través de la creciente demanda de petróleo, la transferencia de riqueza del mundo desarrollado a estados ricos en petróleo, muchos de ellos representados por gobiernos islámicos, algunos árabes y algunos no árabes, en los que la fe en Dios está fusionada con la temporalidad política autoridad.

Esta posición de poder proporcionado por el petróleo les garantiza una capacidad económica adecuada con el que disponer del llamado recurso de conflicto para adquirir armamento o adiestrar combatientes, alimentando con ello el proceso de licitación y trasladando a la religión desde la periferia al centro, dando como resultado la desestabilización interestatal.

Para dar solución a este problema de las guerras civiles religiosas, según Toft, sería necesario reducir la utilidad de las ofertas religiosas aunque mientras el islam controle una fuente de riqueza con tanta demanda, será complicado contener la utilidad de las ofertas religiosas.

Además de los aspectos históricos y geográficos, la creciente amenaza experimentada por los líderes en los estados islámicos subraya el hecho de que la credibilidad religiosa constituya una herramienta valiosa por no decir indispensable tanto para mantener el poder interno y la legitimidad de un Estado como para atraer el apoyo extranjero, si ello fuera útil o necesario, es decir la instrumentalización de la propia religión.

Del mismo modo algunos textos sagrados por los que se rigen determinadas religiones, promueven por una interpretación literal y por una falta de exégesis hermenéutica adecuada de los mismos una incitación a la violencia, como es el caso del Corán o de determinados dichos atribuidos al profeta (hadith) que hacen que el Islam sea más propenso a la violencia que otras religiones. En este sentido, la literatura sobre el islam y el terrorismo ha podido crear un cierto vínculo entre el conflicto violento y la fe encarnada en el concepto de yihad, generando y construyendo en su historia reciente una falsa narrativa sobre el islam.

Además hay otros elementos estructurales que han favorecido una expansión del radicalismo religioso, entre ellos la esclavitud, que según Toft, mantiene una relación estrecha con el radicalismo religioso, tal y como se ha reflejado en los casos de estudio que se han contemplado en este documento y que viene a destacar el importante papel histórico que ha jugado la yihad en África, concretamente en el área del Sahel, en donde se alcanzó en la primera mitad del siglo XIX con la exportación de caucho, el motor económico más importante de la época en esa región, el nivel más alto de masa de esclavos. Su relación

con el aspecto económico y conformado por una percepción de superioridad del musulmán respecto a la población indígena de esa región hizo que la esclavitud se convirtiera en un factor clave dentro del sistema social y económico global.

Esta percepción de superioridad sobre el Otro insertada de forma estructural en las comunidades musulmanas por la esclavitud unida a una falta de legitimidad política justificada por la ineficiencia de gobiernos débiles y corruptos y a un contexto de insatisfacción procedente de los ámbitos religiosos y socioeconómico ha conformado el sustrato facilitador para la expansión del islamismo radical. Este es el caso entre otros de Mali, Mauritania, Níger o Nigeria en donde el extremismo religioso está en constante aumento.

Otro aspecto importante a considerar es la proximidad de la esfera religiosa respecto a la esfera política que en el caso en que la religión se encuentre muy cercana al poder político, aquélla corre el riesgo de desviarse de sus raíces, actuar en connivencia con éste y transformarse en instrumento de legitimación de políticas discriminatorias, asesinatos e incluso genocidio.

Este es el caso del genocidio de Ruanda de 1994 en el que las iglesias católicas, anglicanas y presbiterianas en las que yacía una estrecha integración entre estas iglesias y el estado de Ruanda. Del mismo modo aconteció con la iglesia católica de Argentina, las iglesias protestantes y católicas de la República Checa o en la guerra civil de desintegración de la República de Yugoslavia.

La centralidad de la religión en conflicto es más probable que se produzca, según Toft, cuando los líderes amenazados pueden aumentar sus posibilidades de supervivencia invocando la religión. Esta contaminación política de la religión o instrumentalización la incapacita a participar como constructores en el posterior proceso de paz, ejerciendo durante el mismo poca o nula influencia.

Sin embargo, la religión podría aportar una alternativa a la justicia transnacional, contribuyendo en los juicios, comisiones de verdad, reparaciones, apologías, perdón o la construcción de monumentos y memoriales.

Esa alternativa es la reconciliación que no rechaza los derechos o incluso el necesario castigo sino que los combinan adecuadamente presentando un catálogo mayor de prácticas restauradoras, tales como el perdón, la reparación, el reconocimiento de la culpa y los esfuerzos de la sociedad civil para cicatrizar. Este es el caso de Guatemala, Sudáfrica, Timor Oriental, Chile, Brasil, El Salvador, Irak, Irlanda del Norte, Alemania, Sierra Leona, entre otros.

En todos ellos aquellos actores religiosos que influyeron fuertemente en la justicia transnacional era debido a que disfrutaron de autonomía e



independencia dentro de sus respectivos estados durante el periodo de guerra o autoritarismo y mantuvieron su autonomía durante el periodo de transición, disponiendo para ellos de una esfera de extraterritorialidad moral, en términos de George Weigel.

Durante la transición hacia el proceso de paz, la autonomía del poder religioso les confirió una autoridad moral para modelar su aproximación del estado a la justicia transnacional. Los actores religiosos que influyeron en la justicia transnacional de las instituciones gubernamentales sostuvieron tanto una teología política de reconciliación como autonomía institucional.

Las naciones que no se animan a respetar la religión serán vulnerables a un número significativo de amenazas contra la estabilidad y la seguridad. Por el contrario, las naciones que encuentren una forma de proteger un pluralismo religioso robusto y basado en principios en la sociedad civil son los que más probablemente puedan disfrutar de una genuina seguridad sostenible.

Hay, por tanto, un nexo positivo entre religión y seguridad y el hecho de que la comunidad internacional lo ignore constituye un riesgo considerable.

La emergencia de la religión como una dimensión crítica en las guerras del siglo XXI es un resultado de al menos tres dinámicas principales, una, el supuesto fracaso de otras ideologías e instituciones; segundo, el poder de la religión para proporcionar recursos ideológicos apoyando a la justicia social; y tercero, el poder de la religión para proporcionar una base ideológica para comprensión y coherencia social.

(...)

El nuevo concepto de religión como señala Smith se encuentra relacionado de alguna manera con cierto declive de la misma práctica religiosa, lo que quiere decir que el invento del concepto moderno de religión acompaña al declive de la iglesia como práctica comunitaria pública de la virtud de la *religio*.

En este sentido el nacimiento de la religión va acompañado del nacimiento de la religión secular que acabará desplazando gradualmente la práctica de la *religio* cristiana hasta llevarlo fuera del lugar central que ocupaba en el ordenamiento social de Occidente.

Por tanto, el par religioso-secular es de nueva creación y acompaña a la creación del estado moderno, concluyéndose, que la religión no es transhistórica ni transcultural, pues en el Occidente premoderno nunca existió una concepción en la que el cristianismo fuera una especie dentro del género

religión reducible a proposiciones y creencias y esencialmente distinto de las ocupaciones seculares, tales como la política y la economía, pues la religión en el periodo medieval era una virtud particular asociada a las disciplinas corporales mientras que en la época moderna se convierte en un impulso interior universal.

Por tanto la *religio* y la religión no constituyen la misma cosa, pues en el término *religio* en la cristiandad cristiana medieval se usaba principalmente para distinguir al clero regular del clero diocesano y en las escasas ocasiones en que *religio* hacía referencia a la piedad o a alguna actitud de este tipo, se trataba de una virtud específica de la vida cristiana.

En cambio, en la modernidad, la religión se considera como una de las mitades del par religioso-secular en el que se dividen todas las actividades humanas, siendo el principal problema de esta división no las diferencias que aparecen a la hora de identificar la identidad esencial de la religión en cualesquiera épocas y lugares sino las concepciones transhistóricas de la religión que intervienen también en las formas en que se redistribuyen el poder y la autoridad.

La reivindicación por parte del nuevo estado del monopolio sobre la violencia, la legislación y la lealtad pública en el interior de un territorio depende de la absorción de la iglesia en el estado o de la relegación de la iglesia a un ámbito esencialmente privado.

La idea de que existe un impulso humano transhistórico llamado religión con una tendencia singular a promover el fanatismo y la violencia, especialmente cuando se combina con el poder público, no es un hecho empíricamente demostrable. Es más bien un acompañamiento ideológico de ciertos cambios en la configuración del poder y la autoridad que señalan a Occidente la transición de lo medieval a lo moderno.

El invento de la religión en contextos no occidentales no tiene lugar si no es en presencia de cambios en la estructura del poder y de la autoridad. El concepto de religión fue introducido fuera de Occidente en el contexto de la colonización europea y la introducción del concepto sirvió a menudo a intereses de los colonizadores.

La religión es en su origen un concepto occidental y sólo llega a ser un concepto de alcance mundial a través de la influencia occidental y como reacción a ella.

La idea de religión no es una herramienta científica neutral sino que se maneja según circunstancias en que son relevantes las configuraciones del poder. Esto ocurre muy visiblemente en circunstancias de control colonial directo, como en

África y en India, pero se da de una forma más general en la apertura de Asia a Occidente durante los siglos XIX y XX.

Gran número de estudiosos han sostenido que las democracias liberales se basan en una religión civil fuerte que provee un significado y una finalidad común en los estados-nación liberales. Según la definición de Gentile, la religión civil no es un tipo más del fenómeno de la “politización de la religión”, en el cual la religión tradicional se fusiona con el estado sino que constituye una nueva creación que le confiere un estatus sagrado a las instituciones y símbolos democráticos.

Según Carlton Hayes, el nacionalismo se clasifica como religión debido a su exclusividad a causa de la cual la nación se convierte no en un simple sustituto de la iglesia, sino en sustituto de Dios. Este autor sostiene que los seres humanos están dotados de un “sentido religioso” natural, una fe en un poder superior al de la humanidad que requiere cierto sentido de la reverencia, que se expresa usualmente mediante ceremonias externas.

Hayes dice que con el advenimiento del estado moderno el declive del cristianismo público dejó un vacío en el sentido religioso que fue ocupado por la nación sacralizada, por la entronización del estado-nación como objeto central de culto.

He aquí entonces la emergencia de un nuevo politeísmo en el que ya no hay racionalidad unificadora, sustantiva, que permita dar una explicación del sentido en todos los ámbitos de la acción del hombre sino que el hombre se encuentra sometido en medio de una situación donde debe ser consciente de la multiplicidad de racionalidades distintas y de los múltiples postulados de valor.

Esa sacralidad implica la identificación de ese mundo humanamente significativo con el mundo en cuanto tal, por lo que la religión termina por implicar que el orden humano pueda ser proyectado en la totalidad del ser, concibiendo el universo como algo humanamente significativo.

La clave, por tanto, de la religión en la historia de las sociedades humanas ha sido su papel de legitimador y localizador de los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico, es decir, se trata de una legitimación que pretende relacionar la realidad humanamente definida con la realidad universal y última.

De ahí el permanente peligro de utilización de lo religioso como referente legitimador de realidades humanas como la del poder político, económico o, incluso, la del poder religioso de las instituciones sociales. Estos poderes e

instituciones mundanas, cambiantes por su propia naturaleza, buscarán siempre el amparo legitimador y de perpetuidad que les ofrece la religión, en tanto que proceso de cosmización y estabilización por encima de las contingencias sociales.

Por tanto, la religión sirve, en este caso, para mantener la realidad de un mundo socialmente construido sobre un nomos integrador de todas las situaciones en las que puede verse el hombre en su vida cotidiana.

De esta forma, el individuo olvida que es partícipe de la construcción del mundo y de la historia, convirtiendo su mundo en un auténtico proceso cerrado y sin sentido. El problema es que el hombre alienado sigue produciendo un mundo propio a través de su actividad diaria que niega otro tipo de realidades y que finalmente termina por negar al propio individuo en su proceso socializador.

Se desplaza así el acento de la teoría de la secularización del análisis clásico de la pérdida de plausibilidad de las creencias religiosas frente a la racionalidad hegemónica de la ciencia y de la técnica, a la identificación de las lógicas más complejas de la desregulación institucional de las creencias. La religión invisible no necesita de la mediación de ninguna institución.

La privatización de la que habla Luckmann se vincula al proceso de difuminación de las creencias. Las transformaciones contemporáneas de la religiosidad dan nacimiento a una religiosidad difusa, el universo religioso contemporáneo participa del carácter fragmentario, movedizo y disperso del imaginario de la época; se trata de un complejo mal articulado de diferentes tipos de creencias, que los individuos organizan en función de las situaciones concretas en las que se ven involucrados.

Esta religiosidad privatizada y difusa está además vinculada a un proceso de pérdida del monopolio religioso por parte de las comunidades religiosas organizadas.

En la perspectiva clásica de la secularización, lo que sucedía era que los símbolos y valores religiosos, que perdían reconocimiento social, se refugiaban en el seno de las comunidades religiosas. Ahora las comunidades religiosas organizadas pierden el monopolio de esos símbolos produciendo la liberación de un capital simbólico que circula por los intersticios de lo social.

Estos contenidos, antiguamente sólo religiosos, se amalgaman ahora con otros provenientes de interpretaciones más o menos exactas de la ciencia y las expectativas de la época. La religiosidad diseminada o difusa hace que el creyente circule entre diferentes visiones religiosas o incluso construya la suya propia como una especie de bricolaje.

Por eso, la religión desprendida del control de la comunidad religiosa organizada es fundamentalmente emocional y centrada en el bienestar del individuo, produciéndose así una reconfiguración pos-cristiana de la religión moderna.

Como correlato de la pérdida del monopolio de las creencias religiosas cambian también las formas de organización de los grupos religiosos.

Sin embargo, y como una muestra más del carácter contradictorio de muchos de los procesos sociales contemporáneos, este desarrollo de una religión privatizada, difusa y desmonopolizada se produce al mismo tiempo que se hacen cada vez más fuertes las voces de ciertos grupos religiosos con pretensiones totalizantes que aparecen y se refuerzan las posiciones de algunos otros grupos neo-tradicionales y que toman forma algunos movimientos religiosos de masas.

Estos cambios en el proceso de secularización, aunque impliquen un alejamiento de algunas de sus características históricas, vienen a corroborar que el mismo continúa vigente.

En la misma línea, la globalización sufrida suscita el particularismo deliberado, como antídoto contra la homogeneidad. Los macro-espacios de desposesión provocan un déficit de pertenencia que es colmado por micro-espacios de soberanía. Estas situaciones llevan a pensar cómo la Modernidad no sólo socava las estructuras de plausibilidad de los sistemas religiosos sino que también hace surgir nuevas formas de lo religioso.

En condiciones de Posmodernidad, la religión asume formas nuevas y variadas, surgidas muchas de ellas de la transformación de las formas anteriores. Una primera forma religiosa a considerar es la religión light, un bricolaje religioso, formado a partir de elementos de diverso origen que circulan en el ambiente, que asume una forma altamente subjetivizada y difusa.

El proceso de secularización podría sintetizarse en tres puntos, primero la pérdida de influencia de la religión en la sociedad moderna, que muchos calificaron de declive, y un retroceso de las prácticas y creencias religiosas; segundo, un proceso de privatización de la religión unido a la diferenciación y autonomía de las distintas esferas; tercero, se produce el desencantamiento del mundo, es decir, la desacralización y mundanización de la realidad; conclusión: modernidad y religión entran por tanto en inevitable contradicción, produciéndose la fragmentación y marginalización de la fe que conlleva la pérdida de la influencia de las instituciones religiosas.

Para hacer frente a religiones orientadas a comunidad (sikhismo, islam, catolicismo o hinduismo) los modelos de secularización occidentales de individualismo secular (liberales y republicanos) presentan dificultades pues aquellas demandan una mayor presencia pública e incluso el reconocimiento público de ellas mismas, particularmente cuando empiezan a cohabitar en la misma sociedad debido a que estos modelos no estaban concebidos para sociedades con una profunda diversidad religiosa.

Existe un modelo de secularismo como es el modelo indio que responde a las necesidades de diversas sociedades profundamente religiosas y también cumple con los principios de libertad e igualdad.

En India, la existencia de una profunda diversidad religiosa ha asegurado una respuesta a problemas no únicamente dentro de las religiones sino también entre religiones, aunque no disponible como una doctrina o teoría, tal concepción fue elaborada conjuntamente por hindúes y musulmanes en el subcontinente y puede encontrarse en los mejores momentos de práctica intercomunal en la India y en la constitución del país adecuadamente interpretada.

El secularismo indio admite la justa y estricta separación en el nivel de personal e instituciones también pero en el tercer nivel mantiene una aproximación flexible sobre la cuestión de inclusión y exclusión de religión y el compromiso o no del estado que depende del contexto o del estado actual de las religiones relevantes, lo que favorece si fuera preciso la capacidad de intervención de la religión en los asuntos del estado si ésta promueve la libertad, la igualdad o cualquier otro valor integral al secularismo.

Esta idea es diferente de la estricta neutralidad en la que el estado puede ayudar u obstaculizar todas las religiones a un grado igual y en la misma forma, si interviene en una religión, debe hacerlo también de la misma forma en otras.

La distancia de principios permite que una práctica, que es prohibida o regulada en una cultura, pueda ser permitida en la cultura minoritaria a causa del estatus distintivo y del significado que tiene para sus miembros.

En este sentido, se concluye que los gobiernos seculares occidentales, deberían en todos los niveles reconocer el potencial religioso humano, evitar la interferencia con su completa expresión y promover activamente su cultivo voluntario, pues el impulso religioso es connatural al ser humano y, por tanto, la experiencia religiosa natural a la cultura humana. De esa forma, la libertad actúa como la mayor fuerza de estabilización de la sociedad y como una válvula de escape y un terreno común.

Por tanto, existe una conexión real y esencial entre la libertad religiosa y la seguridad nacional, que es práctica y que debe ser desarrollada por cada



sociedad a través de sus propios procesos políticos, no tratándose de una mera cuestión a aceptar o rechazar sino que debe ser negociada y establecida deliberadamente por los ciudadanos de la misma forma en que ellos luchan por su propia igualdad social.

La realpolitik o paradigma realista no define una política factible en un mundo complejo ni abarca completamente todas las políticas contempladas en el cuerpo político en general, ni tampoco proporciona una fórmula para establecer una conexión factible entre la práctica de la libertad religiosa y la seguridad nacional.

No proporciona las herramientas o un espacio conceptual adecuado para la inclusión de las complejas interacciones humanas que contribuyen a la seguridad. Cualquier paradigma que deje de lado a los seres humanos, con todas sus necesidades y aspiraciones emocionales y espirituales, fuera del cuadro no es realmente realista, pues es, precisamente, en este nivel humano, en el nivel relacional donde se reúnen o fusionan la religión y la seguridad real.

El paradigma relacional parte de la premisa que la política no es únicamente poder sino que también es relación, es decir, una declaración simplificada del paradigma de relación centraría la política como un proceso de interacciones continuas a través de las fronteras permeables entre ciudadanos en múltiples niveles, en esencia, una política justamente entendida como relaciones de identidad, intereses y poder, éste último definido no tanto como control sino como la capacidad de influir en el curso de los acontecimientos, percepciones y patrones de interacción.

Esto contrasta con el paradigma realista que se centra en los líderes de los estados que acumulan poder político y económico para hacer frente y controlar a otros países. Hay elementos de verdad duraderos e importantes en el énfasis de la realpolitik aunque el paradigma tiene numerosas debilidades, siendo el más importante su enfoque centrado en el estado, el cual no proporciona espacio para la inclusión de relaciones e interacciones relevantes entre los ciudadanos de una sociedad civil y el gobierno.

El paradigma realista aparta al ser humano del cuadro y no proporciona espacio para la religión, una omisión especialmente problemática en el contexto geopolítico internacional actual en donde está adquiriendo un papel relevante.

La religión forma y se forma por todas las dimensiones de la política, y el desprecio de esta hacia aquella impide abordar adecuadamente la necesaria relación entre religión y libertad religiosa no solo como cultura “suave” sino también como “dura” geopolítica.

La libertad definida en un contexto religioso está cualificada por el hecho de que se ejercita dentro de una disciplina de servicio al Dios en que se cree mientras que la libertad religiosa se define en términos en que se reconoce un derecho básico del ser humano para determinar su propia relación con Dios, restringiendo o limitando el poder del estado y del gobierno a entrometerse en esa relación.

El concepto de seguridad nacional, por otro lado, introduce el derecho del estado no a entrometerse en el derecho de la persona a elegir su forma de relacionarse con Dios sino en definir los límites de la práctica de la religión.

En un marco de seguridad nacional la libertad religiosa puede contribuir de una forma importante a la seguridad nacional ofreciendo en la vida política importantes elementos de la sociedad que hasta ahora han sido excluidos favoreciendo una política de inclusión y constituyendo una aportación vital a la hora de superar división y alienación.

El nexo entre la libertad religiosa y la seguridad nacional debe moldearse y remodelarse a través de un proceso político continuo de diálogo, nacido del compromiso y la cooperación como mejor defensa contra el extremismo y no mediante la fuerza o su restricción.

La libertad religiosa es un constructor clave en el continuum de compasión y dignidad humana. El aparato de seguridad tiene que asegurar que contribuye positivamente a su misión, la libertad religiosa, por su parte, necesita sostener justificable a los valores trascendentes.

La libertad religiosa promueve seguridad a través de la lealtad de sus ciudadanos, a través de los valores compartidos que son esenciales en la creación de una sociedad civil, es decir, valores orientados a la justicia, valores universales y la ley natural. Es un marco contextual que permite echar raíces a las ideologías políticas responsables. Estos son valores que informan a un gobierno y forma cómo ese gobierno ha de tratar a su pueblo, especialmente a sus minorías étnicas y religiosas.

Además una sociedad civil basada en valores es responsable del buen gobierno, es decir, un sistema de gobierno orientado hacia una libertad ordenada. Tales gobiernos provocan una actitud positiva sobre la necesidad de una religión sin restricciones, pues donde no hay opresión, el movimiento desestabilizante de los fanáticos religiosos desaparece.

La religión no causa la violencia por sí misma, pero posee una capacidad única para exacerbarla: “la violencia religiosa es especialmente brutal e implacable porque sus perpetradores no la ven como una mera batalla política terrena, sino como parte de un escenario de conflicto divino”.

De los trabajos presentados anteriormente, todos sus argumentos se apoyan en la separación de una categoría llamada religión, que tiene una tendencia peculiar a la violencia, de una realidad supuestamente secular que es menos proclive a la violencia, no existiendo ninguna razón para suponer que las ideologías llamadas seculares, como el nacionalismo, el patriotismo, el capitalismo, el marxismo y el liberalismo, tengan menos inclinación al absolutismo, la disgregación y la irracionalidad que la fe, por ejemplo, en el Dios bíblico.

La idea de que la religión tiene tendencia a promover la violencia es una variación sobre la idea de que la religión es un impulso humano esencialmente privado e irracional, e indócil a la hora de resolver conflictos mediante la razón pública.

Por lo tanto, en el contexto contemporáneo, la idea de que hay algo llamado religión con una tendencia a promover la violencia continúa marginando ciertos tipos de discursos y prácticas legitimando otros. Concretamente, la idea de que la religión pública causa violencia, legitima la separación de todo lo que se llame religión de cualquier influencia en la vida pública y legitima, por esta razón, el monopolio del estado sobre la violencia y sobre la lealtad pública. La lealtad a la propia religión es privada en su origen y, por tanto, opcional mientras que la lealtad al estado-nación secular es lo que nos unifica y no es opcional.

El discurso acerca de los peligros de la religión pública es más bien un discurso normalizador mediante el cual nos explicamos a nosotros mismos por qué las cosas están organizadas como lo están.

El problema del mito de la violencia religiosa no es que condene ciertos tipos de violencia sino que distrae del escrutinio moral a otros tipos de violencia. La violencia calificada de religiosa es siempre reprehensible mientras que la violencia secular es, a menudo, necesaria y algunas veces encomiable.

El laicismo no es necesariamente una anti-religión sino que está en contra de la indebida influencia de la religión en la vida pública.

Los estados nacientes de comienzos de la modernidad europea gozaron de autonomía respecto de la autoridad religiosa, dominando a menudo a la iglesia dentro de sus territorios. Además el proceso histórico de secularización ha ido construyendo una narrativa sostenida por la afirmación de que la religión debía ser desterrada de la esfera pública para favorecer un discurso público secular como condición necesaria para la paz.

Otros autores

Otros autores, como Pocock, vinculan la Ilustración y el estado absoluto, definiéndola en términos de la solución de las guerras religiosas para demostrar la transferencia de poder desde la iglesia al estado como solución a la violencia de las guerras religiosas.

Otros, en cambio, consideran, como Held, que el estado moderno emergió del absolutismo, que se caracterizaba por una alianza entre monarquía y la nobleza que absorbía los poderes políticos inferiores en un sistema legal unitario y, eventualmente, de soberanía territorial, preparando el absolutismo el camino para un sistema de poder secular y nacional.

Lo que sí parece que coinciden todos los autores presentados en la transferencia de poder desde la iglesia al estado como la solución de las guerras de religión, aunque se diferencian en el tipo de estado para resolver el problema. En este sentido para los todos los pensadores de la primera modernidad, excepto Locke, el salvador es un estado de tipo absolutista, como estadio necesario, aunque temporal, en el camino hacia el liberalismo mientras que para Locke y para los intelectuales contemporáneos constituye el estado liberal el que resuelve el problema, desterrando a la religión de la esfera pública.

La connotación negativa de la religión como factor de conflicto constituye y de hecho ha constituido desde el periodo de la Ilustración hasta nuestros días la línea argumental principal para justificar por un lado el modelo de secularización actual basado en modelo político cuyo garante esencial es el Estado-nación y por otro para seguir manteniendo a la religión en el ámbito de lo privado evitando su presencia en el ámbito de los espacios públicos como parte del proceso regulador de transferencia y aseguramiento de poder y de dominio de lo secular sobre lo religioso.

El mito de las guerras de religión presenta la Guerra de los Treinta Años como un conflicto único, ampliamente extendido, en el que luchaban los protestantes contra los católicos europeos.

Sin embargo, existen una gran cantidad de ejemplos que socavan la narrativa típica de las guerras de religión, asimismo la ausencia de guerra entre luteranos y calvinistas mina también su base argumental.

Como afirma William Maltby la aceptación del luteranismo les dio a los príncipes una base ideológica para resistir frente a los esfuerzos centralizadores del emperador y, simultáneamente, la posibilidad de detraer riquezas considerables de las propiedades confiscadas a la iglesia.

En este sentido, el reforzamiento de la diferenciación eclesial en la Europa moderna emergente fue en buena medida un proyecto de las élites constructoras del estado, es decir, la construcción del estado moderno no fue

simplemente una respuesta a las divisiones religiosas sino que esa misma construcción de fuertes identidades tuvo mucho que ver con la potenciación de dichas diferencias.

Según esta tesis, un factor clave de ese cambio fue el establecimiento de la uniformidad religiosa en el estado, inculcándose al pueblo llano una identidad religiosa en el que el gobernante era sacralizado como defensor y líder de la iglesia, encabezando legítimamente la iglesia en su territorio.

Esas iglesias estatales ayudaron también al desarrollo y sacralización del estado, proceso que recibió el nombre de migración de lo sagrado desde la iglesia al estado, por el que se fue apropiando del simbolismo litúrgico de la iglesia de tal forma que el naciente estado era un cuerpo místico político y una fuente de caritas, que vinculaba a cada uno con sus compatriotas.

La narrativa del mito de las guerras de religión termina con el destierro de la religión del ámbito público al privado a través de un proceso de secularización (liberalismo) o con la imposición de la unidad religiosa por parte de un estado poderoso (absolutismo).

En la política doméstica, el mito sirve para justificar los esfuerzos que se hacen por promover y propagar las formas de gobierno occidentales en el mundo no occidental, usando la violencia si es necesario y para marginar algunos tipos de discursos calificados de religiosos mientras promueve la idea salvadora de la unidad del estado-nación respecto al poder disgregador de la religión.

En la política exterior, el mito de la violencia religiosa ayuda a reforzar y a justificar actitudes y políticas dirigidas al mundo no occidental, especialmente a los musulmanes, cuya diferencia principal con Occidente es su obstinado rechazo a refrenar las pasiones religiosas en el ámbito público.

El mito de la violencia religiosa es simplemente parte del aparato conceptual general de la sociedad occidental, una de las formas en que se refuerza continuamente la legitimidad de los ordenamientos sociales liberales.

Con todo lo anterior se puede concluir que el mito de la violencia religiosa no se basa ingenuamente en hechos empíricos sino que es una construcción ideológica que legitima ciertos usos del poder.

Este modelo de Estado-nación intentó ser exportado a través de los canales establecidos por el colonialismo que por la forma en que se produjo fue interpretado como intrusivo y coercitivo en donde la combinación de la industrialización tecnológica creó una forma global de violencia sistémica, impulsada no por la religión sino por los valores plenamente laicos del mercado. De ahí que para el mundo musulmán, el secularismo y el nacionalismo occidental se asociase con la limpieza étnica, la intolerancia virulenta y la agresiva destrucción de valiosas instituciones islámicas.

John Locke creía que la separación de Iglesia y Estado era la llave para la paz pero el Estado nación ha sido todo menos reacio a la guerra. El problema se encuentra no en la actividad poliédrica que se llama religión sino en la violencia inherente a la naturaleza humana y a la naturaleza del Estado que desde su fundación requiere el sometimiento forzoso de todo.

En el subcontinente indio y Oriente Medio, la extraña ideología del nacionalismo transformó los tradicionales símbolos y mitos religiosos y les confirió una dimensión violenta alejando la religión en esas áreas de su función primaria la de construir la sensación de una comunidad global, cultivar el respeto y la ecuanimidad hacia todos y responsabilizarse del sufrimiento que se observa en el mundo.

El fundamentalismo no está vinculado ni directamente ni de manera necesaria a las religiones, más bien todo lo contrario. La experiencia religiosa auténtica, profunda, radical está tan alejada del fundamentalismo como la idolatría.

Idolatría y fundamentalistas son dos de los peores enemigos de la religión, de todas las religiones. La experiencia religiosa se caracteriza por la relación gratuita con lo divino, la experiencia del encuentro con la trascendencia en la historia, el respeto al otro, a la otra y el reconocimiento de su dignidad.

La reforma protestante va más allá de una simple separación dogmática, pues al romper el protestantismo la unidad religiosa de Europa y con ella la unidad cultural abre la vía a la explosión de los nacionalismos modernos y sus diferentes doctrinas, desgajando la visión religiosa unitaria en múltiples religiosidades, cada una de ellas conformaría el elemento espiritual aglutinador y constructor de las diferentes identidades nacionales de occidente. Además con el protestantismo, religión y política, constituirán los coprincipios esenciales sobre los que se construirá y sustentará en la historia la formación del concepto de Estado-nación, una realidad psicósomática en la que el cuerpo, el Estado, y el alma o espíritu, la religión (racional, política, civil) modelan y controlan todas las realidades sociales, económicas y políticas.

El protestantismo, apoyado en una visión pragmática de la realidad, instituye la relación directa del hombre con Dios, suprimiendo intermediarios y favoreciendo la visión pluralista, fragmentaria e instrumentalista de la religión que viene a favorecer la construcción de una realidad social cada vez más debilitada, permeable, maleable e individualista que se sostiene comunitariamente de una forma artificial a través de la sacralidad del Estado-nación que actualmente está perdiendo ese aura aglutinador y legitimador.

Por tanto, la secularización no ha favorecido una verdadera y auténtica separación de la realidad política y religiosa, ni tampoco una sana autonomía de la esfera política y religiosa, sino que a través del proceso secular intrusivo y



controlador se ha ido apartando y desprendiendo de la realidad social y política arrinconándolo al ámbito de lo privado el subjetivismo religioso que nace desde la propia estructura constitutiva del ser humano y que se hace objetiva con el diálogo permanente entre la realidad humana y las demás realidades que interactúan con el hombre desde aquella.

A lo largo del transcurso histórico de conformación del Estado secular ese subjetivismo personal no se ha transformado en un objetivismo racional sino que se ha trasladado desde de la persona al propio Estado, conformando una realidad social que sobrevive y se mantiene vinculada gracias a la sacralidad racional institucionalizada y estructurada en el Estado.

Por tanto, esta religiosidad obedece al propio Estado que la instrumentaliza para aglutinar y movilizar a las sociedades a las que representa y para desde ella legitimar su actuación que no busca más que el propio interés.

Este proceso secularizador que se ha producido en occidente y que ha tenido como consecuencia la fragmentación de su unidad religiosa en una pluralidad de realidades racionales conforma un contexto politeísta que realmente dificulta la creación de un espacio de diálogo común desde el que construir y tender puentes de diálogo con otras culturas y religiones, así como de integrar y armonizar la convivencia de las diferentes comunidades que cohabitan dentro de sus espacios políticos y sociales.

Los problemas ligados a la inscripción del hecho religioso en la sociedad nacen siempre de la explotación por los sistemas de poder y sus dirigentes de esa necesidad vital.

La institucionalización de la respuesta a la necesidad religiosa está casi siempre desvinculada de su contenido originario. La historia de las religiones, por otra parte, muestra muy bien la metamorfosis que las religiones sufren una vez que se les da forma con el molde de los sistemas de poder que organizan y gestionan las sociedades, confundándose de esa forma la identidad religiosa con la identidad nacional o pertenencia a una civilización.

El recurso a lo religioso parece no ser más que un efecto de una crisis más política que religiosa, de la desintegración de los marcos tradicionales de la autoridad dentro de las naciones y en las relaciones de las naciones entre sí.

El recurso político intensivo a la religión en el marco de la guerra fría, a través de la movilización del catolicismo polaco, del islam fundamentalista de cuño saudopakistaní o del judaísmo israelizado, tuvo como resultado la agravación del conflicto manifiesto entre las tres religiones monoteístas, sembrando una confusión política extraordinaria en la percepción de los nuevos desórdenes del mundo.

Resulta muy difícil separar el elemento propiamente religioso de la crisis de sus expresiones políticas multiformes. De hecho, lo que está en cuestión es la utilización política de lo religioso, el recurso a lo religioso durante el último medio siglo es su última manifestación. Este recurso agrava la crisis de autoridad causada por el derrumbamiento de la tradición y provoca cambios desordenados en la propia forma de expresar la fe religiosa. Aunque esta evolución es particularmente visible en la religión musulmana, también afecta a la religión cristiana y al judaísmo.

Los casos de estudio contemplados en este documento muestran a la religión no como un factor que incita a la violencia sino que por su carácter aglutinador y legitimador es susceptible de ser fácilmente instrumentalizado, y esto se ha mostrado en los procesos históricos del colonialismo, en los intereses geopolíticos o de carácter ideológico promoviendo interesadamente corrientes religiosas intransigentes o radicales, instrumentalización que ha pretendido colocar a la religión como un elemento central en el conflicto.

Esta traslación de la religión como factor de conflicto no se debe realmente al hecho de que lo religioso sea en sí mismo violento o proclive a la violencia sino porque en donde se genera esa violencia supuestamente religiosa confluyen una serie de elementos que la hacen que sea fácilmente instrumentalizada. Este es el caso del islam, en el que a la falta de una unidad doctrinal y de institucionalización de la religión se le añade una serie de factores geopolíticos que la exponen más que a otras religiones a lo conflictivo.

Otros factores importantes en la instrumentalización de la religión se encuentran también en la reproducción de las estructuras coloniales y en la construcción de una percepción contrapuesta sobre el Otro, basada en un discurso constructivista del Yo y del Otro que lleva a la fragmentación en la visión de criterios religiosos, culturales y étnicos, generando divisiones culturales que pueden instrumentalizarse para obtener apoyo político.

Los procesos de modernización económica y cambio social tienen en todo el mundo el efecto de separar a las personas de sus identidades originales, debilitando al mismo tiempo a la nación-estado como fuente de la identidad.

En gran parte del mundo, especialmente en el mundo árabe, la religión ha conseguido llenar este vacío, muchas veces en forma de movimientos llamados fundamentalistas que es posible encontrar en todas las creencias religiosas, aunque mucho más a menudo en el integrismo militante yihadista.

La reacción del campo occidental a lo que se percibía como una serie de victorias de la Unión Soviética en la región fue instrumentalizar la religión para contrarrestar su influencia.

Estados Unidos se encargó de impulsar el avance del islam en los países africanos o asiáticos cuyos regímenes se habían radicalizado. Arabia Saudí y Paquistán fueron dos elementos fundamentales de esa política, que se concretó en la creación de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) como rival del Movimiento de los No Alineados.

A los factores históricos se suman las manipulaciones geopolíticas de las grandes potencias occidentales y las potencias regionales asiáticas (China, Paquistán, Malasia y Arabia Saudí) para hacerse con el control del nuevo orden internacional así como las manipulaciones de la identidad religiosa, en el plano local, para mantener o compensar situaciones de desigualdad económica y desarrollo fallido.

La globalización económica y la apertura de los mercados que caracterizan una tendencia más que secular del orden económico mundial, exigen en la situación actual el desmantelamiento de los débiles mecanismos estatales de protección social, que queda a cargo de instituciones caritativas privadas.

Las naciones que no se animan a respetar la religión serán vulnerables a un número significativo de amenazas contra la estabilidad y la seguridad mientras que las naciones que encuentren una forma de proteger un pluralismo religioso robusto y basado en principios en la sociedad civil serán las que más probablemente pueda disfrutar de una genuina seguridad sostenible.

Los conflictos religiosos tienden a elevar la letalidad, brutalidad, severidad e intensidad que otras formas de guerra; la guerra son más duraderas en el tiempo cuando la religión es un factor principal; más de la mitad de los conflictos contemporáneos tienen una dimensión religiosa significativa; los líderes religiosos emergen como figuras de autoridad principal bajo condiciones de estados fallidos; los factores religiosos están invariablemente relacionados con la de identidad étnica de grupo, el idioma, el territorio, la política y la economía; y los factores religiosos constituyen en la resolución y gestión efectiva de conflictos.

La emergencia de la religión como una dimensión crítica en las guerras del siglo XXI es un resultado de al menos tres dinámicas principales, primero, el presumible fracaso de otras ideologías e instituciones, segundo, el poder de la religión en proporcionar recursos ideológicos apoyando a la justicia social, y tercero, el poder de la religión en proporcionar una base ideológica para comprensión y coherencia social.

La nueva realidad es la emergencia de una particularista religión hecha a la medida de uno mismo en la que algunos individuos utilizan una peculiar forma de lógica para perpetrar violencia para hacer cumplir lo que ellos creen que es el deseo de Dios.

De esa forma, la estructura de la violencia y de la guerra en el mundo moderno ya no es de estado contra estado sino que es la violencia perpetrada por individuos en la escena global en pos de objetivos trascendentes por medios terrenales.

La religión es una clase de multiplicador de fuerza que tiene un importante poder sociocultural y que puede afectar a la guerra y a la paz más de lo que se reconoce comúnmente.

La radicalidad del ser humano se encuentra en su propio corazón donde yace insertada constitutivamente la Verdad que él mismo debe descubrir voluntariamente para lo que debe primero iniciar una búsqueda inmanente sobre sí mismo que provoque ese encuentro y desde él mismo abrirse, trascender de sí y comunicarla, pues la Verdad y el Amor es comunicativo.

Esa comunicabilidad personal subjetiva es la que verdaderamente constituye los mimbres de la sociedad cuya expresión religiosa conforma y modela su propia cultura.

La fe misma es cultura, no existe una fe desnuda, una fe como simple religión pues desde el mismo momento en que la fe le dice al hombre quien es él y cómo ha de comenzar a ser humano, la fe crea cultura, es cultura. Esto significa también que la fe es un sujeto propio, una comunidad de vida y una comunidad de cultura a la que se denomina pueblo de Dios.

A diferencia de los sujetos culturales clásicos, definidos por la procedencia, la etnia o por las fronteras de un espacio de vida común, el sujeto pueblo de Dios puede existir en diversos sujetos culturales.

La verdad es sustituida por la decisión de la mayoría, precisamente porque no existiría la verdad como entidad accesible al hombre y comúnmente vinculante para él, por eso se considera la pluralidad de culturas como la prueba de la relatividad de todas ellas. Se contraponen la cultura y la verdad.

Este relativismo, que hoy en día es el sentir fundamental del hombre ilustrado y que penetra extensamente hasta en la teología, es el problema más hondo de nuestro tiempo.

Es también la razón de que la verdad sea sustituida por la praxis, y de que con ello quede desplazado el eje de las religiones, así lo que es verdad no lo sabemos pero lo que sí sabemos es lo que tenemos que hacer, lograr una sociedad mejor entendido en sentido profano y utópico.

El desarraigo espiritual y la destrucción de la estructura comunitaria que se producen constituyen la razón principal de que las ayudas para el desarrollo hayan conducido tan sólo en rarísimos casos a resultados positivos.

Las culturas que pueblan la tierra tienen un componente de violencia evidente. Ciertamente en las sociedades de cultura occidental está mucho más arraigada, incluso programada, y determina tanto las relaciones personales, como las familiares e institucionales. Las guerras mundiales y las pequeñas guerras regionales son exponente de un entramado de violencia que atrapa a todos los individuos de la sociedad.

La religión no es la matriz principal de la identidad, pues incluso en las sociedades profundamente religiosas, el individuo no pierde nunca la conciencia de su genealogía familiar, de la especificidad de su lengua y de su medio geográfico. Se trata de tres componentes esenciales de la identidad que una religión no puede reemplazar.

La globalización, es decir, la unidad de la vida es un proceso dramático, existiendo dos elementos en constante enfrentamiento, implicados entre sí, sin que uno pueda eliminar al otro. La lucha es cíclica y debe repetirse cada año en una especie de eterno retorno. Este proceso recibe un sentido litúrgico.

En general, las religiones (egipcia, cananea, griega) anteriores habían sacralizado el destino cósmico del hombre a través de una especie de globalización de la naturaleza (y de la lucha de la vida), mientras que las nuevas religiones de Israel y de la India, insistieron en la responsabilidad histórica de los hombres y en una esperanza de futuro (Israel) o en el trascendimiento interno de la misma vida humana (India).

De esta forma se invirtieron y cambiaron de sentido los factores, lo que antes era sagrado (el destino del mundo) empieza a presentarse como opresor, lo que era plenitud (mundo divino) se vuelve condena. En esa línea, hindúes e israelitas han buscado un nuevo modelo de globalización, superando el fatalismo cósmico, para descubrir y expresar el sentido de la vida en clave específicamente humana, en clave de interioridad (hindúes) o de historia (israelitas).

De esa manera, en claves distintas pero complementarias, han puesto de relieve el sentido de lo divino como principio de libertad y comunión interhumana, por encima de la vinculación con el mundo.

La hierofanía cósmica, es decir, la globalización mundana de las viejas religiones, no ha logrado resolver los nuevos problemas planteados por la vida humana, el sentido del bien y del mal, la capacidad de creación histórica, la superioridad del humano sobre la naturaleza, el camino de experiencia interior.

Sin embargo, al descubrir su interioridad (hindúes) o su historia (israelitas) los hombres no pierden su base cósmica, añadiéndose para estos últimos, según la tradición judía, una noción de Dios trascendente, que no lo es desde fuera sino desde el mismo mundo. Dios y el mundo se distinguen pero no están

separados ni se oponen sino que en un sentido pueden incluso identificarse, pues el mundo o conjunto cósmico pertenece al nivel de la finitud de manera que nada en él es absoluto, nada es Dios.

Desde ese momento el hombre deja de ser un simple receptor que recoge con su pensamiento paciente la verdad del mundo externo sino que debe transformar el mismo mundo con su pensamiento y con su obra.

La unidad y la multiplicidad humana pueden aumentar al mismo tiempo, pero ello exige un cambio de modelo antropológico (cultural y social) abierto a la sabiduría, a lo múltiple, a la riqueza de la vida y al cuidado “religioso” hacia los pobres o marginados. Sin embargo, si se interpreta la unidad humana en línea de poder o sistema (imponiendo un mismo tipo de pensamiento sobre todos) se acabará destruyendo a los distintos, imponiendo así la dictadura de los iguales.

El ser humano surge y se define en un proceso de comunicación que tiene un nivel de organización racional y otro de libertad sobre el que se despliega la globalización que determina de un modo cada vez más profundo la vida de humana a través de los momentos de creatividad, receptividad y libertad, momentos que se estabilizan y culminan a modo de comunicación por el lenguaje, por la palabra como expresión del ser humano, revelación del mismo Dios.

La búsqueda de una globalización humanista sostenida por la razón ilustrada con sus ofertas de producción y mercado mundial que propone un paz racional articulada sobre un modo de relación basado en el gran mercado de la vida, es decir, a través de un sistema de producción y distribución de los medios de consumo, desde finales del siglo XVII hasta nuestros días, no parece haber dado sus los frutos que se esperaba.

Del mismo modo que tampoco se ha producido lo que muchos pensaban que tras la Paz de Westfalia terminaría el tiempo de las iglesias y con ellas concluiría una era ontológica que habría sido la causante de promover la división y la guerra por la defensa de principios religiosos.

Este principio ilustrado es precisamente el que, desde entonces hasta hoy, ha servido de base para conformar y consolidar una narrativa sobre la violencia de la religión que no tenía ni tiene base empírica pues lo que buscaba era la emancipación de una realidad externa al ser humano pero que le vinculaba interiormente y al mismo tiempo le desbordaba, violentando con esa autonomía su propia naturaleza e impidiéndole a éste poder alcanzar su verdadera plenitud.

La nueva ilustración fue forjaría de esa manera un sistema de verdades basada en la razón y la voluntad humana, que llegaría a negar la existencia de otras verdades previas superiores de tipo ontológico-religioso (un Dios separado de



la historia) y afirmaría que la historia ya no la dirige un Dios personal sino un tipo de Naturaleza racional que viene a constituir a partir de ese momento un modelo de sociedad universal de la razón, que se expresa y concretiza a través de los intercambios culturales y económicos, fundando así la verdadera globalización de raíz económica y no religiosa, o mejor dicho orientando la religión a la verdad conformada por los principios que rigen la economía.

Kant propone así el surgimiento de un estado mundial, entendido como federación económica de pueblos en donde la culminación de la comunidad humana no es una iglesia particular sino un orden político y social que debe vincular a todos los hombres, a través del intercambio interesado de sus productos, en forma de mercado.

De esa forma, la religión queda integrada en la política económica y la iglesia actual desemboca en el surgimiento de un orden o de federación global que se extiende por todo el mundo, llevando por doquier la experiencia de la libertad racional y del mercado en donde los portadores de esa unidad mundial pacífica son los comerciantes y no los misioneros de las religiones.

Esta globalización kantiana no se funda en el derecho de los pobres, ni en la bondad de los ricos sino en el intercambio y comercio de intereses que vinculan a los hombres. No es una paz impuesta por los más violentos sino que se funda en el interés de todos y se expresa en el plano económico, siendo el mismo mercado el que, pudiendo dividir a los hombres y llevarles a la guerra por alcanzar más ganancias o la supremacía, pasa a convertirse en instrumento de mediación y de concordia universal.

La paz que propone Kant no llega a través de medios religiosos sino a través de la mano invisible de una razón económica, propia de mercado, pasando de esa forma Kant de una sociedad ontológica, movida por principios religiosos o metafísicos, a una sociedad económica, donde la misma paz es cuestión económica, que se logra por mercado.

Ésta es la paz de los que renuncian a la metafísica con sus verdades absolutas, la paz de los que dejan a un lado los principios religiosos y sólo quieren relacionarse entre sí de un modo civilizado, como buenos productores, comerciantes y consumidores de bienes materiales.

De esta forma se pasa de la era religiosa y filosófica a la era positiva de la ciencia y de la industria dominada por comerciantes que no tienen más ley que el intercambio de sus mercancías, convirtiéndose en los portadores de la paz perpetua que marcarán la historia de occidente y del mundo, tal y como han suscrito el marxismo y el capitalismo.

De esa forma surge el monoteísmo global de la economía que se impone sobre el mundo entero y por el que el sistema neo-liberal tras la caída del marxismo se eleva como único dios absoluto.

Una globalización que sacrifica al hombre y divide a la humanidad, formando el hombre parte de un sistema económico que tiende a sacralizarse, divinizando al capital y ahogando la libertad y gratuidad personal, de tipo religioso. La racionalización capitalista y la burocracia administrativa acaban encerrando al ser humano y destruyendo a las religiones.

La experiencia religiosa no es de tipo irracional, ni puede desligarse de otras formas de relación social sino que se identifica con un tipo radical de comunicación, la comunicación religiosa que debe penetrar en la red de relaciones humanas para fecundarlas.

Las religiones han sido y son procesos de experiencia comunicativa, pues lo divino se revela y realiza como relación y diálogo, por eso, más que irracional, Dios es principio de diálogo, fundamento y sentido de todo encuentro interhumano. Desde ese fondo las religiones se pueden dividir conforme a su amplitud comunicativa (humana). Será perfecta aquella que funda y potencia un diálogo universal.

Todos los monoteístas comparten la fe en un solo Dios aunque se distinguen en la forma de entender Su Presencia, que los judíos vinculan a un éxodo nacional, los cristianos a la cruz de Jesús y los musulmanes la relacionan con la Hégira, por eso la forma de entender la Hégira en la historia musulmana resulta esencial.

Un Islam fundado en las suras del periodo mecano será tolerante, religión de personas marginadas, que apelan a Dios desde su pobreza, buscando un orden futuro de Justicia abierto al juicio apocalíptico.

Un Islam más centrado en las suras de Medina será más impositivo, de tal forma que los creyentes puedan defender su religión “verdadera” y su forma de vida social apelando a la guerra, no sólo contra los infieles o paganos exteriores sino contra los disidentes interiores, defendiendo ante todo los derechos de Dios. Ciertamente, existe y puede actualizarse el primer Islam (mecano) pero en un sentido histórico, la ruptura política y militar de esa Hégira parece necesaria.

En el contexto de los cambios globales experimentados desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, ya mencionados anteriormente, la religión parece haber cobrado cierto protagonismo o visibilidad en los conflictos acaecidos en ese periodo, si bien, es cierto que atendiendo a lo expuesto en este documento lo que podría concluirse es que lo religioso dado su poder aglutinador, legitimador y movilizador de masas, se encuentra expuesto a una

constante y permanente instrumentalización por parte de los poderes políticos y económicos.

Esta exposición se hace más patente en aquellas religiones en donde no existe una separación clara y equilibrada entre las diferentes esferas que componen e interactúan dentro de la realidad del ser humano y de la humanidad, como es el caso de la religión islámica, si bien tal y como se ha mencionado anteriormente, a este hecho se encuentran otros factores multiplicadores de conflictividad (factores geopolíticos e ideológicos, índice de pobreza, analfabetismo, corrupción, secuelas del colonialismo, etc.) que la impulsan a elevarse a lo más alto en cuanto a violencia respecto al resto de religiones.

Por tanto para dar solución a esta situación, tal y como menciona Pikaza, habría de iniciarse poniendo de relieve dos actitudes convergentes, por un lado la línea de desideologización, en la que no se trata de superar las religiones sino las ideologías religiosas, expresadas en forma social y cultural abriendo un espacio de diálogo igualitario desde el que se superen las imposiciones nacionales o religiosas, y por otro lado, en la línea de la democratización y justicia económica, poniendo en marcha los mecanismos que conducen a una auténtica participación de bienes entre todos los seres humanos.

Para ello es necesario suscitar un diálogo mundial en clave económica (comunicación de bienes), social (colaboración entre los diversos grupos) e ideológica (compartiendo la palabra, las creencias), pues únicamente de esa manera y allí donde los humanos sean capaces de dialogar en esa línea podrá haber paz sobre la Tierra.

Para la construcción de un espacio de diálogo entendido en clave de libertad, de aportación humana, implica que por parte de las diferentes religiones monoteístas se renuncie a su nacionalismo sacral (judaísmo), a su pretensión de superioridad y a su vinculación con el poder colonial (cristianismo), y a un mesianismo intrahistórico vinculado a la expansión impositiva del islam.

En este sentido Pikaza, propone suscitar una ideología o utopía creadora de la reconciliación universal, evocando un cristianismo que busca la fraternidad universal a través de esquemas de donación gratuita y creadora y de comunicación total, un judaísmo que recupere el ideal judío de una pacificación abierta y un islam que recupere su ideal de sumisión a Dios y de pacificación universal.

Este modelo de unidad religiosa no se sitúa en la línea de un sistema unificado desde arriba, ni en el predominio de una jerarquía unitaria sobre un conjunto de hombres sino en la comunión y armonía de la variedad como las partes de organismo vivo y sin que ninguna de las religiones renuncie a su identidad sino que busquen lo universal a través de esa misma identidad.

La unidad de las religiones, a diferencia de la globalización del mercado que destruye al hombre niega la religión, se sitúa en el campo del mundo de la vida y se expresa en forma de don compartido abriendo a los hombres unos espacios y caminos de gratuidad hacia un tipo de unidad de comunión en la diversidad que se expresa en el descubrimiento y búsqueda compartida del misterio y en el diálogo mutuo a partir de ese mismo misterio.

Para que la economía y la política puedan ofrecer su aportación al despliegue de la vida humana, en línea universal, deben superar el plano de la globalización del sistema (en línea de poder) para situarse en un plano de comunión personal, en gratuidad, es decir, que para que el sistema sea humano al servicio del hombre tiene que superar el nivel del sistema, que es un nivel de poder, para expresarse y actuar desde el nivel más alto del mundo de la vida.

Se trata de lograr, por tanto, un tipo de globalización que no se funda en el sistema sino más bien en el mundo de la vida y que sólo desde allí pueda influir y expresarse en el sistema.

Para ello es necesario, según Pikaza, construir un camino de paz articulado en seis etapas que empezaría por la denominada paz genética, superando el modelo sacrificial basado en la escasez de bienes y en la ley del intercambio; a la que le seguiría la paz religiosa, entendida como comunión de iglesias y religiones; a continuación iría la paz política, mediación de estados, clases sociales y partidos, pasando después a una paz económica o paz ecológica abierta a la comunicación humana y al encuentro con el mundo; posteriormente llegaría la paz desmilitarizada, sin coacciones, para alcanzar finalmente una paz para el gozo y el juego, el arte y la contemplación.

La paz no puede ser ausencia de guerra sino espacio y tiempo para el despliegue de la vida en unas dimensiones distintas que no sean la de tener e imponerse unos sobre los otros sino la participación en la armonía del ritmo del ser.

La paz no lleva consigo la homogeneización de todas las cosas, significa la participación en el ritmo constitutivo de la realidad y la contribución armónica a este mismo ritmo. La paz, como el Ser, no es estática ni dinámica, ni siquiera se puede decir que el Ser esté en movimiento dialéctico entre estos dos estados y se ajuste a ellos con convulsiones esquizofrénicas más o menos disimuladas.

La paz no significa mantener un status quo cuando éste ha demostrado ser injusto. No es la guerra contra el status quo sino, por otros medios, la emancipación de ese status quo y su transformación en un fluxus quo hacia una armonía cósmica siempre nueva.

La paz no es lo contrario que la guerra, suprimir la guerra no proporciona automáticamente la paz, pues la paz no es el resultado de ningún proceso dialéctico. Un requisito de la paz no es solo un desarme militar sino también un desarme cultural, el cual conlleva una crítica de la cultura, no sólo a la luz de todos los fallos de la cultura occidental sino también en la perspectiva de un planteamiento intercultural auténtico.

Ninguna cultura, religión o tradición puede aisladamente resolver los problemas del mundo, pues ninguna religión es hoy autosuficiente y, por tanto no puede proporcionar respuestas universales. Aún se está sufriendo las secuelas del colonialismo cuya esencia es la creencia en el monomorfismo de la cultura.

En este sentido Raimon Panikkar sostiene que la religión es un camino hacia la paz a través del perdón, la reconciliación y el diálogo continuo que exige la interculturalidad y transformación por parte de la postmodernidad mientras que la guerra es un problema religioso aunque la conciencia religiosa pueda declararse en contra de la guerra.

La pax in terris es un problema que concierne al ser entero del hombre como tal, pues su destino final se juega precisamente en la civitas hominis. La ciudad terrena no se considera ya como una simple preparación para el cielo o como un reflejo de la ciudad de Dios, sino más bien como una arena en la que se forja el último destino del hombre.

La paz de Dios y la paz del mundo no se pueden identificar ni separar. No hay una eternidad post-temporal ni una temporalidad pre-eterna sino que la realidad es tempiterna, es decir, la misma existencia humana no es sólo terrena sino también divina, no es sólo espiritual sino también corporal, no es sólo eterna sino también temporal. Esta es la relación no-dualista.

La ideología no permite la manifestación de las individualidades porque lo que trata de lograr es la uniformidad, disolviendo las aspiraciones personales y prescindiendo para poder existir de todo orden metafísico. El Estado se presenta como principio, de ahí que no pueda quedar condicionado por principios que son ajenos a su existencia.

Del individualismo utilitarista se ha concluido en el nihilismo que, partiendo de un fundamento antiteológico, exige que el hombre no tenga ni siquiera como pretensión personal, la de conquistar su propia perfección.

Cuando el cuerpo humano pierde su unidad, inmediatamente se debilita la razón de la justicia, al atomizarse su objeto en bienes inconexos, produciéndose a continuación la atomización de la sociedad, que queda reducida a un mero agregado de individuos humanos.

Tomás de Aquino enseña que es manifiesto que todas las partes se ordenen a la perfección del todo, el todo no es para las partes sino las partes para el todo.

Por esto el bien particular se ordena al bien común como a su fin, pues la razón de ser de la parte se encuentra en el todo.

La desintegración del bien común se refleja en la ausencia actual del bien en la ciudad, disolución que se inició con la concepción totalitaria del Estado sobre la persona y con la exaltación de la razón de Estado que termina absorbiendo y eliminando a la persona.

El totalitarismo, como deformación del bien común, se materializó con los regímenes comunistas y nacionalsocialistas del siglo XX, lo cual generó una reacción humanista en defensa de la persona dentro de los escenarios políticos, jurídicos y culturales en donde la persona deja de ser un sujeto para pasar a ser un proceso.

El sujeto posmoderno se ha subjetivado, es decir, se ha desligado de formas preconcebidas de ser, no permaneciendo sujeto ni a lo natural ni a lo sobrenatural, no hay ontología que le explique, y por tanto, se encuentra abierto a toda experiencia emancipatoria que pueda generar la propia subjetividad.

Para promover la paz, Juan Pablo II destaca que hay que tener en cuenta el bien común y sus consecuencias políticas y sociales. El bien común exige respeto y promoción de la persona y de sus derechos fundamentales, así como el respeto y promoción de los derechos de las Naciones en cada una perspectiva universal.

Las concepciones cada vez más restrictivas de la realidad humana transforman el bien común en bienestar socioeconómico, carente de toda referencia trascendente y vacía de su más profunda razón de ser. El bien común, en cambio, tiene también una dimensión trascendente porque Dios es el fin último de sus criaturas.

En este sentido, Juan Pablo II, resalta la urgente necesidad de desarrollar una sólida cultura de la paz que prevenga y evite el desencadenamiento imparable de la violencia armada y es, precisamente en este esfuerzo en donde las diversas religiones pueden ofrecer una aportación importante levantando su propia voz contra la guerra y afrontando con valor los riesgos consiguientes.

La paz fundada sobre la justicia y sobre el perdón es la que es atacada actualmente por el terrorismo internacional, que se ha transformado en una sofisticada red de connivencias políticas, económicas y técnicas que supera los confines nacionales y se expande hasta abarcar todo el mundo.

La paz, según Juan Pablo II, es la condición para el desarrollo pero una verdadera paz es posible solamente en el perdón. En este sentido, sostiene que las confesiones cristianas y las grandes religiones de la humanidad han de colaborar entre sí para eliminar las causas sociales y culturales del terrorismo



enseñando la grandeza y la dignidad de la persona y difundiendo una mayor conciencia de la unidad del género humano.

Se trata de un campo de diálogo concreto y de la colaboración ecuménica e interreligiosa para prestar un servicio urgente de las religiones a la paz entre los pueblos.

El servicio que las religiones pueden ofrecer en favor de la paz y contra el terrorismo, según Juan Pablo II, consiste precisamente en la pedagogía del perdón, porque el hombre que perdona o pide perdón comprende que hay una Verdad más grande que él que, acogiéndola, puede trascenderse a sí mismo.

El proceso de secularización ha dado lugar a una civilización débil, sin anclajes sólidos y referencias e indiferente, desde el punto de vista de la religión, a la que desprecia y de la que se avergüenza, prefiriéndola mantenerla en el ámbito de lo privado bajo el anonimato de la subjetividad de cada individuo. Esta falta de realismo, podría considerarse como causa respecto a la forma en que se realizó el colonialismo y su posterior proceso de descolonización.

En un contexto globalizador y globalizante como el actual, donde las fronteras se han difuminado, y donde los flujos migratorios se ha intensificado, hace muy difícil a los Estados y a sus sociedades, mantener una identidad y garantizar su supervivencia, especialmente aquellas en las que el elemento religioso ya no actúa como instrumento de movilización, cohesión e constructor de identidad sino como instrumento político, pues el Estado está cada vez más erosionado y puesto en duda respecto a su papel transformador y aglutinador de sociedades.

Este hecho, volviendo a argumentos anteriores, no es que se haya producido un rebrote de lo religioso, pues éste no ha desaparecido nunca, ya que si bien éste ha sido expulsado del ámbito público y usurpado de sus elementos hierofánicos por las religiones civiles a lo largo del proceso de secularización, su connaturalidad a la propia estructura del ser humano le ha mantenido siempre subyacente a la realidad objetiva del hombre.

Sin embargo, lo que sí parece que se está produciendo es una reacción de parte de esas sociedades de un retorno a las fuentes, precisamente aquellas que le habían otorgado identidad, libertad y un marco de referencias estable en el pasado, ante comunidades que si bien se encuentran poco desarrolladas en el marco de las libertades presentan una fuerte identidad anclada en lo religioso.

En este sentido, no es que la religión sea un factor de conflicto sino que hay considerarlo como algo connatural al ser humano y desde esta base, manteniendo la necesaria autonomía de las esferas, abrir espacios de diálogo interreligioso dentro de la arena social y política orientados a incrementar la

actuación y colaboración en el bien común en donde se considera que la religión podría actuar como factor de estabilidad y cohesión social.

Sin embargo, en cambio, si nos atenemos a los datos históricos expuestos anteriormente tampoco la religión, tal y como se ha venido argumentando históricamente, no constituyó un papel central sino periférico ya que las motivaciones no eran esencialmente religiosas sino que se instrumentalizaba a la religión para alcanzar otros fines generalmente políticos, económicos o de índole geopolítico.

Por tanto y atendiendo a lo contemplado en este documento no se puede hablar de que la religión sea connaturalmente violenta o con proclividad hacia la violencia lo que entre otras cosas viene a dejar sin argumentos la narrativa de carácter ilustrado que aún se sigue manteniendo sobre las guerras de religión y sobre los conflictos recientes en los que se clasifica a las partes conforme a su confesionalidad religiosa sino que es un elemento más dentro de la ecuación.

La paz se construye desde el corazón del ser humano pues es ahí donde nacen los buenos y malos deseos y se construyen las buenas y malas intenciones. Esta es la clave de la paz, el amor que se conforma desde el interior del corazón del hombre y desde él se busca trascender de sí para comunicarse a los demás impregnando a la sociedad y comunicándole su corazón. Un amor que se engendra en el interior del ser humano y que se va elevando y fecundando las demás realidades sociales, política y económica.

Sin embargo, el corazón del hombre contemporáneo se encuentra descentrado y desarraigado, alejado de toda realidad sobrenatural y divina, y es por ello que se muestra incapaz de elevarse y transformar las sociedad o la política. Para ello requiere de una vuelta a sus fundamentos a su origen primario y esencial, aquello que le es constitutivo a su propio ser.

Por tanto, la religión no puede considerarse como un factor de conflicto sino que la cuestión conflictiva radica precisamente en el propio ser humano, de ahí que se trate primero de un problema antropológico, pues el corazón que está llamado a ser el tabernáculo en donde se aloje la bondad y el Bien ha decidido vincularlo, religarlo a otros bienes menos elevados y más efímeros.

Este problema de carácter inicialmente antropológico se convierte también en un problema de carácter social, pues las sociedades postmodernistas, como las contemporáneas, se caracterizan por un sujeto hiperindividualista esencialmente indiferente en lo religioso conformando sociedades débiles, fragmentadas, no comunicativas y enfermas.

Por último este problema social que nace de un origen antropológico se escala hasta el nivel político en donde hade inventarse una religión propia para suplir

la carencia religiosa y falta de comunicación de sus ciudadanos y disponer de un elemento artificial que genere cohesión, le proporcione un papel legitimador a la propia acción del estado y un discurso que apoye y respalde sus intereses.

## **Fuentes Bibliográficas**

- ❖ Abu DAUD, *Sunan III*, n. 2484.
- ❖ Adeb KHALID, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jaddidism in Central Asia*, Berkeley, CA, University of California Press, 1998.
- ❖ Agustín de HIPONA, *Confesiones*.
- ❖ Agustín de HIPONA, *De civitate Dei*.
- ❖ Agustín de HIPONA, *De vera Religiones*.
- ❖ Ahmed RASHID, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New York, Peguin Book, 2003.
- ❖ Alain TOURAINE, *Las Relaciones entre Religión y Política en el desarrollo de la Sociedad Contemporánea*, Centro de Análisis e intervención Sociológica, París, 2008.
- ❖ Al-AZMEH, *Muslim Kingship: Power and The Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, Londres y Nueva York, 1997.
- ❖ Anderson PERRY, *Lineages*.
- ❖ Antiguo Testamento, *Libro de la Sabiduría*.
- ❖ Antiguo Testamento, Libro del Génesis.
- ❖ Antiguo Testamento, Libro del Levítico.
- ❖ APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred*.
- ❖ ARAN, *Father, Son and The Holy Land*.
- ❖ Arnold S. KOHEN, “*The Catholic Church and the Independence of East Timor*”, in *Bitter Flowers, Sweet Flowers: East Timor, Indonesia and the World Community*, ed. Richard Tanter, Mark Selden and Stephen R. Shalom, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2001.
- ❖ Arthur L. GREIL y David G. BROMLEY, *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and the Secular*, Arthur L. Greil y David G. Bromley (eds), JAI, Oxford, 2003.
- ❖ Assaf MOGHADAM, “*Suicide Terrorism, Occupation and the Globalization of Martyrdom: A Critique of Dying to Win*”, *Studies in conflict and Terrorism*, May 2006.
- ❖ Assaf MOGHADAM, *A Global Resurgence of Religion?*, Working Paper 03-03, Cambridge, Mass, Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University, August 2003.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ ASSEBURG, H. WIMMEN, *Civil War in Syria. External Actors and Interests as Drivers of Conflict*, Stiftung Wissenschaft und Politik, p. 3. Disponible en: [http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43\\_ass\\_wmm.pdf](http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43_ass_wmm.pdf) (acceso:09 de octubre de 2013).
- ❖ ASSEBURG, H. WIMMEN, *Civil War in Syria. External Actors and Interests as Drivers of Conflict*, Stiftung Wissenschaft und Politik, p. 4. Disponible en: [http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43\\_ass\\_wmm.pdf](http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43_ass_wmm.pdf) (acceso:09 de octubre de 2013).
- ❖ Axel OXENSTIERNA; citado en Parker (ed.), *The Thirty Years´War*.
- ❖ Azar TABARI, *The Role of Shii Clergy in Modern Iranian Politics*, Nikki R. Keddie (comp.), *Religion and Politics in Contemporary Islam: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, NY, 1980.
- ❖ Barón D´HOLBACH, *Common Sense; or, Natural Ideas Opposed to Supernatural*, en Paul Hyland (ed.), *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*, Routledge, London, 2002.
- ❖ Barrett, JUSTIN, *Why would Anyone Believe in God?*, Lanham, MD, Rowman Altamira, 2004.
- ❖ *BBC World Service*, 0630GMT, 7 de diciembre, 1989, citado en BURR y COLLINS, *Requiem for the Sudan*.
- ❖ BBC, 2013.
- ❖ Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ed. Verso, London, 2006.
- ❖ Benedict de SPINOZA, *Theologico-Political Treative*, en R. H. M. Elwes (ed.), *Works of Spinoza*, Dover, New York, 1951, vol. 1.
- ❖ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, núm. 7.
- ❖ BENEDICTO XVI, *Mensaje sobre la paz emitido en enero de 2006*.
- ❖ BENEDICTO XVI, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 2011*.
- ❖ BERICAT, *El fenómeno religioso, Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios andaluces, 2008.
- ❖ Bernard LEWIS, *Islam and the West*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Beth DOUGHERTY, “*Searching for Answers: Sierra Leona’s Truth and Reconciliation Commission*”, *African Studies Quarterly* 8:1, 2004.
- ❖ BEYER, *Defining Religion in Cross-National Perspective*.
- ❖ Bhikhu PAREKH, *The Voice of Religion in Political Discourse*, en Leroy Rouner (ed.), *Religion, Politics and Peace*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1999.
- ❖ Blaise PASCAL, *Pensées*, trad. Roger Ariew, Hackett Publishing, Indianápolis, 2005. Versión Española del original francés: *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1981.
- ❖ Bruce LINCOLN, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago y Londres, 2006.
- ❖ C.L. TEN, *Mill on liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- ❖ CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987.
- ❖ Carlos SUSÍN, *Pluralist Theology: The Emerging Paradigm*, Concilium, SCM Pres, 2007.
- ❖ Carolyn MARVIN y David W. INGLE, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*, Cambridge University Pres, Cambridge, 1999.
- ❖ CASTILLA, *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Madrid, Ed. Inter. Universitarias, 1999.
- ❖ Catecismo de la Iglesia Católica.
- ❖ Cecile Eprile, *War and Peace in the Sudan: 1955-1972*, London, David and Charles, 1974.
- ❖ Charles KIMBAL, *When Religion Becomes Evil*, Harper, San Francisco, CA, 2002.
- ❖ Charles SELENGUT, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, AltaMira, Walnut Creek, CA, 2003.
- ❖ Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007.
- ❖ CHARLES, *Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism*, Donald Lopez, Jr. (ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago University Press, Chicago, 1995.



Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Christopher HITCHENS, *Bush's Secularist Triumph*, Slate Review, 9 de noviembre de 2004. Disponible en <http://www.slate.com/toolbar.aspx?action=print&cid=2109377>.
- ❖ Christopher J. GILLINGHAM y J. C. HOLT (comps.), *War and Government in the Middle Ages: Essays in Honour of J. O. Prestwich*, Totowa, NJ, 1984.
- ❖ CIA World Factbook 2006, available online at <http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/geos/su.html>.
- ❖ Clark E. COCHRAN, *Religion in Public and Private Life*, Routledge Revivals, 1998.
- ❖ COHEN, *Religion and Unforgivable Offenses*, journal of personality, 2005.
- ❖ Concilio Vaticano II, *Constitución Gadium et Spes*, 1968.
- ❖ CORÁN.
- ❖ CORTINA, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid 2001.
- ❖ D. HELMER, *La domestication des animaux par les hommes préhistoriques*, Masson, Paris, 1992.
- ❖ D. NOCK, *The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hipona*, Oxford 1929, 1952.
- ❖ Danie DUBUISSON, *The Western Construction of religion: Myth, Knowledge and Ideology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2003.
- ❖ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Religion as a chain of memory*, Wiley, 2000.
- ❖ Danilo CASTELLANO, *L'itinerario storico dei diritti umani: epifanía di una contraddizione e di un'esigenza, La verità della política, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002.*
- ❖ Danilo CASTELLANO, *L'ordine político-giuridico modulare del personalismo contemporáneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.
- ❖ Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
- ❖ David C. RAPOPORT, *Some General Observations on Religion and Violence*, en Mark Juergensmeyer (ed.), *Violence and the Sacred in the Modern World*, Frank Cass, London, 1992.
- ❖ David CHIDESTER, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1996.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ David COOK, *Understanding Jihad*, Berkley, Los Ángeles y Londres, 2005.
- ❖ David E. NICHOLS & Benjamin R. CHEMEL, *The Neuropharmacology of Religious Experience: Hallucinogens and the Experience of the Divine, Volumen III: The Psychology of Religious Experience*, McNamara (ed.), 2006.
- ❖ David HELD, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Standford University Press, Standford, CA, 1995.
- ❖ David R. LOY, *The Religion of the Market*, Journal of the American Academy of Religion, 1997.
- ❖ David S LOVEJOY, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*, Cambridge, Mass, y Londres, 1985.
- ❖ Deng, *Sudan Civil War and Genocide*.
- ❖ Denis Crouzet, *Les Guerries de Dieu: La violence en temps des troubles de religion*, Seyssel, 1990; Barbara Diefenris, Nueva York, 1991.
- ❖ Departamento de los Estados Unidos 2012, *2011 Report on International Religious Freedom; Turkey*. [Online] Disponible en: <http://www.state.gov/documents/organization/193083.pdf> (acceso 08 de septiembre de 2013).
- ❖ Der neue Fischer Weltalmanach 2012: Zahlen, Daten, Fakten, Headword “Arabischer Fruhling”, Frankfurt am Main.
- ❖ Derek R. PETERSON, *Gambling with God: Rethinking Religion in Colonial Central Kenya*, Peterson y Walhof (eds.), *The Invention of Religion*.
- ❖ DESTRO, *Antropologia delle origini cristiane*, Bari, Laterza, 1995.
- ❖ Dinesh D´SOUZA, *What´s So Great about America*, Regnery, Washinton DC, 2002.
- ❖ Diodoro SÍCULO, *Biblioteca histórica* 13 (s. I a. C.).
- ❖ Donald PETERSON, *Inside Sudan: Political Islam, Conflict, and Catastrophe*, Boulder, Colo., Westview Press, 1999.
- ❖ Donald S. LOPEZ, *Prisioners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- ❖ DUNN, *The Age of Religious Wars 1559-1689*.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ DURHAM, *Bases para un estudio comparativo sobre libertad religiosa*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, X, 1994.
- ❖ E. BOTTO, *Il neomarxismo*, Roma, Studium, 1976.
- ❖ E. VASTA, *From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: Multiculturalism and the Shift to Assimilationism in the Netherlands* . Ethnic and Racial Studies 30, 2007.
- ❖ E.O. BLAKE, *The Formation of the Crusade Idea*, Journal of Ecclesiastical History, 21, 1, 1970.
- ❖ E.VASTA, *From ethnic minorities to ethnic majority policy: multiculturalism and the shift to assimilationism in the Netherlands*, Ethnic and Racial Studies, 2007.
- ❖ Edgar O.Ballance, *The Secret War in the Sudan: 1955.1972*, Hamden, Conn: Archon Books, 1977.
- ❖ Edward, lord HERBERT of Cherbury, *De religione laici*, Yale University Press, New Haven, CT, 1944.
- ❖ Edward, lord HERBERT of Cherbury, *De veritate*, Arrowsmith, Bristol, 1937.
- ❖ Edwin S. GAUSTAD, *Faith of Our Fathers: Religion and the New Nation*, San Francisco, 1987.
- ❖ Efraim KARSH, *The Iran-Iraq War, 1980-1988*, Oxford, UK, Osprey, 2002.
- ❖ *El evangelio de Ramakrishna*.
- ❖ *El mito y sus interpretaciones*, en *Revelación y pensar mítico*, XXVII Semana Bíblica Española, 1967, Madrid, 1970.
- ❖ Elizabeth Shakman HURD, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, NJ, 2008.
- ❖ Emile DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Shapire, Buenos Aires, 1912.
- ❖ Émile DURKHEIM, *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- ❖ Emilie POULAT, *Traité de droit français des religions*, Francis Messner, Pierre-Henri Prélot, Jean-Marie Woehrling (éds.), Paris , Litec, 2003.
- ❖ Emilio GENTILE, *Politics as Religion*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2006.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Emran QURASHI y Michael SELLES, *Introduction: Constructing the Muslim Enemy*, en Emran Qurashi y Michael Sells (eds.), *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press, New York, 2003.
- ❖ Enmanuel LEVINAS, *Trascendencia e Inteligibilidad*, 2006.
- ❖ Enzo PACE y Renzo GUOLO, *Los fundamentalismos*, siglo XXI editores, 2006.
- ❖ Eric HOBBSBAWN, “*Introduction: Inventing Traditions*”, en Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Csmbridge, 1983.
- ❖ Eric W. GRITSCH, *A History of Lutheranism*, Fortress, Mineapolis, MN, 2002.
- ❖ Ernest GELLNER, ed., *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, and Industrialization*, New York, Mouton, 1985.
- ❖ Ernest GELLNER, *Postmodernismo, razón y religión*, Buenos Aires, Paidós Studio, 1994.
- ❖ Ernst FEIL, *Form the Classical Religio to the Modern Religion: Elements of a Transformation between 1550 and 1650*, Michel Despland y Gérard Vallée (eds.), *Religion in History: The World, the Idea, The Reality*, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, ON, 1992.
- ❖ Ernst H. KANTOROWICZ, *The King’s Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princenton, NJ, 1957.
- ❖ Et al. NEWBERG, *The Measurement of Regional Cerebral Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study*, *Psychiatry Research: Neuroimaging* 61, n. 2, 2001.
- ❖ Ezra KOPELOWITZ, *Negotiating with the Secular: Forms of Religious Authority and Their Political Consequences*, Greil y Bromley (eds.), *Defining Religion*.
- ❖ F. FDEZ. LABASTIDA, *Hombre, mundo y lenguaje en la ontología hermenéutica de HansGeorg Gadamer*, Tópicos, 2004.
- ❖ F. FDEZ. LABASTIDA, *La antropología de W. Dilthey*, Roma, Apollinare Studi, 2001.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ F. J. RODRIGUEZ-BUIL, *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Rocoœur*, Madrid, U. Complutense, 1991.
- ❖ F. SAVATER, *La Vida Eterna*, Ariel, 2010.
- ❖ F.SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity*, Nueva York, 1971.
- ❖ Farewell ADDRESS by George Washington (September 17, 1796), in *A Compilation of the Messages and Papers of the Presidents, 1789-1908*, ed. I. J. Richardson, Washington DC, Bureau of National Literature and Art, 1908.
- ❖ Fernando ARLETTAZ, *Religión, Esfera pública, mundo privado: La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015.
- ❖ Franceso GENTILE, *Inteligencia política y razón de Estado*, Verbo, núm. 501-502, 2012.
- ❖ FRANCFORT, *Before Philosophy*, Londres, 1949; trad. Castellana: *El pensamiento prefilosófico*, México, 1958.
- ❖ Francis FUKUYAMA, *The End of History and The Last Man*, Free Press, New York, 1992.
- ❖ Francis M. DENG, *Scramble for Souls: Religious Intervention Among the Dinka in Sudan*, in Abdullahi an-Na'im, ed., *Proselytizing and Communal Self-Determination in Africa*, New York, Orbis, 1999.
- ❖ Francis M. DENG, *Sudan "Civil War and Genocide"*, *Middle East Quarterly*, Vol. 8, No. 1, Winter 2001.
- ❖ Francis. M. DENG, *War of Visions: Conflict of identities in the Sudan*, Brooking Institution, Washington D.C., 1995.
- ❖ Francois BURGAT, *L'Islamisme en face*, La Decouverte, Paris, 1995.
- ❖ Frans De WAAL, *Good Natured: The Origin of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press. Traducción Española: *Bien Natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1997.
- ❖ Friederich HEGEL, *La Raison dans l'Historie*, 10/18, Paris, 1955.
- ❖ Frits STAAL, *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, Lang, New York, 1989.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Funso AFOLAYAN, *Religion and Politics in Colonial Nigeria: Life and Career o Sir Walter Miller, 1782-1952*, 2009.
- ❖ G. B. LEVEY, *Religion and multicultural citizenship*, Studies in Ethnicity and Nationalism, 2015.
- ❖ G. CHALMETA, *Ética Social*, Pamplona, Eunsa, 1997.
- ❖ G. DUZMÉIL, *Los dioses de los indoeuropeos*, Seix Barral, Barcelona, 1970.
- ❖ G. DUZMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruselas, 1958.
- ❖ G. FILORAMO, *Historia de las Religiones*, Barcelona, Crítica, Ed. Milán, 2000.
- ❖ G. KEPEL, *La revancha de Dios*, Alianza, 2005.
- ❖ Geoffrey BLAINEY, *Causes of War*, New York, Free Press, 1988.
- ❖ Geoffrey LEVEY, *Autonomy as a pluralistic Concept*, the Monist 95, 2010.
- ❖ George ANTONIUS, *The Arab Awakening*, Simon Publications, 2001.
- ❖ George SCHMIDT, *The Peace of Westfalia as the Fundamental Law of the Complementary Empire-State*, en Klaus Bussman y Heinz Schilling (eds.), *1648: War and Peace in Europe*, Verlagsgesellschaft Jahre Westfälischer Friede, Münster, 1998.
- ❖ George WILL, *Conduct, Coercion and Belief*, Washinton Post, 22 de abril de 1990.
- ❖ Georges CORM, *La Cuestión religiosa en el Siglo XXI: geopolítica y crisis de la posmodernidad*, Taurus, 2007.
- ❖ Georges CORM, *La questione religieuse au XXI, siècle, géopolitique et crise de la modernité*, Paris, La Découverte, 2006.
- ❖ Georges CORM, *Le Liban contemporain*.
- ❖ Georges CORM, *Religión y conflicto en Oriente Próximo, Una visión laica*, Eds. Bellaterra, 2013.
- ❖ Georges WEIL, *L'Europe du XIX siècle et l'idée de nationalité*, Albin MICHEL, Paris, 1938.
- ❖ Gerardus Van der LEEUW, *Religion in Esence & Manifestation: A Study in phenomenology*, Princenton University Press, Princenton Legacy Library, New Jersey, 2014.



Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Gerardus Van der LEEUW, *Some remarks on the methods of the phenomenology of religion*, Upsala, 1968.
- ❖ Gerardus Van der LEEUW, *The Saviour God*, Manchester, 1963.
- ❖ Gerardus Van der LEEUW, *Types of Redemption*, Leiden, 1972.
- ❖ Gertrude HIMMELFARB, *The Roads to Modernity*, Nueva York, 2004.
- ❖ Gideon ARAN, *The Father, The Son and The Holy Land*, R. Scott Appleby (comp.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*, Chicago, 1997.
- ❖ Gilles KEPEL, *Jihad: The Trail of Political Islam*, I. B. Tauris, 4ª Edition, 2006.
- ❖ Gilles KEPEL, *La Revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Alianza, 2005.
- ❖ Gilles KEPEL, *Le Prophète et Pharaon*, La Découverte, Paris, 1984.
- ❖ Giovanni SARTORI, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Grupo Santillana ediciones, 2001.
- ❖ GIRARD, *Violence and the Sacred*.
- ❖ Global Terrorism Database, National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START), University of Maryland and US Department of Homeland Security, [www.start.umd.edu/data/gtd/](http://www.start.umd.edu/data/gtd/).
- ❖ GORZEWSKI, *Middle East countries fighting proxy war in Syria*, Disponible en: <http://www.dw.de/middle-east-countries-fighting-proxy-war-in-syria/a-16848708>, (acceso 05 de octubre de 2013).
- ❖ GUNN, “*War, Religion and the State*”.
- ❖ Guy HAARSCHER, *La laïcité*, París, PUF, 2005.
- ❖ H. COWARD, *Pluralism. Challenge to World Religions*, Orbis Book, New York, 1985.
- ❖ H. KNOBLAUCH, *Europe and Invisible Religion*, *Social Compass*, 50, 2003.
- ❖ Hamid ALGAR, *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, NY, 2002.
- ❖ Hannah ARENDT, *Más allá de la filosofía*, ed. Trotta, 2014.
- ❖ HAYES, *Essays on Nationalism*.
- ❖ Hegel FRIEDRICH, *La Razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Hegel HEIDENREICH, *The Changing World Religion Map*, Stanley D. Brunn editor, 2010.
- ❖ Heinz SCHILLING, *War and Peace at the Emergence of Modernity Europe between State Belligerence, Religious Wars, and the Desire for Peace*, Bussmann y Schilling (eds.), *1648: War and Peace in Europe*, vol. 1.
- ❖ Henri DROUOT, *Mayenne et la Bourgogne sur la Ligue (1587-1596)*, Picard, Paris, 1937 vol 1, p. 33; citado en Holt, *Putting Religion Back into the Wars of Religion*.
- ❖ Henri HAUSER, *Political Anarchy and Social Discontent*, en Salmon (ed.), *The French Wars of Religion*.
- ❖ Henry KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la Tolerancia en la Europa moderna*, Alianza Editorial, 1987.
- ❖ HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de la memoria*, Herder, 2005.
- ❖ HICK, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London, 1973.
- ❖ HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, 1983.
- ❖ HICK, *Towards a Philosophy of Religious Pluralism*, en “Neue Zeitschrift für Systematische theologie und Religion philosophie”, 1980.
- ❖ HOBBS, *Leviatán*, Cambridge, 1991.
- ❖ HOBBS, *On the Citizen*, Cambridge, 1998.
- ❖ HOLT, *The French Wars of Religion*.
- ❖ Homi K. BHABHA, *The Location of Culture*, Rotledge, 1994.
- ❖ Ian S. LUSTICK, *For he Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, Nueva York, 1988.
- ❖ Ibn a-MUBARAK, *Kitab al-Jihad*, Beirut, 1971.
- ❖ Ibn ISHAQ, *Sirat Rasul Allah 751*, Guillaume, *Life of Muhammad*.
- ❖ International Crisis Group, “*Central Asia: Islamist Mobilisation and Regional Security*”, 01 de Marzo de 2001, [www.crisisweb.org](http://www.crisisweb.org) (accedido 15 abril 2015).
- ❖ International Crisis Group, *God, Oil, and Country, Africa Report*, No. 39, January 2002.
- ❖ Isabelle RICHERT, *La religion aux Etats-Unis*, Paris, PUF, 2001.
- ❖ Islam’s Dark Side: The Orwellian State of Sudan, *Economist*, June 24, 1995.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Ives LAMBERT, *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms? In The Secularization Debate*, edited by William H. Swatos, Jr., and Daniel V. A. Olson. Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2000.
- ❖ J. A. ESTRADA, J.A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid 2001.
- ❖ J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (vols. I-IV), Barcelona, Biblioteca Balmes, 1925.
- ❖ J. BLEECKER, *Manual Religionum: Manual de Historia de las Religiones, Vol. II, Religiones del presente*, dirigido por C. J. Bleecker and Geo Widengren, Ediciones Cristiandad, Huesca 30-32, Madrid, 1973.
- ❖ J. DUPUIS, *The Kingdom of God and World Religions*, Vidyajyoti, Journal of Theological reflection 51 (1987).
- ❖ J. F. SELLÉS, *La impronta actual de las antropologías del s .XX*, (ed.), Propuestas antropológicas del s. XX, Pamplona, Eunsa, 2004.
- ❖ J. FOX, *The increasing role of religión in State Failure: 1960 to 2004. Terrorism and political violence*, núm. 19, 2007.
- ❖ J. G. A. POCOCK, *Barbarism and Religion, vol. 1: The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- ❖ J. GHAZOUL, *Edward Said and critical decolonization: in journal of comparative poetics*, Editor Ferial, Cairo, The American University of Cairo Press, 2005.
- ❖ J. LACROIX, *Marxismo, existencialismo, personalismo*, París, PUF, 1960.
- ❖ J. M. BURGOS, *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Palabra, 2000.
- ❖ J. M<sup>a</sup> Rodríguez Delgado, *Mi cerebro y yo. Cómo descubrir y utilizar los secretos de la mente*, Madrid, 1994.
- ❖ J. Millard BURR y Robert O. COLLINS, *Requiem for the Sudan: War, Drought, and Disaster Relief on the Nile*, Boulder, Colo, Westview, 1995.
- ❖ J. MORALES, *El Islam*, Madrid, Rialp, 2001.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ J. N. PADEN, *Faith and Politics in Nigeria: Nigeria as a pivotal State in the Muslim World*, Washington DC, United States Institute of Peace Press, 2008.
- ❖ J. PIEPER, *Überlieferung, Begriff und Anspruch*, München, 1970; *Über die platonischen Mythen*, München, 1965 (versión cast.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, 1983).
- ❖ J. R. WILES, *Discovering international perspectives on biological evolution across religions and cultures*, International Journal of Diversity, 2007.
- ❖ J. Richard MIDDLETON, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis I*, Grand Rapids, MI, Brazos Press, 2005.
- ❖ J. SHAH, *Evaluating Alevism in Turkey*, International Journal of Humanities and Social Science, 2013.
- ❖ J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Londres, 1928.
- ❖ J.F. Fabián GARCÍA, *El aspecto funerario durante el Calcolítico y los inicios de la Edad de Bronce en la Meseta Norte*, Universidad de Salamanca, 1995.
- ❖ J.M. ATENCIA PEREZ, *Hombre y ciencia en A. Comte*, Málaga, Agota, 1995.
- ❖ J.M. Martínez DE PISÓN, *De la Tolerancia religiosa a la Libertad de Conciencia: un viaje inconcluso (siglos XVI-XXI)*, 2001.
- ❖ J.M. OESTERREICHER, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, prólogo de J. Maritain, traducción del inglés de M. F. Benot, Madrid, Aguilar, 1961.
- ❖ J.M. PERO SANZ, *F. Engels. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, EMESA, 1981.
- ❖ J.MARTÍN VELASCO, *Religión y moral, Isegoria*, X, 1994.
- ❖ Jack SNYDER, *From Voting to Violence* (New York: W.W. Norton, 2000).
- ❖ James D. TRACY, *Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance and Domestic Politics*, Cambridge, 2002.
- ❖ James M. BYRNE, *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*, Westminster John Knox, Louisville, KY, 1996.
- ❖ James McADAMS, “*The Double Demands of Reconciliation: The Case of Unified Germany*”, in *The Politics of Past Evil*.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ James WEY, *Politics and Concepts of the Political: The Politic Imagination*, Routledge, 2016.
- ❖ Jan N. BRENER, *Secularization: Notes toward a Genealogy*, Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York, 2008.
- ❖ Jared DIAMOND, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, New York, W.W. Norton, 1997.
- ❖ Jarret BRACHMAN and William F. McCANTS, “*Stealing al-Qa’ida’s Playbook*”, *Studies in Conflict and Terrorism* 29:4, June 2006.
- ❖ Javier MELLONI, *El no-lugar del encuentro religioso*, Trotta Paradigmas, Centro Internacional de las Religiones, 2008.
- ❖ Jean BAUBÉROT, *L’intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, Aube, 2006.
- ❖ Jean BAUBÉROT, *Laïcité: le grand écart*, Le Monde, January 4, 2004.
- ❖ Jean BAUBÉROT, *Le mythe de l’exception*, *Le monde des Religions*, nº8.
- ❖ Jean BAUBÉROT, *The two thresholds of laicization*, r. Bhargava (eds), *Secularisms and its critics*. Oxford:Oxford University Press.
- ❖ Jean-H. MARIÉJOL, *La Reforme et la Ligue, l’Edit de Nantes (1559-1598)*, citado en Mack P. HOLT, *Putting Religion Back into the Wars of Religion*, *French Historical Studies*, 1993.
- ❖ Jean-Jacques ROUSSEAU, *The Social Contract*, Gateway, South Bend, IN, 1954.
- ❖ Jean-Paul WILLAIME, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporaine*, 1985.
- ❖ Jeffrey KLAIBER, *Peru’s Truth Commission and the Churches*, *Bulletin of Missionary Research*, 2004.
- ❖ Jeffrey STOUT, *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1995.
- ❖ Jerome GROOPMAN, *God on the Brain*, *The New Yorker*, 2001.
- ❖ JIMENEZ ABAD, *El concepto de hombre en la doctrina de la educación de Augusto Comte*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001.
- ❖ Joan W. SCOTT, *The Politics of the Veil*, paperback, 2010 ebook.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ John BOSSY, *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- ❖ John BOSSY, *Some Elementary Forms of Durkheim, Past and Present*, 1982.
- ❖ John BOSSY, *Unrethinking the Sixteenth-Century Wars of Religion*, Thomas Kselman (ed.), *Belief in History: Innovative Approaches to European and American Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1991.
- ❖ John D. CARLSON and Erik C. OWENS, eds., *The Sacred and the Sovereign*, Washinton, DC, Georgetown University Press, 2003.
- ❖ John H. KAUTSKY, *The Politics*.
- ❖ John HICK, *An Interpretation of Religion*, St. Martin´s, New York, 1973.
- ❖ John HICK, *God and the Universe of Faiths*, St. Martin´s, New York, 1973.
- ❖ John HICK, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin´s, New York, 1985.
- ❖ John L. ESPOSITO, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, 3<sup>rd</sup> edition, Oxford University Press, New York, 1999.
- ❖ John LOCKE, *A Letter Concerning Toleration*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN, 1955.
- ❖ John LOCKE, *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1988, Segundo Tratado (trad. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa, 1977).
- ❖ John M. ALLMAN, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, Constable, Londres, 2005.
- ❖ John Neville FIGGIS, *From Gerson to Grotius 1414-1625*, Harper Torchbook, New York, 1960, p. 124.
- ❖ John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- ❖ John WOLF, *Louis XIV*, Norton, New York, 1968.
- ❖ Jonathan FOX, *Religion, Civilization and Civil War: 1945 through the Millenium*, Lanham, MD, Lexington, 2005.
- ❖ Jonathan Z. SMITH, *Religion, Religions, Religious*, Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, University Press, Chicago, 1998.
- ❖ José BARRIO, *Antropología del Hecho Religioso*, Rialp, Segunda Edición.



Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, London, 1994.
- ❖ José María MARDONES, *¿Hacia dónde va la religión?: posmodernidad y postsecularización*, Serie Realidad Religiosa, 1996.
- ❖ Joseph LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Marfil, Alcoy, 1969.
- ❖ Joseph RATZINGER, *Fe, Verdad y Tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005.
- ❖ J-P. Willaime, *Laïcité et religion en France*, G. Davie & Hervieu-Léger (Eds), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, Paris, 1996.
- ❖ Juan Fernando SEGOVIA, *El personalismo, de la modernidad a la Posmodernidad. Individualismo y reflexividad*, Verbo, 2008.
- ❖ Juan LINZ, *El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología sucedáneo versus la religión sucedáneo*, Revista española de investigaciones sociológicas, Nº 114, 2006.
- ❖ Juan PABLO II, *Centisimus annus*, núm. 29.
- ❖ Juan PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, ed. Cit.
- ❖ Juan PABLO II, *Discurso a los jóvenes en Cuatro Vientos*, Madrid, 3 de mayo de 2003.
- ❖ Juan PABLO II, *Fe y Razón*, Madrid, Palabra, 1998.
- ❖ Juan PABLO II, *Mensaje sobre la paz de 1999*.
- ❖ Juan PABLO II, *Mensaje sobre la paz de 2001*.
- ❖ JUAN PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en 1988*.
- ❖ JUAN PABLO II, *Mensaje sobre la paz pronunciado en enero de 1991*.
- ❖ Juan Pablo II, *Redemptoris misio*, AAS 83, 1991.
- ❖ JUAN XXIII, *Mater et magistra, Christianity and Social Progress*, Claudia Carlen (comp.), *The Papal Encyclicals, 1740-1981*, vols., Falls Church, Va., 1981, 5 (trad. Cast.: *Mater et magistra*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1971).
- ❖ JUAN XXIII, *Pacem in terris*, núm. 60.
- ❖ Judith SHKLAR, *Ordinary Vices*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984.
- ❖ JUERGENSMEYER, *Global Rebellion*.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God*.
- ❖ Julia Mitchell CORBETT, *Religion in America*, Prentice Hall, 1990; Franklin GAMWELL, *The meaning of Religious Freedom*, Albany, KY, State University Press of New York, 1995.
- ❖ Julius ADEKUNLE, *Religion in Politics: Secularism and National Integration in modern Nigeria*, Africa World Press, 2009.
- ❖ K. HELBERG, *Brennpunkt Syrien. Einblick in ein verschlossenes Land*, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 1298, Bonn, Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, 2012.
- ❖ K. KEHL-BODROGI, *Das Alevitum in der Türkei: Zur Genese und gegenwertigen Lage einer Glaubensgemeinschaft*, in P. A. Andrews (eds.): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, 1989.
- ❖ K.VORHOFF, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin, 1995.
- ❖ KARAKAS, *Türkei: Islam und Laizismus zwischen Staats, Politik- und Gesellschaftsinteressen*, Frankfurt am Main, 2007.
- ❖ Karen ARMSTRONG, *La religión y la historia de la violencia*, 2010.
- ❖ Kathlen M. SULLIVAN, *Religion and Liberal Democracy*, University of Chicago Law Review, 1992.
- ❖ KIMBALL, *When Religion Becomes Evil*.
- ❖ KLAIBER, *The Church, Dictatorship and Democracy*.
- ❖ Klaus JAITNER, *The popes and the Struggle for Power during the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, en Bussman y Schlling (eds.), *1648: War and Peace in Europe*.
- ❖ Klaus KIENZLER, *El fundamentalismo religioso: cristianismo, judaísmo, islamismo*, Alianza, 2000.
- ❖ KREMER-MARIETTI, *Le Project anthropologique d'Auguste Comte*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1980.
- ❖ Kwame BEDIAKO, *Africa and Christianity on the Threshold of the Third Millennium: the Religious Dimension*, African Affairs, 2002.
- ❖ L. GABRIEL, *Filosofía de la existencia*, Madrid, BAC, 1974.
- ❖ L. JIMENEZ, *Hombre, historia y cultura desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ L. KOLAKOWSKY, *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid 1982.
- ❖ L. POLO, “*Sobre la existencia cristiana*”, Pamplona, Eunsa, 1996.
- ❖ L. POLO, Antropología Trascendental (I), *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999.
- ❖ L. POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2ª Edición corregida 1999.
- ❖ L. POLO, *La esencia humana* (II), Pamplona, Eunsa, 2003.
- ❖ L. POLO, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005.
- ❖ L. POLO, *Nominalismo, realismo e idealismo*, Pamplona, Eunsa, 4ªed.
- ❖ L. POLO, *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 5ªed., 2003.
- ❖ L. POLO, *Quien es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991.
- ❖ L. POLO, Sobre su antropología, S. PIÁ-TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- ❖ *La Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*, trad. de A. Posada, Madrid, 1908.
- ❖ Las memorias de Chaín WEIZMANN, *Naissance d’Israël*, Gallimard, Paris, 1957.
- ❖ Laurance IANNACCONE, Rodney STARK and Roger FINKE, *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*, april 1997.
- ❖ Laurance IANNACCONE, Rodney STARK and Roger FINKE, *Rationality and “The Religious Mind”*, Economic Inquiry, july 1998.
- ❖ León T. GOLDSMITH, *Cycle of fera: Siria’s Alawites in War and Peace*, Oxford University Press, 2015.
- ❖ LEÓN XIII, *Inmortales Dei*, 2 de noviembre de 1885, Citado por PIO XII, *Summi Pontificatus*.
- ❖ Leonard BINDER, *Islamic Liberalism. A critique of Development Ideologies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- ❖ Leroy S. ROUNER, *Religion, Politics and Peace*, ronuer (ed.).
- ❖ Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Liliane VOYÉ, *Secularization in a context of advanced modernity*, Sociology of Religion, Paris, Flammarion, 1999.
- ❖ Lindon EAVES, *Genetic and Social Influences on Religion and Values*, Jeeves (ed.), 2004.
- ❖ LIPOVETSKY, *Virage culturel, persistance du moi*, 1990.
- ❖ Lord Edward HERBERT, *De Religio Laici*, New Haven, Conn., 1990.
- ❖ Louis DUMONT, *Homo Hierarchicus: The Caste Systems and Its Implications*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
- ❖ Lucien ROMIER, *A Dissident Nobility under the Cloak of Religion*, en J. H. M. Salmon (ed.), *The French Wars of Religion: How Important Were Religious Factors?*, Heath, Lexington, MA, 1967.
- ❖ LUCKMANN, *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- ❖ Luther D. PETERSON, *Johann Pfeffinger's Treatises of 1550 in defense of Adiaphora: High Church Lutheranism and Confesionalization in Albertine Saxony*, en John M. Headly, Hans J. Hillerbrand y Anthony J. Papalas (eds.), *Essays in Honor of Bodo Nischan*, Ashgate, England, 2004.
- ❖ M. ASSEBURG, H. WIMMEN, *Civil War in Syria. External Actors and Interests as Drivers of Conflict*, Stiftung Wissenschaft und Politik, p. 1. Disponible en: [http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43\\_ass\\_wmm.pdf](http://www.swpberlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2012C43_ass_wmm.pdf) (acceso:09 de octubre de 2013).
- ❖ M. BERCIANO, *Heidegger: antropología problemática, Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004.
- ❖ M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid, 1993.
- ❖ M. CABADA, *Querer o no querer vivir: el debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, Herder, 1980.
- ❖ M. D. TOFT, *Religion, Civil War, and International Order*, In Belfer Center for Science and International Affairs, Discussion Paper 2006(3) [Online]. Disponible en: [http://belfercenter.hks.harvard.edu/files/toft\\_2006\\_03\\_updated\\_web.pdf](http://belfercenter.hks.harvard.edu/files/toft_2006_03_updated_web.pdf) (accessed:17.10.2013).

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Trad. L. Gil, Barcelona 1983.
- ❖ M. F. CANONICO, *L' uomo misura del l' essere?: Lo strutturalismo. La scuola di Francoforte*, Roma, LAS, 1985.
- ❖ M. GARCIA CORDERO, *Teología de la Biblia, I. A. Testamento*, BAC, Madrid, 1970.
- ❖ M. GUERRA GOMEZ, *Antropologías y teología, antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas*, Eunsa, Pamplona, 1976.
- ❖ M. GUERRA, *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses*, Facultad de Teología de Burgos, 1973.
- ❖ M. GUERRA, *El agua y el aire, principios primordiales y primigenios del mundo y del hombre (Jn, 3, 1-9 al trasluz de una constante mítico-filosófica de la antigüedad)*, Burguense 3, 1962.
- ❖ M. GUERRA, *El enigma del hombre*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- ❖ M. GUERRA, *Historia de las religiones*, Pamplona, Eunsa, 1984.
- ❖ M. NIJHOFF, *Die Welt des Menschen, die Welt der Philosophie*, Festschrift für Jan Patocka, herausgegeben von Walter Biemel und Husserl-Archiv zu Löwen, Haag, 1976.
- ❖ M. SANTAMARIA, *Acción, persona y libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2002. A. PINTOR, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de antropología filosófica*, Madrid, BAC, 1979.
- ❖ M. VAN BRUINESSEN, *Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey*, Middle East Report, Nº 200, 1996.
- ❖ M<sup>a</sup> MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- ❖ M<sup>a</sup> PACE, *Per una storia delle religioni*, Terziaria, Milano, 1998.
- ❖ Mack P. HOLT, *Putting Religion Back into the Wars of Religion*, French Historical Studies, otoño de 1993.
- ❖ Malcom JEEVES y Warren S. BROWN, *Neurociencia, Psicología y Religión*.
- ❖ MALTBY, *The Reign of Charles V*.
- ❖ Manuel GUERRA, *Historia de las religiones*, Sapientia Fidei.
- ❖ Marc SAGEMAN, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, Filadelfia, 2008.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Marc SAGEMAN, *Statement of Marc Sageman to the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States*, Homeland Security, July 9, 2003, <http://www.globalsecurity.org>.
- ❖ Marcel GAUCHET, *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, Barcelona, El Cobre, 2003, pp. 109-114.
- ❖ Marcel GAUCHET, *La Religión en la Democracia: El camino del laicismo*, ed. El Cobre, 2003.
- ❖ Marcel GAUCHET, *Neutralité, pluralisme, identities: la religions dans l'espace public démocratique*, T. Ferenzi ed., *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Bruxelles, ed. Complexe, 2001.
- ❖ Mario APOSTOLOV, *Religious Minorities, Nation States, and Security: Five Cases from the Balkans and the Eastern Mediterranean*, Burlington, VT, Ashgate, 2001.
- ❖ Mark Edward LEWIS, *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, NY, 1990.
- ❖ Mark JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley, CA, 2000.
- ❖ Mark LILLA, *El Dios que no nació, Religión: Política y el Occidente Moderno*, Debate, 2010.
- ❖ Mark LILLA, *Stillborn God: Religion, Politics, and Modern West*, The Wall Street Journal, Vintage Books, A Division of Random House, inc. New York, 2008.
- ❖ Mark NOLL, *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity*, Grand Rapids, Mich., 2002.
- ❖ Marshall G. S. HODGSON, *The Venture of Islam*, vol 3.
- ❖ Marsilio FICINO, *De christiana religione*, citado en Smith, *The Meaning and End of Religion*.
- ❖ Martin E. MARTY y Jonathan MOORE, *Politics, Religion and the Common Good*, Jossey-Bass, San Francisco, CA, 2000.
- ❖ Mary SEGERS, *A Wall of separation? Debating the public Role of Religion*, Rowan & Littlefield Publishers, Laham, Boulder, Toronto, 1998.
- ❖ Mary y MOORE, *Politics, Religion and the Common Good*.



Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ MASARO, *La naturaleza de Buda (Shobogenzo)*, Obelisco, Barcelona, 1989.
- ❖ McADAMS, *Judging the Past in Unified Germany* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- ❖ MCALISTER, *Epic Encounters*.
- ❖ MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, 1966.
- ❖ *Mesianic Nation: A Christian Theological Critique of American Exceptionalism*, University of St. Thomas Law Journal, 2005.
- ❖ Michael BONNER, *Jihad in Islamic History*, Princenton y Oxford, 2006.
- ❖ Michael CROMARTIE, *Religion, Culture and International Conflict*.
- ❖ Michael J. BUCKLEY SJ, *The Study of Religion and the Rise of Atheism: Conflict or Confirmation?*, David F. Ford, Ben Quash y Janet Soskice (eds.), *Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- ❖ Michael ROSENAK, *Jewish Fundamentalism Israeli Education*, en Marty y Scott Appleby (comps.), *Fundamentalism and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago y Londres, 1993.
- ❖ Michael SCOTT, *Realism and Religion: Philosophical and Theological perspectives*, Ashagate Publishing Limited, England, 2007.
- ❖ Michael W. MCCONNELL, *Religion Freedom at a Crossroads*, University of Chicago Law Review, 1992.
- ❖ Michael WALTZER, *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010.
- ❖ Michael WALZER, *On Toleration*, Yale University Press, 1999.
- ❖ Michel de MONTAIGNE, *Apology for Raymond Sebond*, en Donald M. Frame (ed.), *The Complete Essays of Montaigne*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1965, citado en HOLT, *The French Wars of Religion*.
- ❖ Michelle DOMKE, *Civil War in the Sudan: Resources or Religion?*, Inventory of Conflict and Environment (ICE) case study, American University, <http://www.american.edu/ted/ice/sudan.htm>.
- ❖ Miguel AYUSO, *El Bien Común, Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Itinerarios, 2013.
- ❖ Milton VIORST, *Sudan.s Islamic Experiment*, *Foreign Affairs*, Vol. 74, No. 3, May/June 1995.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Mircea ELIADE, *The Sacred and the Profane*, Nueva York, 1959.
- ❖ Mónica Duffy TOFT, “Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War”, *International Security* 31:4, Spring 2007.
- ❖ Monica Duffy TOFT, *Religion, Civil War and International Order*, Paper, 2006-03, July 2006.
- ❖ Monica Duffy TOFT, *Two-Way Mirror Nationalism: The Case of Ajaria*, Moshe Gammer, ed., *The Caspian Region: The Caucasus*, New York, Routledge, 2004.
- ❖ Monica TOFT, *Issue Indivisibility and Time Horizons*.
- ❖ Moojan MOMEN, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*, New Haven, Conn., y Londres, 1985.
- ❖ Muhammad A. BAMYEH, *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse*, Minneapolis, 1999.
- ❖ Muramoto OSAMU, *Cortex Keeps Time in The Brain’s Religion Orchestra*, *Science and Theology News*, 2004.
- ❖ MUSHARBASH, *Terror der neue Totalitarism (Spezial)*, *International Politik* 60(11), November 2005.
- ❖ N. SÖDERBLOM, *Leven en Denken van een Godsdienst historicus*, Amsterdam, 1940.
- ❖ Natana J. DELONG-BAS, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jiha*, El Cairo, 2005.
- ❖ NELSON, *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*, Rowman and Littlefield, Savage, MD, 1991.
- ❖ NEWBERG, *The Measurement of Regional Cerebral Flow during Glossolalia: A Preliminary Study*, *Psychiatry Research: Neuroimaging* 148, n. 1, 2006.
- ❖ Nicholas de CUSA, *De Pace fidei*, John P. Dolan (ed.), *Unity and Reform: Selected Writings of Nicholas de Cusa*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1962.
- ❖ Norman HOUSLEY, *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar*, Oxford, 1992.
- ❖ NUSBAUM, *A helpful overview and impassioned call for the relevance of the humanities in higher education*, 2011.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ O. BOLLNOW, *Filosofía de la Existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.
- ❖ O. JAMES, *El templo. De la caverna a la catedral*, Madrid, 1966.
- ❖ OE. OZDALGA, *The Alevis – A "New" Religious Minority?*, Raudvere, D., Jung, C. (eds.): *Religion, Politics, and Turkey's EU Accession*, New York, 2008.
- ❖ Oscar CELADOR, *El principio de neutralidad religiosa de los poderes públicos en la jurisprudencia del TEDH relacionada con el registro y reconocimiento de las confesiones religiosas*, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, nº 43, 2017.
- ❖ P. BERGER y T. LUCKMANN, *La Construcción Social de la Realidad*, Ed. Amorrortu, 1995.
- ❖ P. BERGER y T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Ed. Penguin Books, 1967.
- ❖ P. BERGER, *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona 1994.
- ❖ P. BIGO, *Marxismo y humanismo*, Madrid, Zyx, 1961.
- ❖ P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Trad. M. Monserrat y V. Bastos, Barcelona 1981.
- ❖ P. MATTICK, *Crítica de los neomarxistas*, Barcelona, península, 1977.
- ❖ P. VALADIER, *La Iglesia en proceso, Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander 1990.
- ❖ Pablo VI, *Ecclesiam suam*: AAS 56, 1964.
- ❖ PAREKH, *The Voice of Religion in Political Discourse*.
- ❖ PARKER, *Thirty Years War*, Londres, 1984 (trad. Cast.: *La Guerra de los Treinta Años*, Barcelona, Crítica, 1988).
- ❖ Paul BERMAN, *Terror and Liberalism*, Norton, New York, 2003.
- ❖ Paul E. LOVEJOY, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2ª Ed. 2000.
- ❖ Paul L. HECK, *Jihad Revisited*, *Journal of Religious Ethics*, 2004.
- ❖ Peces BARBA, Fernández GARCÍA, De ASÍS y ANSUATEGUI, *Historia de los derechos fundamentales, Tránsito a la modernidad*, Dykinson ed., 1998.
- ❖ Pehr et al. GRANQVIST, *Sensed Presence and Mystical Experiences Are Predicted by Suggestibility, Not by the Application of Transcranial Weak*

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

*Complex Magnetic Fields*, Neuroscience Letters 379, n. 1, 29 de abril, 2005.

- ❖ Peter B. CLARKE y Peter BRYNE, *Religion Defined and Explained*, St. Martin's, New York, 1993.
- ❖ Peter HAGEL y Pauline PERETZ, *Israël et le mouvement international d'aide aux Juifs soviétiques. Pour une relecture des relations entre États et acteurs transnationaux*, Journées d'Etudes Science Politique/Histoire, organizada por la Association Francaise de Sciences Politiques, el Centre de Recherches Politiques de la soborna (Paris I) y el Institut d'Histoire du Temps Présent (CNRS), 4-6 de marzo de 2004, texto disponible en la página web [www.afsp.msh-paris.fr](http://www.afsp.msh-paris.fr).
- ❖ Peter HARRISON, *Religion and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- ❖ Peter L. BERGER and Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, 1995.
- ❖ Peter S.HENNE, “*The Ancient Fire: Religion and Suicide Terrorism*”, PhD Candidate, Government Department, Georgetown University, 2009.
- ❖ PETERSON, *Jonathan Pheffinger's Treatises of 1550 in Defense of Adiaphora*.
- ❖ Ph. CORCUFF, *Las nuevas sociologías: construcciones de la realidad social*, versión de Belén URRUTIA, Alianza Editorial, 1998.
- ❖ Philip ALMOND, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- ❖ Philip MELLOR, *Religion, Realism And Social Theory: Making Sense of Society*, Sage, 2004.
- ❖ Philip ROEDER, *Clash of Civilizations and Escalation of Domestic Ethnopolitical Conflicts*, *Comparative Political Studies*, Vol. 36, No. 5, 2003.
- ❖ Philip WILLIAMS, *Sudan Weaves Religion with Politics*, U.P.I., 25 de septiembre, 1988.
- ❖ Philip Charles LUCAS, *New Religious Movements and the Acids of Postmodernity*, Nova Religio, 2004.
- ❖ Platón, *Fedón*.
- ❖ POCOCK, *Barbarism and Religion*.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ POTTER, *A History of France*, 1460-1560.
- ❖ Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, vol. 2.
- ❖ QUTB, *Fi Zilal al-Quran*.
- ❖ R. A. NICHOLSON, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1953.
- ❖ R. BHARGAVA, *The Cultural Nationalism of the New Hindu*, Dissent, Otoño 2003.
- ❖ R. CORAZÓN, *Filosofía del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 2002.
- ❖ R. CORAZÓN, *Kant y la Ilustración*, Madrid, Rialp, 2004.
- ❖ R. FALK, *The Quest for Human Rights. In Predatory Globalization: A critique*, edited by R. FALK, London, Polity Press.
- ❖ R. GOMEZ PEREZ. *El humanismo marxista*, Madrid, Rialp, 1978; V. MARTIN, *Marxismo y humanismo*, Buenos Aires, Colombia, 1969.
- ❖ R. N. BELLAH, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkley & Los Angeles, 1970, 1991.
- ❖ R. Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred*.
- ❖ R.R. MARETT, *The Threshold of Religion*, 1909.
- ❖ Rafael GAMBRA, *El Silencio de Dios*, Ed. Criterio Libros, 1968.
- ❖ Randolph MARTIN, *Sudan´s Perfect War*, Foreign Affairs, Vol. 81, No. 2, marzo/abril 2002.
- ❖ Rashid KHALIDI, Lisa ANDERSON, Muhammad MUSLIH, Reeva S., Simon eds., *The Origins of Arab Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- ❖ Régis DEBRAY, *Les communions humaines: Pour en finir avec “La Religion”*, Paris, Payard, 2005.
- ❖ René GUÉNON, *La crisis del mundo moderno*, Ed. Paidós Ibérica, 2001.
- ❖ René JOHANNET, *Le Principe des nationalités*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1923.
- ❖ Richard DAWKINS, *The God Delusion*, Londres, 2007.
- ❖ Richard E. WENTZ, *Why People Do Bad Things in the Name of Religion*, Mercer University Press, Macon, CA, 1993.
- ❖ Richard MCCOY, *Alternations of State: Sacred Kingship in the English Reformation*, Columbia University Press, New York, 2002.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Richard S. DUNN, *The Age of Religious Wars 1559-1689*, Norton New York, 1970.
- ❖ RINGGREN, *Psalmen*, Stuttgart, 1971.
- ❖ Robert A. SEIPLE and Dennis R. HOOVER, *Religion & Security: The nexus in international relations*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. POBox 317 Oxford OX2 9RU, UK, 2004.
- ❖ Robert A. SEIPLE and Dennis R. HOOVER, *Religion & Security: The nexus in international relations*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. POBox 317 Oxford OX2 9RU, UK, 2004.
- ❖ Robert A. SEIPLE and Dennis R. HOOVER, *Religion & Security: The nexus in international relations*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. POBox 317 Oxford OX2 9RU, UK, 2004.
- ❖ Robert H. NELSON, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, Pennsylvania State University Park, 2001.
- ❖ Robert KAPLAN, *The Coming Anarchy*, New York, Random House, 2000.
- ❖ Robert N. BELLAH, *Civil Religion in America*, Donald E. Jones y Russell E. Richey (eds.), *American Civil Religion*, Mellen Research University Press, San Francisco, CA, 1990, revista de la American Academy of Arts and Sciences.
- ❖ Robert Spaemann, *Dios, la libertad, la realidad*, entrevista publicada en *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, nº 88, julio-agosto 2003.
- ❖ Roberto CIPRIANI, *Manual de Sociología de la Religión*, 2012.
- ❖ Roger D. PETERSON, *Understanding Ethnic Violence: Fear, Hatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- ❖ Ron E. HASNER, *War on Sacred Grounds*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2009.
- ❖ Ron E. HASNER, *War on Sacred Grounds*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2009.
- ❖ Roxanne L. EUBEN, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1999.



Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Ruth H.BLOCH, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1776-1800*, Cambridge, 1985.
- ❖ S. LITTLETON, *The New Comparative Mythologie; An anthropological Assesment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley, Los Ángeles, 1966.
- ❖ S. NOJA-V. VACCA-M. VALLARO, *Deti e fatti del profeta dell'islam raccolti da Al-Bukhaàri*, U.T.E.T, Turín, 1982.
- ❖ S. RATAN, *Hindutva: The Shaping of a New Hindu Identity*, Southeastern Political Review, 1998.
- ❖ S. THOMAS, *Religion and International Conflict*. In Dark, K.R. (ed.), *Religion and International Relations*, Chippenham, 2000.
- ❖ SAGDEEV, *Central Asia and Islam*.
- ❖ SALMON, *Society in Crisis*.
- ❖ Sami NAÏR, *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo*, Círculo de Lectores/ Galaxia Gutenberg, 2010.
- ❖ Samuel HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.
- ❖ Sanjay JOSHI, *Republicizing Religiosity: Modernity, Religion, and the Middle Class*, Peterson y Walhof (eds.), *The Invention of Religion*.
- ❖ Sans HARRIS, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, Norton, New York, 2004.
- ❖ Sayeed Ruhollah KHOMEINI, *Islam and Revolution*, Berkeley, 1981.
- ❖ SCHAFF, *Le marxisme et l'individu*, Paris, Colin, 1968.
- ❖ SCHWARTZ, *The world of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass, Londres.
- ❖ SCHWARTZ, *The world of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass, Londres.
- ❖ Scott THOMAS, *Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of international Society*, Millenium Journal of International Studies, Sage 2000.
- ❖ Seth G. JONES and Martin C. LIBICKI, *How Terrorist Groups End: Lessons for Countering al Qa'ida*, Pittsburgh, PA, RAND, 2008.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Sheldon S. WOLIN, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, 1960.
- ❖ Simon WEIGHTMAN, Hinduism, John R. Hinnells (eds.), *A Handbook of Living Religions*, Penguin, Harmondsworth, 1984.
- ❖ Sir John NEALE, *The Failure of Catherine de Medici*, en Salmon (ed.), *The French Wars of Religion*.
- ❖ Stephen TOULMIN, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- ❖ Steve BRUCE, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, UK, Blackwell Publishers, 2002.
- ❖ Steve BRUCE, *Politics and Religion*, Wiley, 2003.
- ❖ T. de AQUINO, S. C. Gentes.
- ❖ T. Jeremy GUNN, *Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia*, *Sociology of Religion* 64, no. 3, Fall 2003.
- ❖ T. LUCKMANN, *The invisible religion: The problem of Religion in the Modern Society*, february 1967.
- ❖ T. MODOOD y N. MEER, *European Culturalisms: Cultural, Religious and ethnic challenges*, European University Institute, Edinburgh University Press, 2012.
- ❖ T. MODOOD, *Multiculturalism in the West and Muslim identity*, M. Merry & J. Milligan (eds), 2010.
- ❖ T. MODOOD, *Still not easy being british: Struggles for a multicultural citizenship*, Trentham books, 2010.
- ❖ T. N. MADAN, *Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition*, Marty y Appleby (comps.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago y Londres, 1991.
- ❖ T. TENTORI, *Antropología cultural*, trad. de A. Martínez Riu, Barcelona, Herder 1981.
- ❖ T.E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*.
- ❖ TAYLOR, *Religion is not problem. Secularism and Democracy*, Commonweal.
- ❖ TAYLOR, *Why we need a radical redefinition of secularism*, E. Medieta E, VanAntwerpen J (eds) *The power of religion in the public sphere*. Columbia University Press, New York, 2011.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ *The Self- Mutilation of Sudan*, Swiss Review of World Affairs, 3 de julio, 1995.
- ❖ Thomas HEGGHAMMER, *Introduction: Abdallah Azzam, Imam of Jihad*, “in *Al Qaeda in Its Own Words*, Gilles KEPEL and Jean-Pierre MILELLI, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- ❖ Thomas HOBBS, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Collier, New York, 1962.
- ❖ Thomas LUCKMANN, *A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1967.
- ❖ Thomas LUCKMANN, *Conocimiento y Sociedad: ensayos sobre acción, religión y comunicación*, ed. TROTTA S.A., 2008.
- ❖ Timothy FITZGERALD, *A Response to Saler, Benavides, and Korom*, *Religious Studies Review*, 2001.
- ❖ Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York, 2000.
- ❖ Timothy H. PARSONS, *Rule of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them and Why They Always Fail*, Oxford, 2010.
- ❖ Timothy Paul LONGMAN, *Chirstianity and Genocide in Rwanda*, Cambridge University Press, 2010.
- ❖ Timothy Sammuel SHAH, Alfred STEPAN, Monica DUFFY TOFT, *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, 2012.
- ❖ Tomás de AQUINO, *Summa Contra Gentes*.
- ❖ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*.
- ❖ Tomoko MASUZAWA, *The Invent of World Religions; or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- ❖ Toshihiko IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts in the Qur´an*, Monreal y Kingston, 2002.
- ❖ TRACY, *Emperor Charles V, Impresario of War*.
- ❖ *Tratado de historia de las religiones*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid, 1974.
- ❖ Triandafyllidou, MODOOD y MEER, *European Multiculturalism: Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ U. GALEAZZI, *La Scuola di Francoforte: Teoría crítica in nome del l' homo*, Roma, Città Nuova, 2ª ed., 1978.
- ❖ V. BIANCHI, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, 1960.
- ❖ V. LOPEZ CORONADO, *Análisis crítico de las bases antropológicas del modelo de ética en la postmodernidad*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 1995.
- ❖ V. NASR, *Iran outmaneuvers U.S. in the Syrian Proxy War*, The Chicago Tribune, 6 junio, Disponible en: [http://articles.chicagotribune.com/2013-06-06/opinion/ct-oped-0606-syria-20130606\\_1\\_iran-tehran-nuclear-program](http://articles.chicagotribune.com/2013-06-06/opinion/ct-oped-0606-syria-20130606_1_iran-tehran-nuclear-program), 2013 (acceso el 09 de octubre de 2013).
- ❖ V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamento di filosofia della società*, Marieti, 1991 (versión cast.: *Las sociedades liberales en la encrucijada*, Madrid, 1997).
- ❖ Vande Kemp HENDRIKA, *The Sorcerer as a Straw Man-Apologetics Gone Awry: A Reaction to Foster and Leadbetter*, Journal of Psychology and Theology 15, 1987.
- ❖ Vattimo GIANNI, *Después de la muerte de Dios: Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Jeffrey W. Robbins, Paidós, 2010.
- ❖ Veit BADER, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, 2007.
- ❖ *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997 (versión cast.: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, 2000).
- ❖ Victor Davis HANSON, *Carnage and Culture: Landmark Battles in the Rise of Western Power*, New York, Doubleday, 2001.
- ❖ VOLTAIRE, *Philosophical Dictionary*, Harcourt, Brace and World, New York, 1962.
- ❖ VOLTAIRE, *The Age of Louis XIV*, Dent, London, 1961.
- ❖ W. WALDSTEIN, *Teoría generales del diritto*, Roma 2001.
- ❖ WACH, *Gleanings in Bee Culture*, Vol 74, A. I. Root Company, Universidad de California, 1946.
- ❖ Walter KOLARZ, *La Russie et ses colonies*, Fasquelle, Paris, 1954.
- ❖ Walther von WARTBURG, *Saeculum Séculariser*, Französisches erymologisches Wörterbuch, F. Klopp, Bonn, 1964.

Tesis doctoral  
**“El hecho religioso factor de paz o de conflicto”**

- ❖ Wil HERBERG, *American Civil Religion: What It Is and Whence It Comes*, Jones y Richey, American Civil Religion.
- ❖ Wilfred Cantwell SMITH, *Meaning and the End of the Religion*.
- ❖ William MALTBY, *The Reign of Charles V*, Palgrave, New York, 2002.
- ❖ William T. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence*, Oxford, 2009.
- ❖ WILSON, *Closure, entity and level*, Whyte, L.L., A.G., Wilson and D. Wilson (eds.), 1969.
- ❖ Wim BLOCKMANS, *Emperor Charles V 1500-1558*, Arnold Publishers y Oxford University Press, London y New York, 2002.
- ❖ WOLF, *Louis XIV*.
- ❖ [www.humansecurity-chs.org/finalreport/index.html](http://www.humansecurity-chs.org/finalreport/index.html).
- ❖ X. PIKAZA, *Religión y globalización*.
- ❖ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.
- ❖ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993.
- ❖ X. ZUBIRI, *En torno al problema de Dios, Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994.
- ❖ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1978.
- ❖ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987.
- ❖ Yves LAMBERT, *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Form?*, Sociology of Religion, 1999.
- ❖ Yves LAMBERT, *Sage Handbook of the Sociology of Religion*, edited by James A. Beckford and N. J. Demerath III, SAGE Publications, 2007.
- ❖ Yves SANTAMARIA y Brigitte WACHE, *Du Printemps des peuples a la Société des Nations, Nations, nationalités et nationalismes en Europe, 1850-1920*, La Découverte, Paris, 1996.
- ❖ Z. BAUMAN, *En busca de la política*, Buenos Aires, 1999.
- ❖ ZOHARY-M.HOP, *Domestication of plants in the Old World*, University Press, Oxford, 1988.