

GEPOLÍTICA DEL MUNDO ACTUAL. UNA VISIÓN MULTIDISCIPLINAR:

Cultura de Paz, Conflictos, Educación y Derechos Humanos

Cuaderno de trabajo

Año 2017

Cátedra UNESCO
de Resolución de Conflictos



Colabora



Cuaderno de Trabajo 2017

Cátedra Unesco de Resolución de Conflictos de la Universidad de Córdoba, 2017

Organiza

Cátedra Unesco de Resolución de Conflictos de la Universidad de Córdoba

Colabora

Consejería de Economía y Conocimiento de la Junta de Andalucía.

Secretaría General de Universidades de Investigación. UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA.

Rector de la UCO, José Carlos Gómez Villamandos.

Vicerrector de Estudiantes, Alfonso Zamorano.

Director de la Cátedra, Manuel Torres Aguilar.

Subdirector de la Cátedra, Fernando López Mora.

Responsable de Relaciones Institucionales y Administración de la Cátedra, Cristina E. Coca Villar.

Edita

UCOPress, editorial de la Universidad de Córdoba

Coordinación General

Manuel Torres Aguilar

Cristina E. Coca Villar

Rosa M^a González Delgado

Diseño y Maquetación

Mendoza Comunicación S.L

Imprime

Copisterías D. Folio S.L

I.S.B.N.

Depósito Legal

ÍNDICE

Prólogo <i>Cristina E. Coca Villar</i>	1
Algunos ejemplos de regulación pacífica de conflictos en la historia del Derecho <i>Manuel Torres Aguilar</i>	3
La mujer y la falsa democracia <i>Nawal al-Saadawi</i>	7
Pedagogía para la paz: educar a la humanidad en el siglo XXI <i>Ramin Jahanbegloo</i>	11
España y el desafío yihadista del contexto mediterráneo sur y del Sahel <i>Fernando López Mora</i>	16
Diplomacia de crisis: Lo que sabemos y lo que desconocemos en la era global <i>Miguel Ángel Moratinos</i>	19
Pluriverso religioso: identidad y diálogo entre las religiones <i>Juan José Tamayo</i>	26

PRÓLOGO

Autores: Cristina E. Coca Villar

Presentamos el primer número de estos cuadernos de trabajo que desde la Cátedra Unesco de Resolución de Conflictos de la Universidad de Córdoba, pretenden ser un instrumento de conocimiento, documentación, análisis, revisión y reflexión sobre temas de actualidad, del pasado, del presente e incluso de proyección sobre el futuro y que puedan servir para el público interesado en esta temática tanto especialistas como ciudadanía en general.

Tratamos de convocar a expertos que colaboran en cualquiera de nuestras actividades a lo largo del curso y a los que pediremos colaboraciones escritas que cumplan la finalidad indicada al principio. Nuestra intención es que estos cuadernos de trabajo cumplan una finalidad primordialmente divulgativa para contribuir a formar criterio a los lectores interesados.

En este primer número bajo el título genérico de geopolítica del mundo actual, hemos recopilado trabajos sobre terrorismo, identidad religiosa y convivencia, pedagogía de la paz, convivencia en el mediterráneo, la mujer en la cultura islámica... Y echando una mirada al pasado iniciamos con un ensayo divulgativo sobre el Derecho en la historia como instrumento de gestión pacífica de conflictos.

Este es un número de presentación y su temática como puede verse es variada, incorporando firmas de reconocido prestigio a nivel nacional e internacional. Nuestra intención es publicar al menos un cuaderno al año ocupándonos de diferentes temas de mayor actualidad en cada momento.

Por otro lado también hemos querido con este número iniciar una nueva labor divulgativa, después del pasado año 2016 en el que celebramos el X aniversario del nacimiento de nuestra Cátedra. Allá por marzo de 2006 se firmó el convenio de creación entre la UNESCO y la Universidad de Córdoba para poner en marcha la Cátedra que inició sus actividades en mayo de aquel año. El entonces Ministro de Asuntos Exteriores y Cooperación, D. Miguel Ángel Moratinos que colabora en este número inaugural, fue el impulsor de la creación de la misma.

“ESTE CUADERNO PRETENDE SER UN INSTRUMENTO DE CONOCIMIENTO, DOCUMENTACIÓN, ANÁLISIS, REFLEXIÓN”

Muchas han sido las actividades desarrolladas: seminarios, jornadas, cursos, conferencias, publicaciones... todas ellas recogidas en sendas memorias que han sido objeto de publicación y que pueden consultarse en la web de la cátedra (www.uco.es/catedraunesco). Quizá el logro más importante fue la puesta en marcha del Máster Interuniversitario en Cultura de Paz, Conflictos, Educación y Derechos Humanos que este año inicia su séptima edición en colaboración con las Universidades de Cádiz, Granada y Málaga.

Nos queda pendiente el reto de articular y proyectar más líneas de investigación, actualmente son cuatro las tesis doctorales que se están elaborando en el seno de la Cátedra y por ello queremos también que estos cuadernos contribuyan a la difusión futura de la labor de investigación e incluso a la publicación de algunos resúmenes de los mejores trabajos fin de máster que se hayan defendido y se defiendan en los próximos cursos.

Con estos múltiples objetivos nacen estos cuadernos que esperamos también puedan contar con las colaboraciones de nuestros lectores que serán sometidas a un comité de publicaciones integrado por el consejo asesor de la Cátedra.

ALGUNOS EJEMPLOS DE REGULACIÓN PACÍFICA DE CONFLICTOS EN LA HISTORIA DEL DERECHO

Autor: Manuel Torres Aguilar.
Catedrático de Historia de Derecho

En esta pequeña colaboración introductoria solo pretendo exponer algunos ejemplos que pueden explicar el papel del Derecho como el instrumento fundamental en la resolución pacífica de los conflictos. Esa es y ha sido la esencia del Derecho, aunque muchas veces el propio Derecho, o mejor el poder que lo crea, ha olvidado su papel y simplemente lo ha transformado en un instrumento para su exclusiva legitimación, al margen de aquella primigenia finalidad¹.

1. Origen del Derecho, dioses, hombres, pactos de hospitalidad, clientela, derecho natural, consuetudinario, búsqueda de la armonía y la paz, sangre, gentilitas, gens.

El derecho emana como algo natural de la propia sociedad. Desde que hay vida social hay Derecho. Hay que atribuir a la fuerza de la costumbre un papel primordial en su formación. La reiteración de la propia conducta, de una misma solución ante un problema social determinado, le imprimiría a aquella fuerza obligatoria propia de una norma jurídica, al convertirse dicha conducta en algo inherente, consustancial a la propia sociedad.

Siempre que se diera el mismo problema se actuaría del mismo modo y esto contaría con la validación legitimadora de un mago o hechicero. Desde el origen el miedo a la muerte, su difícil aceptación, su carácter trágico, haría necesaria la búsqueda de una explicación trascendental, divina, mágica y por ello los artífices de dicha relación con los dioses, los que tenían los arcanos de toda explicación posible, serían dotados del poder y serían los intérpretes de los justo y lo injusto.

El derecho como fuerza de la naturaleza buscaría el bienestar de la comunidad, no tendría un carácter universal, su finalidad sería resolver problemas del grupo social familiar reducido.

Gentilitates o gentes, sangre, vínculo de relación. El Derecho sería personalista vinculado a la propia familia, favorable a la propia comunidad, excluidos los extraños con los que además no se convive. Es la sangre la que da origen al derecho, al margen incluso de su propia voluntad racional.

Esta primera etapa vinculada a fuerzas sobrenaturales, evolucionará cuando aparezca la voluntad como elemento de creación jurídica. Aquí aparece el primer elemento pacífico de relación: la voluntad pacticia como elemento de creación del Derecho. Pactar para relacionarse con otros grupos. El aislamiento de los grupos familiares comienza a abrirse con la necesidad de relación con otros grupos, a través de la celebración de pactos. El incremento de las relaciones entre grupos familiares determinaría la necesidad de buscar vías de relación pacífica, primero entre grupos que comparten algún tipo de elemento natural común: un antepasado común que se configura como un elemento totémico de relación. Así empezaría a realizarse pactos entre grupos, *gentilitates* les llamarían los romanos, que comparten ese remoto vínculo sanguíneo. Estos acuerdos se conocieron con el nombre de pactos de hospitalidad u *hospitium*, por los que una comunidad considera a todos o parte de los miembros de otra como si perteneciesen a ella, extendiéndoles su derecho y protección en un plano de igualdad y no de subordinación. El pacto de hospitalidad establecía relaciones de amistad y equiparación de derechos, y podía establecer relaciones intercomunitarias.

Estos pactos inicialmente entre *gentilitates* sanguíneamente afines, progresivamente irían ampliándose a otros grupos, facilitando la convivencia y la relación entre comunidades diversas, que darían lugar a la progresiva extensión del derecho y a la construcción de comunidades de convivencia, origen de las ciudades.

Son numerosos los ejemplos que podemos encontrar en la epigrafía latina que da fe de la existencia de los mismos. Incluso podemos encontrar textos de geógrafos o historiadores griegos o latinos que dan constancia de los mismos. Diodoro de Sicilia se refiere a la bondad o magnanimidad con la que los celtíberos trataban a los *hospites*, es decir a los extranjeros no enemigos. Consistiría en recibir al *hospite* “por la alabanza que merecía entre ellos quien acogía al peregrino y el favor de la divinidad bajo la cual se hallaban situados”. Se trata de una forma de hospitalidad sancionada por la protección divina. Así se acogían a gentes, no solo con las que se compartían un antepasado común, sino también a mercaderes, profesionales, viajeros varios, etc. Otras formas de *hospitium* consistían en verdaderos pactos refrendados con elementos simbólicos, aquí se encajarían las relaciones de igualdad entre grupos, y la recepción del *hospite* como *frate*.

Las relaciones pacticias irían difuminando el carácter cerrado de las propia *gentilitas* y abriendo la comunidad y el derecho a gentes de otra procedencia. Inicialmente estos pactos no derivaban de la voluntad de las partes sino del hecho natural de que procedían de un antepasado remoto común, pero progresivamente ese elemento

¹ Este ensayo toma algunas consideraciones de TORRES AGUILAR, Manuel et alii, *Manual de Historia del Derecho*, editorial Tecnos, Madrid 2015.

natural o divino iría dando paso a un elemento consciente y voluntario de pactar con el “extranjero”, el que no es de la propia comunidad, para integrarlo en la misma.

Para dejar constancia de estos pactos se utilizan elementos simbólicos llamados tesseras que podrían considerarse como un documento que da fe del pacto. Podían ser animales que se dividían en dos piezas que al volverlas a unir configuraban dicha figura completa. O también fue frecuente entre algunos pueblos de la Galia una figura con dos manos entrelazadas. En otros casos simplemente es una tablilla escrita con la referencia al pacto.



Todo ello demuestra la búsqueda del bienestar y la paz como eje fundamental de la vida comunitaria inicial.

Luego existirían otro tipo de pactos pero que ya no tienen ese carácter igualitario: la clientela o la , pero por razones de espacio omito aquí su referencia más extensa. Aquí podemos afirmar se encuentran los antecedentes más remotos de las bases para la vida en poblaciones que darían luego lugar a las ciudades y también el antecedente para las relaciones intercomunitarias pacíficas.

2. Los foedus o pactos con los pueblos hispanos. Las decisiones mancomunadas. Concilium. Senado romano, Asambleas germánicas. Consejos municipales.

El carácter asambleario en la creación del derecho y en la resolución de los problemas de convivencia es una característica también del derecho originario. En los textos griegos y latinos, se hace referencia a la existencia en la península de asambleas de ancianos, *senatus*, o a otro tipo de reuniones de los representantes de las familias que tienen la capacidad mediante el acuerdo de crear normas con un carácter ya distante de la mera voluntad de la divinidad o la naturaleza. La extensión del régimen municipal romano sobre todo a las zonas de mayor contacto con los extranjeros, facilitó la adopción de este sistema de organización. El municipio como institución facilitó la convivencia y la ordenación de la misma entre los ciudadanos y aquellas otras categorías de íberos que recibieron dicho privilegio. El pueblo intervenía en la organización y gobierno mediante la elección de los magistrados de la ciudad, todos los ciudadanos y los latinos tenían derecho a elegir y ser elegidos.

Es interesante a este respecto la toma de contacto de los pueblos germánicos con el mundo romano. Estos grupos guardaban una gran cohesión interna y cada uno de ellos formaban la Sippe en la que todos los miembros del mismo linaje se unían en una asociación de paz, en la que gozaban de iguales derechos, unidos en una asociación de paz que excluía toda enemistad y aseguraba la convivencia y la protección. El órgano principal de decisión era la asamblea popular de todos los hombres libres, allí se elegía al jefe, se dictaba el derecho, se impartía justicia mancomunada. Es una forma podemos decir de democracia asamblearia.

Entre los germanos se desconocía la existencia de un poder soberano que ejerciera coercitivamente frente a los súbditos la facultad normativa. Los Derechos germánicos eran ordenamientos populares en cuya formación intervenía el pueblo a través de esas asambleas de hombres libres.

Por su parte en la Edad Media aparecerá el consejo municipal, cuyo antecedente es el *conventus publicus vicinorum* como elemento de participación de todos los vecinos en la regulación de la vida municipal. Muchos de ellos estuvieron constituidos al margen de la autoridad señorial o eclesiástica y constituyeron el germen de los burgos de los que se acuñó la vieja expresión de que el “aire de la ciudad nos hace libres”, para significar el espacio ciudadano como un lugar donde las personas podían convivir al margen de los regímenes de dependencia señorial, eclesiástica o de las órdenes militares. En los siglos XI Y XII, con el incremento del comercio y del mercado en las ciudades se formaron nuevos núcleos de población que pudieron organizar sus instituciones municipales en un régimen de mayor libertad y de solidaridad vecinal. En ellos se desarrolló todo un derecho municipal de origen concejil que permitió a Hinojosa afirmar que el Municipio Medieval ha sido el precursor del Estado Moderno. Esta institución suprimió las trabas que separaban las varias clases sociales y daban el carácter de privilegio a la libertad civil y la participación en la vida pública. Los grandes principios que informan la vida contemporánea, decía, la libertad de la persona, la propiedad, el trabajo, los derechos civiles y políticos, tuvieron en el municipio medieval su primera expresión práctica.

3. Repoblación privada y repoblación concejil. Franquicias

Un proceso muy interesante de creación de derecho y de adquisición de libertades fue la repoblación. No cualquier repoblación, sino aquellas que reciben la denominación de repoblación privada y la concejil.

En la primera modalidad la llamada repoblación privada, los reyes estimularon la libre iniciativa de los particulares para que ocupasen tierras desocupadas, y muchos repobladores con sus familias se trasladaban a estos territorios desiertos, se establecían en torno a una iglesia, construían aldeas y roturaban las tierras. La ocupación de la tierra sin dueño y su trabajo daban derecho a una especie de título de posesión y posterior propiedad y generaban unos lazos de unión a la tierra y las bases para la creación de una nueva comunidad. En estas nuevas comunidades se reconocían amplias libertades y capacidades de organización a los colonos, que organizaban sus propios consejos municipales con libertad y al margen de otros poderes y fijaban en asambleas las normas de organización que regulaban todos los aspectos de esas nuevas instituciones locales.

En la segunda modalidad la llamada repoblación concejil, eran los propios concejos municipales los que organizaban la ocupación de nuevas tierras por grupos de colonos, gentes libres, a los que otorgaban la facultad de organizar nuevos asentamientos que ellos mismos se encargan de establecer y regular. En estas regulaciones aparecen todo un conjunto de derecho, libertades y franquicias que facilitan la aparición de una autonomía normativa, administrativa y judicial, así como el surgimiento de privilegios para sus habitantes y ventajas fiscales, penales y procesales.

4. Las ferias y la paz del mercado

En el siglo XI todo el occidente europeo conoció un nuevo renacimiento económico sobre todo con el desarrollo del comercio mediterráneo y la mejora de las comunicaciones, el aumento de la población, etc....En estrecha relación con ello aparece el crecimiento de las antiguas ciudades, la formación y fortalecimiento de otras nuevas y en general una nueva forma de vida urbana, como había sido en la antigüedad. En ese escenario los habitantes de las ciudades conocen un nuevo régimen de convivencia al margen de otros poderes que le permiten desarrollar una vida más libre, como dijimos antes. Aparecen nuevas actividades



artesanas y mercantiles y sobre todo el comercio favorece la creación de los mercados locales. En los mercados diarios, semanales o temporales, se establecen normas que favorecen la libre circulación de personas y mercancías para fomentar el tráfico económico. Y ello va acompañado de la concesión de libertades, franquicias, exenciones tributarias etc... que contribuyen a reforzar los lazos de convivencia municipal y con habitantes de otros municipios y extranjeros.

Para proteger y favorecer esta actividad comercial aparece la llamada Paz del Mercado que fijaba la prohibición de cualquier actividad violenta durante la celebración del mismo. Con ello se pretendía favorecer el comercio excluyendo y sancionando gravemente cualquier atentado a las personas o las cosas que pudiera alterar la libre circulación mercantil en el espacio del mercado o en los días de su celebración.

El derecho, podemos decir, tiene como fin fijar una paz general, este es su fin último. Pero junto a esta finalidad genérica aparecieron unas paces especiales, esta del mercado es una de ellas, y suponen que un objeto, un espacio, unas personas, o unas instituciones se hallan especialmente protegidas. Reforzando el carácter sancionador de las normas para favorecer una protección jurídica que facilite la convivencia, el comercio, el tránsito, el cuidado de los desvalidos, o la protección de espacios y lugares determinados.

En esta línea aparece también la paz del camino. Se protegen las vías de comunicación. Las personas que transitan por las mismas: comerciantes, productores, compradores, público en general. La personas que van a la corte, los peregrinos, los que van a litigar, etc. Sancionando con más gravedad cualquier delito cometido en este espacio o contra estas personas. El camino es un elemento fundamental para el desarrollo económico y social. Hay un verdadero derecho del camino. Se fortalece su carácter público.

En otro sentido también se ofrece protección o paces especiales a personas más desvalidas: Viudas, menores.... La paz de la casa, seguridad, protección, espacio sagrado de respeto y convivencia. Mayor gravedad de los delitos cometidos contra estas personas y lugares.

5. Asambleas de paz y tregua de Dios. Constituciones de paz y tregua

En el régimen feudal catalán la necesidad de impedir las guerras privadas entre los señores fue motivo de que los Condes de Barcelona reuniesen desde la segunda mitad del siglo XI las llamadas Asambleas de Paz y Tregua que frente a los abusos de poder de los señores feudales llegaron a ser un mecanismo de pacificación en manos del príncipe. Los decretos emanados de estas asambleas tienden a proteger el orden público, la convivencia mediante la prohibición de actos violentos o el uso privado de la violencia. Protegen espacios, lugares y tiempos. Son las llamadas Constituciones de paz y tregua. Establecían las llamadas treguas periodos de tiempo en los que cualquier acto de violencia eran más duramente sancionado, no solo con penas civiles sino también espirituales.

6. La creación judicial del derecho: los hombres buenos

Debido a la inexistencia de un sistema organizado de administración de justicia, o a sus deficiencias, las propias comunidades medievales se vieron abocadas a asumir funciones judiciales a través de un sistema próximo al arbitraje, en el que se elegían temporalmente a ciudadanos, de reconocida honestidad y buen juicio, hombres buenos, para que resolviesen los conflictos de intereses surgidos entre sus vecinos. En la leyenda de los jueces de Castilla, se constata el interés de los vecinos en resolver sus propios asuntos sin necesidad de acudir a la corte de León y para ello nombraron omes buenos que avyniesen los pleitos, es decir que tratasen de acercar posturas entre los litigantes y encontrar un solución negociada a su conflicto. Con posterioridad esta figura que nombraban las partes, se institucionaliza y los omes buenos son elegidos por los vecinos con capacidad de alvydrar los pleitos, es decir ya no es solo una solución negociada, sino que su decisión tienen el carácter de laudo que permitiese resolver el conflicto mediante una solución no fundamentada en una norma jurídica que no existía o no se conocía, sino fundamentada en su buen juicio, en la tradición, en costumbres, en el buen sentido, etc... Esta solución podría ser el origen de una futura norma jurídica si más adelante ante un supuesto similar volviese a adoptarse para resolverlo esta misma propuesta. De este modo la misma se convertía en patrimonio jurídico de la comunidad. La creación judicial del Derecho o creación por albedrío se extendió por Castilla, Aragón y Navarra a partir del siglo XI, perdiendo su fuerza en el siglo XII cuando ya se redactan por escrito los derechos municipales y los fueros. Esto se enmarcaba dentro de la autonomía municipal. El concepto de autonomías es más viejo de lo que puede pensarse. Las comunidades medievales libremente fijaron su derecho, libertades, franquicias, exenciones, pero no me voy a extender en ello en este lugar.

7. El pactismo político. Monarquía paccionada

Especialmente en las Cortes de Aragón en el reinado de Jaime I y sobre todo a partir de Pedro III en 1283 se inaugura una forma de gobierno en el que se plasma la necesidad de una colaboración entre el rey y los estamentos para dictar leyes con vigencia en todo el reino. Se establece el llamado pactismo político que exige la negociación previa de cualquier disposición y el seguimiento de lo acordado para que no se incumpliese. Así se controlaban los subsidios entregados a la corona, lo que se convierte en un mecanismo de limitación del poder absoluto del monarca. Un poco de mito, y solo favorecía en principio los intereses de la nobleza, aunque cualquier limitación del poder al fin y a la postre beneficia a todos.

8. Justicia Mayor: intérprete y defensor de fueros aragoneses. Mediador entre rey y nobleza.

Se recurría a él cuando se entendía que se quebrantaban los fueros por los jueces ordinarios y por los oficiales públicos, y podía dejar sin efecto cualquier decisión de poder público, garantizando la paz y la seguridad de personas y bienes contra los posibles abusos de la propia administración. También se configuró como un juez mediador entre rey y nobleza.

No era mi intención en este pequeño ensayo desarrollar en profundidad todas las instituciones que he mencionado y de las que he referido algunas de sus principales características. La intención fundamental era llamar la atención del lector interesado en los temas relacionados con la negociación, la regulación pacífica de conflictos y, en general, la cultura de paz, sobre la antigüedad que tiene el Derecho como instrumento que en su primitivo origen ha tenido y tiene esta misma finalidad. El paso del tiempo, su progresiva institucionalización ha ido en ocasiones desfigurando esta misión principal, pero en el fondo este es su cometido. Y a lo largo de la historia encontramos muchos ejemplos de ese papel. Sobre todo en aquellos supuestos en los que los mismos sujetos del derecho tienen la capacidad de articularlo para construir unas relaciones pacíficas que tratan de regular la naturaleza conflictiva de las mismas. La historia está plagada de referencias a la lucha, la guerra, la épica, la conquista.... pero la historia de la vida ordinaria, la historia de la vida privada, la historia de las personas está más llena de este Derecho, de estas instituciones de regulación pacífica que de las otras.

LA MUJER Y LA FALSA DEMOCRACIA

Autor: Nawal al-Saadawi
Escritora

En este instante, mientras estoy escribiendo, lo que llamamos democracia está cometiendo una grave violación a nivel mundial y regional en general, pero también a nivel local y personal en particular, sin contar con las violaciones diarias de los derechos humanos de los emigrantes, mujeres, jóvenes y niños. El ejército de los Estados Unidos está vulnerando los derechos y fronteras de otro país como es Corea del Norte, al que, a día de hoy, está enviando a toda prisa lanzamisiles y les está amenazando con la guerra. ¿Por qué? Porque ha realizado una nueva prueba nuclear en el campo de la investigación nuclear. No obstante, el estado de Israel y el de Estados Unidos practican dichas pruebas y, sin embargo, nadie les amenaza. Al contrario, Israel y Estados Unidos poseen el mayor arsenal militar del mundo sin estar expuestos a ningún daño o agresión por parte de nadie, mientras que muchos países, entre ellos Egipto, no tienen derecho a realizar ninguna investigación nuclear, ni siquiera en el campo de la medicina para su uso pacífico y mucho menos en el campo militar.

Hoy, también se celebra *aid al-Adha* (el día del Sacrificio) en muchos países, y por esta ocasión los peregrinos musulmanes que van a Arabia Saudí lapidan al diablo. En los últimos años hemos visto cómo miles de peregrinos han muerto pisoteados mientras rivalizaban unos con otros tirando piedras al diablo o besaban la piedra negra de la *kaaba*. Es en esta celebración donde se realiza el sacrificio como hizo Abraham, padre de los tres profetas: Moisés, Jesús y Mahoma. Dios le ordenó sacrificar a su hijo y luego le envió un cordero desde el cielo a cambio de éste.

Los gobiernos capitalistas y democráticos de Oriente y Occidente desembolsan miles de millones de dólares y dinares para imprimir, distribuir y hacer memorizar los textos religiosos en las escuelas en nombre de la libertad religiosa y democrática. Estos textos llenan los cerebros de los niños con cosas absurdas, no con los principios humanos de las religiones que promueven la justicia y la igualdad entre los hombres, los pueblos y las naciones.

A nivel personal, algunos elementos religiosos salafistas son los que han impuesto a las niñas el *hiyab* (velo) a partir de los siete años de edad y han autorizado el casamiento de niñas de cinco años si son corpulentas y pueden aguantar la relación sexual. Estos elementos salafistas emergentes política y económicamente están dentro y fuera de Egipto con el apoyo de las fuerzas capitalistas e imperialistas democráticas. Elementos que incitan a ir en contra de los pensadores y pensadoras que preconizan el pensamien-

to libre e ilustrado, presentando querellas en su contra en los Tribunales o incitan a su asesinato por blasfemar. De hecho, ya han instigado mi propio asesinato en estos últimos días, para que me corten la mano y el pie o que me lapiden hasta la muerte en la plaza de *al-Tahrir* (la Liberación). El motivo son mis libros y pensamientos publicados y difundidos desde hace 60 años, y que ellos describen como blasfemia y herejía, especialmente lo relacionado con la emancipación de la mujer y los desamparados por la opresión clasista y patriarcal predominante en la familia y el Estado desde hace cinco mil años.

He estudiado la historia antigua de Egipto y me he dado cuenta de que el poder patriarcal y clasista empezó con la entronización del dios masculino y su única autoridad a causa del declive del régimen matriarcal. Los niños en el antiguo Egipto llevaban el apellido de la madre y se heredaba a través de ella. Isis era la diosa de la sabiduría y el conocimiento, del movimiento y el orden. Heredó el poder de su madre Nut, diosa del cielo, la cual le dejó una exhortación que dice: "No aconsejo a mi hija, que heredará el trono después de mí, que sea la diosa de un pueblo que le otorga el poder de la santidad de ser diosa, sino que le aconsejo que sea una gobernante justa y misericordiosa". Antigo Egipto, año 4988 a. C.



La justicia y la misericordia eran los cimientos del gobierno, después las condiciones políticas, religiosas y económicas se transformaron, y la fuerza y la tiranía se convirtieron en la base del gobierno. Los valores machistas dominaron el Estado y la familia en el nombre de Dios, la patria, el honor, la moral, la fraternidad y la humanidad. Incluso la lengua se convirtió machista; la palabra 'hombre' contiene lo masculino y lo femenino simultáneamente, mientras que la palabra 'mujer' sólo contiene lo femenino. La posición de la mujer pasó de ser diosa de la sabiduría, el conocimiento y la justicia a caer al abismo del diablo, degenerado y corrupto para el hombre, 'el inocente Adán', el dios santo.

Desde el comienzo de la historia patriarcal, la esclavitud de la mujer se convirtió en una parte de los dogmas de fe de la ciencia, filosofía, religión, medicina, ley general del Estado y ley particular de la familia patriarcal. El engaño, la contradicción y la dualidad se han convertido en la base del pensamiento filosófico machista bajo la dirección de Aristóteles (384-322 a. C.), quien proclamó que la esclavitud es algo justo que requiere la naturaleza de la mujer y del esclavo, y que la mujer es un recipiente para la procreación que carece de espíritu y solo el hombre da la vida y el espíritu al feto.



Estos mitos se introdujeron en la ciencia, medicina y religión hasta hoy día. Me gradué en la facultad de Medicina de la universidad de El Cairo en el año 1955 y empecé a luchar desde principio de los años sesenta del siglo XX. Entre algunos mitos de la medicina encontramos que la amputación del clítoris del cuerpo de la niña —en las operaciones de la circuncisión femenina— es beneficioso para su buena salud y le previene de enfermedades, y que la amputación del prepucio del cuerpo del niño —en operaciones de la circuncisión masculina— es beneficioso para su salud y limpieza y le previene de enfermedades.

Mis compañeros del Colegio Médico me atacaron y me acusaron de negligencia al igual que hicieron los clérigos musulmanes, cristianos y judíos, que me acusaron de blasfemia. El asunto acabó perdiendo yo mi puesto en el Ministerio de Sanidad en el año 1972 y con mi reputación científica y literaria desprestigiada. Pero durante la mitad del siglo, se difundieron nuevos datos médicos y se promulgó la ley del niño en Egipto en el año 2008, con la penalización de la ablación femenina por el grave daño a su salud. Además, el Parlamento Egipcio decidió hace pocos días —después de repetidos incidentes de muerte durante las operaciones de circuncisión— elevar el grado penal por la ablación: de delito menor a crimen. Los miembros del partido salafista al-Nour —cuyo origen es ilegal e inconstitucional y, sin embargo, tiene miembros en el parlamento egipcio— se opusieron a ello y amenazaron con dimitir para presionar al débil y decrepito gobierno para que aplicara la constitución.

Desde mi infancia, en los años cuarenta del siglo XX, hasta hoy, yo estoy siendo testigo de la contradicción y dualidad que hay en las leyes de la familia y del Estado mundial y localmente, y de las operaciones de ejecuciones individuales y en masa en el nombre de Dios, la patria, la identidad, la protección, la paz o la democracia. La protección, la ayuda o el desarrollo se han transformado en lo que significa el nuevo imperialismo: la explotación económica, el asesinato y el saqueo. La palabra democracia ahora tiene mala fama, debajo de ella se esconden la dictadura y la tiranía, y se incita a las guerras en su nombre.

La familia patriarcal sigue siendo la piedra angular de los sistemas capitalistas democráticos de Oriente y Occidente. Los niños llevan el apellido del padre, y el de la madre cae en el olvido de la historia y de los registros oficiales. Desde el nacimiento, la niña se da cuenta de que hay un error en la sociedad que la rodea. Tal vez es más inteligente que su hermano y sus compañeros, pero no goza como ellos de estima, respeto o libertad. La niña se refugia anulando su mente y su inteligencia innata para adaptarse al sistema patriarcal que la gobierna. Se convence por las buenas o por las malas, por la educación o la enseñanza, de que el fallo no está en el sistema sino en su cuerpo, que pertenece a otro sexo menospreciado.

Su hermano sale a jugar aunque haya suspendido, y ella se queda en casa para aprender a cocinar aunque haya sacado las mejores notas. En los libros de la escuela ve imágenes y palabras que le reafirman su papel en la vida: la imagen del padre leyendo el periódico, su hijo leyendo el libro del colegio, la madre de pie delante del fuego cocinando y su hija aprendiendo de ella. La imagen del hijo sentado detrás de su mesa escribiendo y la imagen de la hija pelando la cebolla. Debajo de la imagen está esta frase: Ahmad escribe, Nawal cocina.

Mi madre me aseguraba que mi vida estaría destinada a escribir, pero el maestro me pegaba en los dedos con la regla mientras me decía: “Escribe ‘Nawal cocina’ como dice el libro”. Sin embargo, la voz de mi madre se apoderaba de mí y yo escribía con decisión: “Nawal escribe, escribe, no cocina”. El profesor me castigó con un cero en el examen de Literatura Árabe. Mi padre, sin embargo, decía que la mayoría de los escritores y escritoras sacaban un cero en los exámenes y me animaba, como hacía mi madre, a escribir. Después de licenciarme en la facultad de Medicina, mi padre me animaba a compaginarla con la literatura, pero me advirtió diciéndome: “Escucha hija mía, el hombre, por más liberal que sea, siempre quiere una esposa que cocine, que le obedezca y que le sirva a él y a los suyos, y estas características son opuestas a tu personalidad y dignidad. Así que debes elegir entre el camino fácil, es decir la protección, teniendo que obedecer al esposo, o el camino

difícil, es decir escribir y ser independiente a la hora de opinar y pensar, y estar preparada para pagar el precio de la libertad y dignidad.”

Yo le dije: “Elegiré el camino difícil y pagaré el precio”. Después, escuché decir a mi padre: “Me he respetado a mí mismo cuando le he dado la libertad de elegir entre lo fácil y lo difícil, y ella ha elegido lo difícil”. Disimuladamente, me miró y luego se rió irónicamente: “Estas son palabras de poetas que viven con la imaginación, pero la vida real es dura y temo por ti”. Entonces dijo mi madre: “Para Nawal no existe el miedo; si la tiramos al fuego, sale indemne”.

Esta frase de mi madre se me grabó en la memoria, me dio confianza en mí misma, y a pesar de todo lo que he sufrido por escribir y pensar de forma independiente, de los múltiples problemas de mi vida pública y privada, entre ellas siete querellas en los tribunales, el despido de mi trabajo, el desprestigio de mi reputación, la cárcel, el exilio, amenazas de muerte, etc., no me he arrepentido jamás de mi elección. En mi clínica he visto muchos dramas síquicos y físicos de mujeres que han elegido el camino fácil, es decir conformarse con el destino femenino y esconderse bajo el ala del marido. He visto qué frágil es ese ala, la cual se la lleva un soplo de aire o es un capricho pasajero, cómo las madres con sus hijos se marean en los pasillos de los Tribunales buscando en vano un refugio. He comprobado que los problemas en la vida de las esposas y madres son peores que los que sufre la escritora independiente y, aunque esté amenazada de muerte, la escritora vive por su dignidad, de la producción de su mente y no a costa del marido.

El drama histórico de las mujeres existe desde el comienzo del régimen de esclavos hasta hoy día; incluso es el drama de la humanidad, de mujeres y hombres, pueblos y naciones. El régimen capitalista mundial y local ha fracasado en su objetivo de ejecutar la justicia, dignidad y libertad o la verdadera democracia para la inmensa mayoría de la población del planeta Tierra.

Es suficiente con que sigamos las elecciones de los Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Alemania, Rusia, Egipto, Túnez, Suecia, La India, China, Japón y otros países del mundo, para que nos demos cuenta de que la farsa de la democracia está bajo la sombra del régimen capitalista moderno y post-moderno. A pesar de la diferencia entre los regímenes capitalistas democráticos de un país a otro, sus normas clasistas y machistas son las que rigen principalmente, en especial en lo relacionado con el otro sexo. La mujer sigue siendo “el lugar y la entidad” donde se encuentra la injusticia física, síquica, espiritual, política, religiosa, económica, social y familiar; la injusticia que cae sobre la mujer de forma individual y colectiva, como género diferente al hombre y como protectora de la familia patriarcal, núcleo del sistema de clases basado en el poder absoluto del padre en la familia y del gobernante en el Estado.



Han fracasado los regímenes liberales, los neoliberales, los laicos, los comunistas, los social-religiosos, los ateos y otros. Todos han fracasado al cambiar las raíces históricas al gobierno capitalista y religioso basado en la filosofía machista y su núcleo sólido: la familia patriarcal.

La ley de la familia patriarcal consagra a la injusticia para con las mujeres y niños en Egipto, Túnez, Francia, Estados Unidos, La India, China y otros países de Oriente y Occidente. Mientras se erige como una roca arrogante, desafía cualquier constitución nueva que estipule la igualdad y la justicia.

Después de la revolución de enero de 2011 y de la de junio de 2013, se promulgó la nueva constitución egipcia en 2014, la cual estipula la igualdad entre mujeres y hombres en todos los campos: político, económico y social. Pero la ley de la familia egipcia sigue siendo incompatible con esta constitución. Se crean para el marido unos derechos de los que la esposa no puede disfrutar, como el derecho de honor, el linaje de los hijos sólo por parte de él, el derecho al divorcio con su única voluntad sin ir al juzgado, y el derecho a casarse con cuatro mujeres al mismo tiempo.

Todos los esfuerzos de las mujeres y el pueblo han fracasado para que se aplique el artículo constitucional de igualdad y justicia a la ley de la familia. Además, todas las leyes egipcias son civiles, no están sujetas a la religión, excepto la ley de la familia, cuyos artículos se basan en la ley islámica para los musulmanes o en la ley cristiana para los coptos. Son artículos que vulneran los derechos de las mujeres, esposas, madres e hijas en nombre de los decretos de la religión o el mandato de Dios.



La nueva constitución egipcia prohíbe la formación de partidos políticos basados en la ideología religiosa o de género. Por eso, las mujeres egipcias no pueden formar un partido político que defienda sus derechos y decrete el cambio de la ley de la familia patriarcal para convertirse en una ley justa, en la que maridos y mujeres son iguales en todos los derechos y deberes. Sin embargo, la fuerza religiosa salafista en Egipto viola la nueva constitución y funda su propio partido político —el partido al-Nour—, el cual entra en las elecciones a pesar de ser ilegal. Sus miembros están en el Parlamento hoy día, y algunos de ellos participaron hace pocos días en la instigación de mi muerte. Algunos abogados se ofrecieron voluntarios para defenderme y enviaron una notificación al fiscal general en la que se solicita la retirada de la inmunidad parlamentaria y que se realice una investigación con la acusación de incitación al asesinato de la escritora de opinión independiente, cuya pluma es lo único que posee. Aún, en este momento, 14 de septiembre de 2016, en el que estoy escribiendo, seguimos esperando la respuesta del fiscal general.

Mientras prevalezca la injusticia política, económica, de género y religiosa en el mundo capitalista, habrá una falsa democracia, porque la justicia y la verdadera libertad no pueden llevarse a cabo con la injusticia de un sistema de

clases patriarcal, que se basa en la desigualdad entre la gente según la clase, el género, la nacionalidad, la religión, el nacionalismo, la identidad, etc.

Por eso, las organizaciones internacionales como el organismo de la ONU, el Consejo de Seguridad y la Corte Internacional de Justicia no han firmado para que se castigue justamente a los presidentes de países armados con armas nucleares, entre ellos Estados Unidos, Israel, Inglaterra y otros países que libran guerras imperialistas contra otros países bajo acusaciones que resultan falsas después de finalizada la guerra, como ocurrió en la guerra de Irak, en la cual alegaron que poseía armas de destrucción masiva, y resultó que no era así después de haber destruido el país en la guerra. Aún continúan en su apogeo las guerras imperialistas militares en Palestina, Irak, Siria, Libia, El Líbano, Sudán, Yemen y otros. Aún continúan los grandes países sometiendo a los pequeños países del mundo. Aún continúan los hombres sometiendo a las mujeres y niños dentro de la familia patriarcal en todos los países. Los dioses también se han convertido en espadas diabólicas sobre los cuellos, bombas que caen del cielo ardiendo. Ayudan al feroz capitalismo a matar y saquear los pueblos en nombre de la humanidad, amistad, cooperación, ayuda, desarrollo, democracia, paz y amor.

PEDAGOGÍA PARA LA PAZ: EDUCAR A LA HUMANIDAD EN EL SIGLO XXI

Autor: Ramin Jahanbegloo

Director ejecutivo del Mahatma Gandhi Centre for Peace Studies en la Jindal Global University de India.

¿Cuál es la prioridad de la pedagogía para la paz en el siglo XXI? ¿Estamos transmitiendo culturas y filosofías de paz en escuelas y universidades de todo el mundo, para luego acabar iniciando más guerras y conflictos? ¿Sigue siendo la educación para la paz una prioridad en las universidades y centros de enseñanza del mundo? Finalmente, ¿nos ayuda la educación a tener una vida pacífica y a llevar la paz por todo el mundo? Debemos tener presentes estas preguntas todos los días. Así podremos tratar a las personas, la naturaleza y la misma vida de una manera más empática. Bajo este prisma, la educación es, por definición, una misión ética. En otras palabras, la educación es más que una forma de ser: es el arte de llegar a ser. No se trata solo del proceso de alimentar el alma humana en el sentido de adquirir y transmitir la excelencia, lo que entendían los griegos por su noción de paideia, sino también de algo que el filósofo Bertrand Russell define como «cierto concepto de la vida y el mundo». Los antiguos griegos entendían la paideia como la esencia de la cultura y la comunicación en una buena sociedad. Según expone el filólogo alemán Werner Jaeger en los tres volúmenes de su libro *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, se trataba del arte de modelar seres humanos «del mismo modo que el alfarero modela su arcilla y el escultor sus piedras, es una idea osada y creadora que sólo podía madurar en el espíritu de aquel pueblo artista y pensador. La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente»². Es decir, para los antiguos griegos, modelar el carácter de un ser humano significaba educarlo en la virtud y la excelencia (areté) para que llegara a ser un ciudadano perfecto. En su *Política*, Aristóteles sostiene que el objetivo de la paideia es capacitar a los miembros de una comunidad para tomar decisiones sobre la organización política de la sociedad, lo que implica contar con un método para «la decisión de los asuntos de interés general y de los procesos



individuales»³. Es decir, una buena comunidad y una buena educación están relacionadas entre sí.

Como señala Cornelius Castoriadis, «vivir en una sociedad democrática significa reflexionar sobre todos los que nos rodean y, por tanto, reflexionar sobre nuestra propia paideia. Esta reflexión es parte de nuestra paideia como proceso y como espíritu colectivo»⁴. Por lo tanto, necesitamos valorar la dimensión paideica de la construcción de la paz. Esto se refiere a los fundamentos éticos y espirituales del proceso de reconstrucción de la paz y la armonía dentro de nuestras sociedades y entre ellas. Así, la consolidación de la paz no consiste solo en la reforma del sector de la seguridad de una sociedad que emerge de un conflicto. Por el contrario, podemos definir la consolidación de la paz como el proceso a medio y largo plazo de educar a la humanidad prestando especial atención a la importancia de promover una paz positiva. En otras palabras, en un mundo realmente preocupado por la felicidad de sus generaciones futuras, la paz y el proceso de domesticar la violencia en y entre las sociedades humanas son el resultado continuo, concreto y cotidiano de la educación como proceso de aprendizaje. En este proceso no se puede minusvalorar la importancia de la autonomía y la nobleza de espíritu, que son básicamente virtudes intelectuales.

Por lo tanto, lo que concierne principalmente a la educación es generar un determinado carácter en los seres humanos e instruirlos en la nobleza de espíritu y la base moral común de las acciones. Si esto es así, el objetivo de la educación no es solo una consecución académica, que se estima mediante exámenes, grados y diplomas, sino una consecución de la sabiduría moral. En sus notas para las lecciones de pedagogía, el filósofo alemán del siglo XVIII

¹ Russell, Bertrand. «The place of science in a liberal education» en *Mysticism and Logic*, Harmondsworth: Penguin, 1953: p. 41. (trad. de Santiago Jordan. «El lugar de la ciencia en una educación liberal», en *Misticismo y lógica*, Edhasa, 2001: p. 76).

² Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. 1. 2.ª ed. Trad. de Gilbert Highet. New York: Oxford UP, 1945: p. xxii (trad. del original alemán de Joaquín Xiral. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, libro primero, Fondo de Cultura Económica México, 2001: p. 11).

³ Aristotle, *The Politics*, trad. al inglés de Ernest Barker, rev. de R.F. Stalley. Oxford: Oxford, 1995, párrafo 1328b2ff (trad. del griego de Patricio de Azcárate, *Política*, libro IV, capítulo vii, Medina y Navarro Editores, Madrid 1873).

⁴ Castoriadis, Cornelius, «Paideia and Democracy», *Counterpoints*, vol.422, *Critical Pedagogy in the New Dark Ages*, Peter Lang, 2012: pp.71-81 (la traducción es mía).

Immanuel Kant nos advierte de que el objetivo de la educación «debe ser la moralización del hombre». La teoría educativa que propugna Kant está estrechamente relacionada con su creencia en el progreso moral de la humanidad, que, según él, es el proceso autoarticulado y autorrealizado de alcanzar la madurez intelectual. No obstante, Kant considera este proceso de autoeducación de la humanidad como un proceso cosmopolita lento y gradual. «Nuestra única esperanza», afirma Kant, «es que cada generación, provista de los conocimientos de la anterior, sea cada vez más capaz de concebir una educación que desarrolle de modo proporcionado y conforme a su fin los dones naturales del hombre, e impulse de esta forma el progreso de toda la raza humana hacia su destino».

Siguiendo a Kant, el argumento que defenderé es el siguiente: la adquisición de la sabiduría moral es un proceso dinámico que dura toda la vida, un periplo formativo o un proceso de autocultivo personal y cultural, e incluye un esfuerzo por construir la paz y la no violencia. Por esta razón, la sabiduría moral solo puede surgir de la coordinación de la paz y la educación dentro del marco de la cultura. Esto nos lleva a la pregunta de qué significa la palabra cultura en nuestro mundo posmoderno, transcultural y globalizado.

La palabra «cultura» se emplea con tanta frecuencia en el discurso público y privado, que rara vez nos molestamos en exponer lo que entendemos por cultura. Todos damos por supuesto que estamos hablando de lo mismo cuando empleamos la palabra «cultura». Naturalmente, cuando decimos que alguien es «culto» no queremos decir que haya acumulado una gran cantidad de conocimientos. De acuerdo con Kant, la cultura está relacionada con las metas más altas de moralidad y civilización y con un puro ideal del hombre honorable (*honnête homme*). Pero, a diferencia de Kant, Hegel sitúa el orden ético en el espíritu de cada nación. «Espíritu» es una traducción del término alemán *Geist*, que también significa «mente», y se refleja en la cultura o mentalidad colectiva de una nación. Para Hegel, la cultura no es solo una fuerza dinámica, sino también la experiencia de un espíritu común a todas las épocas. Se trata de la expresión del alma de una nación y de la revelación dinámica de su mentalidad colectiva. En este contexto, el concepto hegeliano de *Bildung* se describe como la capacidad de un individuo o una nación para cultivarse en el ejercicio de funciones que reflejen las virtudes de la gran sociedad. De acuerdo con Hegel, este proceso educativo de una nación se entiende como el proceso de llegar a ser a través de compromisos históricos y culturales. En consecuencia, cualquier ejemplo del devenir cultural de una nación toma forma por medio de un lenguaje determinado, y todo lo que el lenguaje es capaz de abarcar se incluye en la esfera de esa cultura. Hegel está refiriéndose, por tanto, a la esencia espiritual de



Emmanuel Kant

Hegel, la cultura no es solo una fuerza dinámica, sino también la experiencia de un espíritu común a todas las épocas. Se trata de la expresión del alma de una nación y de la revelación dinámica de su mentalidad colectiva. En este contexto, el concepto hegeliano de *Bildung* se describe como la capacidad de un individuo o una nación para cultivarse en el ejercicio de funciones que reflejen las virtudes de la gran sociedad. De acuerdo con Hegel, este proceso educativo de una nación se entiende como el proceso de llegar a ser a través de compromisos históricos y culturales. En consecuencia, cualquier ejemplo del devenir cultural de una nación toma forma por medio de un lenguaje determinado, y todo lo que el lenguaje es capaz de abarcar se incluye en la esfera de esa cultura. Hegel está refiriéndose, por tanto, a la esencia espiritual de una nación. Afirma que un espíritu nacional subsiste en la forma de «vida interna de un pueblo». Es lo que él llama *Volkgeist*. Para Hegel, la legitimidad de un *Volkgeist* concreto se mide según los procesos de autoformación alcanzados y por alcanzar. El espíritu genuino de un pueblo, según él, se refleja en su capacidad para identificarse con las tradiciones que lo conforman. Por lo tanto, Hegel consideraba que el *Volkgeist* era «la sustancia libre que se conoce a sí misma». Pero este proceso de autoconocimiento viene definido por lo que Hegel llamó *Bildungsprozess*, la «transición desde una sustancialidad ética que es inmediata y natural hasta otra que es infinitamente subjetiva, al mismo tiempo reflexiva y elevada a la forma de universalidad». Así pues, Hegel equipara el *Volkgeist* o el espíritu de una nación al proceso de autocultivo de esa nación, por lo que todas las naciones son «desarrollos internos» de su espíritu. El espíritu de cada nación representa el alma de la nación; en consecuencia, cada nación establece su identidad al alcanzar un proceso de autoformación. Dicho de otra manera, el espíritu genuino de un pueblo se refleja en su capacidad para identificarse con las tradiciones que lo conforman. Pero este proceso de autoconocimiento se desarrolla dentro de la historia.



Georg Hegel

Como tal, el proceso de educación modula y regula el autodesarrollo de la humanidad en la historia. Une a los individuos en una comunión, planta sus raíces en el legado del pasado y mira hacia el futuro. John Dewey, otro filósofo de la educación, destaca esta conexión entre la educación de la comunidad humana y su legado de valores en el último párrafo de su libro *A Common Faith* (Una fe común): «Las cosas que más apreciamos de la civilización no proceden de nosotros. Existen gracias a las acciones y los sufrimientos de la continua comunidad humana a la que estamos ligados. A nosotros nos corresponde la responsabilidad de conservar, transmitir, rectificar y ampliar el legado de valores que hemos recibido, de forma que quienes vengan después de nosotros puedan recibirlos más sólidos y seguros, más ampliamente accesibles y más generosamente compartidos de lo que nosotros los recibimos». Aquí podemos ver cómo se entrelazan y solapan los dos conceptos de cultura y educación. Hubo un tiempo en el que la educación era la tarea más elevada de la cultura humana. Pero en el mundo actual hemos perdido la sensibilidad hacia lo que significa ser cultivado o bien educado. Nuestro mundo moderno carece de una visión de la sociedad humana que englobe las dos experiencias.

De igual forma, la paz, como idea dominante de la educación moral del pasado, se ha visto relegada de forma gradual a los campos de la política y las relaciones internacionales, de modo que quienes mantienen la paz hoy en día son diplomáticos y soldados. Por añadidura, la educación para la paz que promueven actualmente instituciones como la UNESCO y la asamblea general de la ONU está lejos de ser suficiente para preparar a las generaciones futuras contra la guerra y la violencia. No creo que esto afecte a los estudiantes y profesores del mundo, ni siquiera cuando intervienen directamente para reducir o detener conflictos globales o regionales. Hay muchas naciones e individuos sufriendo guerras y conflictos, pero carecen de un enfoque completo de la educación para la paz. De hecho, los conflictos surgen en todos los casos por la ausencia de diálogo y el

choque entre la ignorancia, los prejuicios, la venganza, la xenofobia, el racismo y el fundamentalismo. En todos estos casos tenemos lo que Jürgen Habermas llama «distorsión de la comunicación». De acuerdo con él, «la espiral de la violencia comienza como una espiral de comunicación distorsionada que, atravesando la espiral de la desconfianza mutua descontrolada, conduce a la ruptura de la comunicación. Así, si la violencia comienza con la distorsión de la comunicación, es posible saber, una vez que ha estallado, dónde estuvo el error y qué se debe corregir». Según esto, la escucha y el aprendizaje mutuos serían un proceso cívico que crea y consolida un conjunto de valores y formas de comportamiento que fomentan la resolución pacífica de disputas y conflictos. Por lo tanto, parte esencial de la definición y práctica de una cultura de la paz es una educación no violenta de los ciudadanos que desarrolle la misión del entendimiento mutuo.

Naturalmente, para alcanzar el entendimiento mutuo es imprescindible el respeto por la autonomía moral del Otro. Pero ¿cómo podemos enseñar al Otro al tiempo que respetamos su autonomía moral? Lo cierto es que profesores y educadores forman a los Otros en valores como la justicia, la compasión, la verdad y la libertad, pero también los contradicen mientras los transmiten en el aula. Además, toda forma de educación en valores es la base para una evaluación mutua a partir de principios morales y sociales. La transmisión de valores morales, políticos y sociales de una generación a otra no es un proceso ideológico. Los centros de enseñanza y las universidades no deberían ser instituciones ideológicas en las que las personas aprendan a ser leales y obedientes. Es ahí donde está la diferencia entre la Santiniketan de Tagore y el partido nacionalsocialista de Hitler. Mientras Tagore nos invita a considerar la naturaleza de la educación mediante una relación consciente con la naturaleza y la creatividad como puente para salvar la distancia entre las personas que han recibido educación y las que no, los oficiales nazis como Eichmann cometían asesinatos en masa sin permitir jamás que su conciencia superara el nivel de seguir normas y obedecer órdenes. De acuerdo con Tagore, las universidades son «el producto de la conciencia social de la comunidad» en el que las personas «pueden colaborar en la búsqueda común de la verdad». Para Tagore, la educación tiene una triple función: desarrollar la libertad para explorar, generar conocimientos y avivar la imaginación. Por eso rechaza la idea del nacionalismo y cree en las ideas de autodeterminación y fortalecimiento de la nación por medio de la educación. Tagore describe la educación en uno de sus poemas como un lugar «en el que la mente no siente miedo y la cabeza se mantiene alta; en el que el conocimiento es libre y el mundo no se ha partido en fragmentos». Para él, la mejor de las educaciones es una educación en la empatía.



Rabindranath Tagore

La empatía es la clave para la transmisión de valores y la educación en la no violencia en nuestro mundo. Lo que se sugiere aquí, siguiendo a Herder, es que, pese a las enormes diferencias entre los valores de las distintas culturas, sigue siendo posible alcanzar el entendimiento mutuo por medio de la empatía. Así, podemos sostener que todas las culturas, pese a los conflictos de valores, comparten un núcleo de humanidad común. Dicho de otra forma, las culturas históricas o nacionales pueden responder de distinta manera al mismo número finito de necesidades y fines, de modo que crean constelaciones de valores «objetivos» distintas y, a menudo, incompatibles; sin embargo, las similitudes son suficientes para posibilitar el entendimiento mutuo y el diálogo entre culturas diversas. Es esta capacidad de entendimiento mutuo y empatía la que distingue el pluralismo del relativismo. Con este respecto, el punto clave es que la capacidad de empatía intercultural demuestra la universalidad de los valores que conforma esa capacidad y señala la idoneidad del pluralismo frente al relativismo.

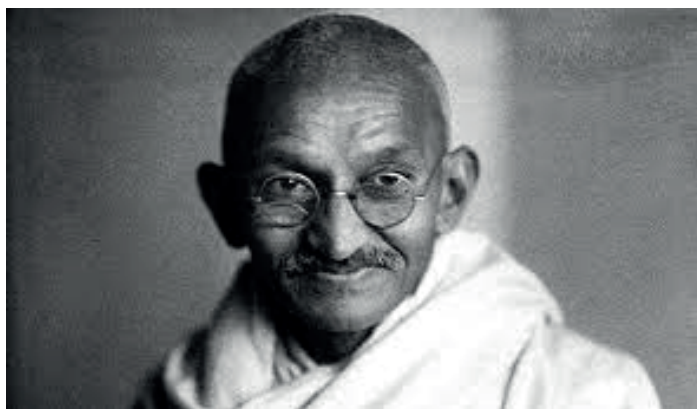
Podemos, por tanto, adoptar el concepto de «horizonte humano común» de Isaiah Berlin, que, según él, posee una fuerza crucial para evitar la anarquía moral y el relativismo al tiempo que reconoce la pluralidad de formas de ser humano. El pluralismo empático de Berlin es prueba de su preocupación por un diálogo íntimo entre culturas y consiste en algo más que una simple visión de las mentes y vidas de otros humanos: es también una manera de educar a la humanidad contra la violencia. Pero el proceso educativo de la humanidad debe tener una naturaleza transformadora, y aquí es donde Mahatma Gandhi acude de nuevo para ayudarnos a entender la necesidad de «una educación transformadora».

De acuerdo con Gandhi, la educación no es solo un medio para evitar el terror y la violencia; también lo es para lograr la realización y la superación personal. Por ello, pone especial énfasis en los aspectos culturales y morales de la educación. La educación para la paz, según Gandhi, debe incluir una interacción entre medios y fines, puesto que la no violencia es el mejor medio para analizar la educación para la paz y la educación para la paz es también un medio para llegar a ser más compasivos y no violentos. Por eso sostiene que paz y educación deben integrarse en una relación de interacción y fortalecimiento mutuos. La falta de empatía y entendimiento mutuo en la educación, por el contrario, crea una separación y un resentimiento ontológicos que pueden dar como resultado formas de violencia lingüísticas, psicológicas, culturales y políticas. Por eso Gandhi señala dos factores en la relación entre educación, paz y cultura. El primer factor tiene que ver con el aspecto cultural de la educación. En cuanto al papel de la cultura en la educación, Gandhi afirma: «Concedo más importancia al aspecto cultural de la educación que al literario. La cultura es la base, el asunto principal». Cuando Gandhi habla de la importancia de la «cultura del corazón» en la educación, se refiere directamente a la idea de una formación del carácter que prepare la vida moral de un individuo o una nación. Como segundo factor, Gandhi señala la creación de universidades que estén financiadas solo con fondos privados. «En mi opinión», dice, «no es tarea de un estado democrático buscar dinero para fundar universidades. Si el pueblo las quiere, proveerá los fondos. Las universidades fundadas de esta manera embellecerán el país al que representan». Esta es una de las razones por las que Gandhi rechaza necesariamente el modelo educativo utilitario, que defiende que los fines económicos o políticos justifican el que se enseñe a los estudiantes los modelos dominantes en la economía o la política.

En esta crítica de Gandhi al modelo educativo utilitario, es clave su conciencia de la unicidad de la humanidad y su creencia en la importancia de la búsqueda de autonomía e independencia. Esta visión de lo que él llamaba «educación básica» se convirtió en uno de los componentes esenciales de su Programa Constructivo. Por lo tanto, Gandhi favorecía la correlación entre la educación básica y la idea de autosuficiencia, que encontró en la rueda su símbolo por excelencia. Es preciso destacar que, para Gandhi, no existe ninguna distinción entre la formación intelectual y la profesional, ya que entiende la educación en la no violencia como una forma de autoestima, autoconfianza y realización personal. Como tal, la creatividad va de la mano con

una filosofía del llegar a ser. Esto es exactamente lo que John Dewey quiere decir cuando habla de «ideas movilizadoras» en sus *Principios morales en educación*. Para Dewey, «el objeto del educador, sea padre o maestro, es procurar que la mayor parte posible de las ideas que adquieren los niños y jóvenes se adquieran de manera tan vital que se conviertan en ideas movilizadoras». Las ideas movilizadoras hacen a los individuos más empáticos, responsables y autosuficientes. Como vemos, tanto para Gandhi como para Dewey el objetivo último de la educación es desplegar y relacionar de forma metódica las experiencias. Esta es también la perspectiva de un pedagogo como Paolo Freire cuando afirma en una entrevista que «leer el mundo es más importante que leer las palabras». Según Freire, no existe la educación neutral; la educación puede someter o puede emancipar. Por lo tanto, la educación es la posibilidad y la capacidad de relacionarse con el mundo de manera crítica con el fin de transformarlo. Si el proceso de transformación del mundo se basa en la práctica de la colaboración y la comunicación, la educación para la paz y la no violencia es la mejor forma de iniciar el diálogo y procurar negociar en dirección a la verdad.

Así entendida, la búsqueda de la verdad no termina nunca. La base que la hace posible está siempre presente en la



Mahatma Gandhi

mente humana y las condiciones para su florecimiento reaparecen siempre en la vocación moral de la humanidad. Esta vocación moral de la humanidad es la que nos ayuda, como idea reguladora, a considerar la educación como la medida de todos nuestros empeños históricos. Es en este marco en el que el concepto de educación resulta sustancial y puede describirse como un principio de ilustración para la humanidad.

Esto nos lleva de vuelta a Kant. Podríamos decir que estaría de acuerdo hasta cierto punto con los pedagogos que creen que toda teoría de la educación es una teoría de la libertad. En este sentido, para Kant es crucial la capacidad humana para juzgar, que va de la mano con estar libre de prejuicios, de dominación y de heteronomía. Desde la perspectiva de Kant, la tarea básica de la educación no consiste en inculcar conocimientos, sino más bien en

preparar la mente para actuar libremente. La cultura o cultivo (Kultur) de la razón va acompañada, por tanto, de una forma de conducirnos en el pensamiento (Denkungsart) que debería dar lugar a una paz perpetua y a una superación moral en el estado futuro de la humanidad. De esta forma, Kant nos guía hacia su máxima de pensar por uno mismo y a su conocida distinción entre madurez e inmadurez. Como afirma en su famoso ensayo *Was ist Aufklärung?* (¿Qué es la ilustración?), la incapacidad para pensar por uno mismo y la aceptación de la autoridad externa dan lugar a inmadurez y a la ausencia de excelencia moral y espiritual. Por consiguiente, la concepción de Kant de la madurez está ligada a la idea del cultivo de la razón humana, necesario para preparar a la humanidad para sus propósitos en la historia. Pensando en este fin, Kant afirma claramente que debemos entender la educación como «la realización del destino último de la raza humana». La educación, por tanto, debe resolver el acertijo de la historia formando agentes morales en cada generación y creando un orden moral social. Esto abunda aún más en el carácter explícitamente socrático de la filosofía de la educación de Kant y en su trayectoria teleológica para llevar a la humanidad a una conciencia de sus propias aptitudes morales.

Si, como Kant propone, la característica sustancial de la humanidad es su orientación moral en la historia, no resulta sorprendente que el enfoque kantiano haya pasado desapercibido para la empresa utilitaria que es la educación del siglo XXI. De hecho, en la empresa educativa actual de escuelas y universidades la vocación moral de la humanidad está ausente o relegada a los últimos lugares de interés. Una educación de este tipo no consiste, ni siquiera en su forma más elevada, en el cultivo de la virtud entre estudiantes y profesores; pero quizás el signo más evidente del declive de la educación moral en nuestro mundo es la devaluación de nuestros valores. Es posible que hoy seamos mucho más precavidos y menos conscientes que Sócrates para decir «solo sé que no sé nada».

Quizás porque la percepción de la ignorancia es una parte mejor de la sabiduría, y la sabiduría, después de todo, no es estrepitosa como nuestro mundo, sino callada, reservada, humilde. La sabiduría es necesaria para resistir a la tiranía de la mediocridad y para liberarnos de nuestra «tutela voluntariamente impuesta». Si encomendamos una tarea nueva a la educación, podemos librarnos del modo de pensar dogmático, absolutista y calculador que está dominando nuestro mundo. Pero esta educación desdogmatizada no puede tener éxito a menos que tomemos en serio la recomendación de Kant: «¡Sapere aude! ¡Tened el valor de ejercitar el entendimiento!». Más de doscientos años después, el grito de batalla de Kant sigue siendo el nuestro. Sin él, toda búsqueda de la paz y la no violencia en nuestro mundo sería imposible.

Como señalamos antes, la tarea de construir la paz y trascender los conflictos y guerras regionales y globales no puede abandonarse por completo a la voluntad y las acciones de los líderes políticos. Lo que se necesita no es una dirección política, sino un liderazgo moral. Además, el liderazgo moral no puede imponerse por razones instrumentales, es decir, trabajar empleando los elementos como medios para un fin. Lo que necesitamos es una enorme empresa pedagógica como modo de «cultivar» la humanidad. El camino aquí trazado consiste en una relación estrecha entre los conceptos de «cultura» y «cultivo» (Kultur en alemán). Como dice Kant, la cultura es «la producción en un ser racional, de una facultad que le hace capaz de proponerse fines a su arbitrio»⁵. La centralidad del cultivo de la razón tiene por meta la educación de la humanidad. Por lo tanto, la educación de la humanidad para la paz es un proceso teleológico hacia la realización de lo que Kant y Fichte llaman el «destino del hombre» (Bestimmung des Menschen). La tarea de la educación es dotar de una segunda mirada a una paz conformada por la política. Aquí la meta no es solo tener paz, sino también ser aptos para la paz. Así entendida, la paz no es permanente ni completa; de hecho, la base que la hace posible está siempre presente en el destino del hombre y las condiciones para su florecimiento en las sociedades humanas siempre reaparecerán. No hay una progresión en línea recta desde la guerra hasta la paz. Los días de guerra y conflicto, las regresiones, son inherentes al camino de la paz. En otras palabras, la educación para la paz de la humanidad comienza y finaliza con sabiduría práctica y razonamiento crítico. Sin esos dos proyectos, la política de la paz tendería a ser defectuosa e ineficaz. El examen autocrítico que debe hacerse la humanidad no se basa en la posesión de la paz, sino en si estamos en condiciones de crearla y conservarla. Para seguir el camino de Kant, también podemos afirmar que la educación para la paz requiere reunir a la gente en un marco de interacción no coercitivo. Por tanto, la consolidación de la paz es un esfuerzo de crear un mejor entendimiento de la otredad del otro.

El esfuerzo de consolidación de la paz está así acompañado de la libertad de prejuicios, exclusión y predominio. Por lo tanto, parte esencial de la definición y práctica de una cultura de la paz es una educación no violenta que desarrolle la misión del entendimiento mutuo. Esto suscita dudas acerca del valor de la formación cívica como proceso individual y como proceso que emprende una comunidad. La educación no consiste en aprender hechos, sino en cultivar el propio juicio para poder distinguir entre lo que es mediocre y lo que es espiritualmente noble. En este contexto, el ciudadano no es ningún experto, y la educación cívica en la política, fundamental para la vida

del ciudadano, no es un *techné*. Es indudable que, en el concepto de lo político, el ciudadano está mejor considerado que el político y burócrata experto. El ciudadano, a diferencia del creyente, no cree que sus verdades sean eternas y provengan del cielo. En consecuencia, la sabiduría práctica (*phronesis*) de lo político no está vinculada a un conocimiento teórico, sino a una experiencia de diálogo e ilustración de los individuos. Como dice Kant en su carta de 1778 a Christian Wolke, «lo único que se necesita no es un aprendizaje teórico, sino el *Bildung* de los seres humanos en correspondencia con sus talentos y su carácter»⁶. Aquí, el término educación no tiene el sentido convencional. Si las cosas son así en el contexto de lo político, la educación no consiste en repetir e imitar los valores ya heredados y aceptados por el colectivo, sin también en ser capaz de crear nuevos valores y normas de forma autónoma. Desde luego, no se trata de una tarea ideológica, sino filosófica, ya que consiste en la exploración de constantes preguntas nuevas y en la reactivación del proceso de pensar. Este proceso de pensar constituye una estrategia eficaz para la consolidación de la paz en el mundo actual, en el que la pedagogía para la paz no es algo articulado ni practicado por los habituales políticos, profesionales e investigadores de las relaciones internacionales.

⁵ Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, vol.5 de *Kants Gesammelte Schriften*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín. Walter de Gruyter, 1900-: p. 431 (trad. de Alejo García Moreno y Juan Rovira, *Crítica del juicio*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital basada en la edición de Madrid, Librería de Iruvredra, 1876, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcxs5p8> [consultado el 15-11-2016]).

⁶ Citado por Munzel, Felicitas G., *Kant on Moral Education, or "Enlightenment" and the Liberal Arts*, en *Review of Metaphysics* 57 (1), septiembre de 2003: p. 43 (la traducción es mía).

ESPAÑA Y EL DESAFÍO YIHADISTA DEL CONTEXTO MEDITERRÁNEO SUR Y DEL SAHEL

Autor: Fernando López Mora
Subdirector Cátedra UNESCO de Resolución de Conflictos,
Universidad de Córdoba. Prof titular de Hª Contemporánea

En esencia, en este artículo se desarrolla una breve presentación general acerca del impacto para España del terrorismo de porte neosalafista procedente del Mediterráneo sur y, muy particularmente, de la región del Magreb occidental. La aproximación también tratará de recordar que el Sahel es la frontera geopolítica del extremo sur europeo y que a partir de las dinámicas allí acontecidas, la inestabilidad de esta región amenazaría con propagarse a otros países vecinos directos de la Unión Europea y de España misma.

La irrupción de la amenaza yihadista.

Es suficientemente conocido que España ha jugado un papel destacado en la moderna toma de conciencia europea en torno a la existencia de posibles amenazas de seguridad procedentes del Mediterráneo sur, así como en el desarrollo de la conveniencia de afrontarlas no sólo por la clásica vía política y estratégica, sino asimismo mediante la promoción integral de los países de la rivera.¹ En suma, la idea fuerza promovida por la acción exterior española en su reciente historia contemporánea ha sido marcar la inutilidad de pretender hacer de Europa exclusivamente un muro; extender la idea de que es imposible aislarse de ese en ocasiones inestable Sur del Mediterráneo estableciendo supuestos cordones de seguridad. Afirmar, por ejemplo, que el fenómeno migratorio ha sido imparable precisamente por no haberse buscado soluciones a largo plazo que reduzcan las desigualdades y los desequilibrios existentes entre las dos orillas²; pero asimismo que no hay solución nacional al fenómeno de la yihad global.

Y así, la percepción y el nuevo señalamiento del Mediterráneo sur como área de interés preferente en términos de seguridad ha dado lugar a una activa política española en



diversos foros multilaterales europeos y atlánticos – desde la Unión Europea Occidental, la Alianza Atlántica o la propia Unión Europea-.

En el contexto antemencionado, desde hace al menos algunas décadas el llamado “Diálogo Mediterráneo” se ha convertido en tema significativo del discurso político en el contexto de la Unión Europea a pesar de sus recientes frustraciones e insuficiencias. En todo caso, el relativo protagonismo español en muchas de las iniciativas multilaterales aparecidas en los últimos años es evidente, ya desde el lanzamiento del llamado “Proceso Euromediterráneo” que precisamente se inició en el encuentro de Barcelona del año 1995³.

El riesgo en el específico campo de la seguridad más visible ha sido el relativo al terrorismo neosalafista de la yihad global, especialmente a partir de su reunificada versión magrebí y a los impactos conocidos de las derivas procedentes del Sahel, según se avanzó líneas arriba. Ciertamente la amenaza más reciente en el marco del Mediterráneo occidental se refiere al terrorismo islamista. Claro está que no se trata de un peligro que afecte de manera exclusiva a España y ni siquiera a Occidente. Todavía la mayor parte de acciones violentas y de tentativas radicales tienen lugar en el propio espacio del mundo islámico. Pero no deja de ser menos cierto que en nuestras sociedades occidentales el fenómeno del terrorismo islamista radical ha conocido una presencia inquietante.

Recuérdese que España fue el primer país europeo donde se sufrió un atentado de alcance estructural en Madrid el 11 de marzo del 2004; si bien, con anterioridad, se intentaron acciones violentas terroristas neosalafistas de alcance

¹ Esta moderna visión integral del Mediterráneo de la política exterior española contrasta con la visión fragmentada y bilateral de épocas predemocráticas. Cfr. Por ejemplo en este sentido Hugué Santos, Montserrat: “Descubrir el Mediterráneo: una orientación recurrente en el ideario exterior franquista”, Cuadernos de Historia Contemporánea, 19 (1997), 89-115. Más detalladamente en Algora Weber; María Dolores: Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco: la ruptura del aislamiento internacional (1946-1950). Madrid, 1995 y Rein Raana: Franco, Israel y los judíos, Madrid, 1996.

² López Mora, Fernando.: “La inmigración contemporánea en España: flujos, problemáticas y procesos de regularización, Migrazione e identità culturali. Messina, 2008, 177-184.

³ El alcance y los límites de la mirada geopolítica española contemporánea hacia el sur del Mediterráneo en LÓPEZ MORA, F., “Leer el dualismo mediterráneo desde España”, Space and Time in World politics and international relations, Moscú, 2007, 52-55.

mayor en otras localizaciones continentales.⁴ Por lo demás, particularmente en la península ibérica la presencia de terroristas islamistas ha sido documentada desde fechas relativamente tempranas desde, al menos, la década de los años noventa. Ya desde el punto de vista judicial, la primera gran operación de lucha antiterrorista tuvo lugar después de los acontecimientos del 11 de Septiembre, a raíz de los procedimientos iniciados por el juez Baltasar Garzón precisamente en noviembre del 2001.

Poco después, intentando limitar las redes de apoyo básico contra la nebulosa de Al-Qaida en nuestro país se detuvo a una quincena de islamistas radicales que fundamentalmente recolectaban fondos para la diversificada organización. Los aparatos y fuerzas de seguridad del Estado igualmente requisaron diverso material audiovisual relativo a imágenes de algunos de los monumentos americanos simbólicamente más importantes (World Trade Center, las Torres Sears en Chicago, el puente Golden Gate en San Francisco, la Estatua de la Libertad, etc.) tal vez destinados a ser utilizados como referencias explícitas de atentados terroristas. En fin, España sirvió de base logística para la propia preparación de los atentados del 11 de Septiembre, al realizarse en suelo español una “cumbre de concentración” en Julio del 2001 en la que participaron al menos dos de los pilotos con posterioridad implicados en los atentados estadounidense, entre ellos su jefe operativo Mohammed Atta. Además, en una proporción relevante se ha venido constatando que las redes yihadistas se formaron una vez que los individuos residían en España y muchos de ellos se radicalizaron después de emigrar⁵.

Todo lo anterior constata la significación del papel funcional de España en el marco del terrorismo islamista neosalafista en suelo europeo, tal como se mostró en el atentado paroxístico de Madrid el 11 de marzo del 2004. De acuerdo a la naturaleza de las nuevas amenazas, ya en fecha tan temprana como febrero del 2003 el Gobierno Español, con el consenso de la mayoría de las fuerzas políticas, aprobó la Revisión Estratégica de la Defensa que contemplaba precisamente al «terrorismo exterior dirigido contra Occidente como uno de los riesgos a los que está sometido nuestro país” y consideraba la lucha contra esta violencia política también como un nuevo cometido de las Fuerzas Armadas en tres ámbitos preferentes de colaboración internacional: la OTAN, la UE y en las propias Operaciones

de Paz y de Ayuda Humanitaria⁶.

El agrupamiento de considerables grupos terroristas magrebíes bajo el manto de ‘Al-Qaeda en el Magreb islámico’, acrecentó las amenazas contra objetivos occidentales y especialmente contra España como denota, por ejemplo, la reutilización recurrente del supuesto irredentismo musulmán capitalizado en las plazas de Ceuta y Melilla⁷. Por lo demás, la simplicidad aparente y maniquea de la visión del mundo propuesta por el yihadismo siempre ha encontrado en las referencias historicista de la recuperación de Al-Andalus nuevo pretexto vindicativo a nivel ideológico. Su relato peralta el imaginario, en parte sublimado, de una “Edad de Oro” del Islam en propio



suelo europeo llegando a proponer implícitamente la vuelta a las prácticas políticas y religiosas de un califato fundado sobre una interpretación rigorista y dictada del Corán en este caso de referencias arábicas. El neosalafismo radical se nos ofrece también como un vehículo de interpretación victimista de la Historia, dolorosamente sentido como injusticia, en el marco de una “civilización musulmana” marginada por invasiones sucesivas y diversas del Occidente cristiano desde el tiempo de las cruzadas a nuestros días. Específicamente la incorporando de la llamada historiográficamente “Reconquista” española sería un jalón más de esa pérdida regresiva y de esa frustración histórica frente a Occidente.

⁴ Cfr. Reinales, Fernando.; *Conceptualizando el terrorismo internacional*. Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos. <http://www.realinstitutoelcano.org/2005>

⁵ Jordán, Javier: “El terrorismo yihadista en España: evolución después del 11-M”. Real Instituto Elcano. Documento de Trabajo N° 7/2009. Versión electrónica. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/riecano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/terrorismo+internacional/dt7-2009

⁶ Presidencia del Gobierno de España: *Documento de la Estrategia Española de Seguridad*. 2013. http://www.lamoncloa.gob.es/documents/seguridad_1406connavegacionfinalaccesibleb.pdf.pdf. Visto el 18/8/2016.

⁷ *La organización Al Qaeda en el Magreb Islámico procede de la insurgencia islamista que atentó contra Argelia durante los años noventa del siglo XX. Su antecedente directo fue el Grupo Salafista para la Predicación y el Combate, que a su vez fue creado en 1998 por Hasan Hattab. En puridad AQMI se constituyó durante el año 2007 cuando el GSPC argelino juró obediencia a Bin Laden y comenzó a operar con dicha denominación. Más referencias de sus consecuencias para España en –Escobar Stemmann, J. J.: “Al Qaeda en el Magreb Islámico: del Sahel a España”. Política Exterior. Núm 134. (2010) Marzo-Abril y en Alvarado, D. : La Yihad a nuestras puertas. La amenaza de Al Qaeda en el Magreb Islámico, Madrid, 2010.*

Nótese que desde este unilateral punto de vista el terrorismo islamista apuesta -ellos si- por una “Guerra de Civilizaciones” en la que la yihad constituiría su instrumento más eficaz y resolutivo. Ese sería el mensaje ideológico simplista y delimitado que forma el cemento básico de tales acciones terroristas. Se entiende que a partir de este imaginario referencial el periodo mitificado de Al-Andalus y el peso histórico de la península ibérica venga siendo reutilizado por muchos jefes e ideólogos representativos del islamismo más radical, incluyendo entre estos al propio Ben Laden y, sobre todo más recientemente, a Aymán al Zawahirí, miembro muy destacado en la dirección de la estrategia global del yihadismo y que ya cuenta con numerosas referencias vindicativas del territorio de Al-Andalus.

La inestabilidad del Sahel

Con todo, recientemente se ha hecho evidente que los desafíos del yihadismo global más amenazador relacionado con España no han quedado circunscritos exclusivamente a la zona del Mediterráneo sur o la zona Medio Oriental y que, precisamente, debe señalarse como nuevo área comprometida la tierra del Sahel.

Teniendo en cuenta su interdependencia con África del Norte, el Sahel representa la prolongación de la frontera geopolítica de la propia Unión Europea: un territorio por

tanto significativo no solamente por su propia singularidad, sino asimismo por sus posibles consecuencias para la seguridad y la estabildades española y europea. La conocida vulnerabilidad de los estados de la región saheliana, además de su propia debilidad frente a posibles rebeliones secesionistas, tráfico, flujos de migración no controlada y actos de terrorismo yihadista representan peligros para el propio espacio regional, pero también para el viejo continente.

De hecho el Sahel se ha convertido así en la zona de retaguardia, adiestramiento y acción operativa de Al Qaeda en el Magreb Islámico y sus intimidaciones desbordan aquellas porosas fronteras nacionales. La retórica terrorista de AQMI se revalidó como especial riesgo para los ciudadanos e intereses españoles, ya que desde aquella

visión radical España llegó a percibirse como enemigo y la existencia de las dos ciudades autónomas de Ceuta y Melilla fueron utilizadas frecuentemente como instrumento de propaganda y motivación.

Estas percepciones de alarma activaron por su parte más protagonismo de la Unión Europea en la zona. Aunque no siempre el espacio del Sahel ha sido atendido con prioridad por Bruselas, pronto diplomáticos españoles, franceses, británicos y daneses comenzaron a solicitar una verdadera acción a la altura de los desafíos. De manera



⁸ Laborie, M.A.: “La amenaza de la actividad yihadista en el Sahel”. En Documento informativo 13/2010. Madrid: Instituto Español de Estudios Estratégicos. Dirección General de Relaciones Institucionales. Ministerio de Defensa. 2010

http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_informativos/2010/DIEEEI13-2010Sahel.pdf Visto el 15/9/2016.

aquí la Unión Europea ya adoptó durante el año 2011 unas políticas regionales y globales asociando seguridad y desarrollo. El primer éxito relativo de tal estrategia tal vez fuese su propia afirmación: resultó ser la primera vez que la Unión Europea se dotó de una estrategia real a escala regional en el exterior. Su implantación no dejó de resultar difícil, pero sus propias enseñanzas y la reformulación de la estrategia europea desde el año 2015 podrían resultar útiles para dibujar la elaboración de la Estrategia Global definidora de la acción exterior de la Unión Europea. Dicha estrategia pretendió evocar y superar las iniciativas norteamericanas en la región en el cuadro del "Partenariado Transsahariano para la lucha contra el terrorismo", principal programa americano en la región.

La debilidad de los estados y la porosidad de las fronteras habían favorecido la infiltración de grupos armados yihadistas del tipo de Boko Haram, DAESH, AQMI, MUJAO, Al Mourabitoun o Ansar Dine. Apoyándose en las contradicciones de los propios estados sahelianos y en las rivalidades étnicas de la zona los grupos terroristas consiguieron implantarse e influir sobre todo en las poblaciones más jóvenes. En este contexto, Mali y más concretamente el norte del país se convirtió en el núcleo central de la inestabilidad, siendo el lugar donde se concentraron el mayor número de acciones internacionales. Ni siquiera los compromisos de paz de Mali firmados a mediados del 2015 facilitaron el comienzo de un proceso político fiable hacia la paz. En este contorno, la comunidad internacional sigue sosteniendo ciertos acuerdos a través de la operación MINUSMA de Naciones Unidas y de las misiones de la Unión Europea EUTM Mali y EUCAP Sahel Mali, así como de la operación Barkhane de responsabilidad francesa.

En la zona España a mantenido notables esfuerzos⁸. Así, ya participó activamente apoyando a Francia en la Operación Serval y es actualmente el segundo mayor contribuyente en la misión europea EUTM Mali. Prueba de este fuerte compromiso fue que en 2015 España asumió el liderazgo en la propia misión EUTM Mali.

DIPLOMACIA DE CRISIS: LO QUE SABEMOS Y DESCONOCEMOS EN LA ERA GLOBAL

Autor: Miguel Ángel Moratinos
Ex ministro de Asuntos Exteriores y Cooperación

1. Introducción

Las crisis internacionales siempre han sido periodos de tiempo excepcionales en los asuntos exteriores y, como tales, no formaban parte de las preocupaciones cotidianas de los diplomáticos de carrera. Lo que caracteriza a las crisis es la brusca ruptura con el funcionamiento habitual de la política, la brevedad de su duración, el aumento en las perspectivas de estallidos de violencia, y sus notables consecuencias en la estabilidad del sistema político (Young, 1968, p. 15); a menudo, se ven como momentos decisivos en las interacciones entre agentes regionales o globales. En un lapso de tiempo muy breve, durante el que los riesgos políticos de todos los protagonistas alcanzan su nivel más alto, las crisis internacionales suponen transformaciones

radicales en el carácter de las relaciones entre aliados y adversarios por igual.

Sin embargo, la política mundial contemporánea parece caracterizarse por tantas crisis globales, y tan frecuentes, que su excepcionalidad se puede poner en duda. Desde el final de la Guerra Fría, los diplomáticos se han enfrentado a un creciente número de crisis importantes que hacen peligrar regímenes políticos, alianzas de poder tradicionales y la misma naturaleza del orden internacional. Además, la diplomacia debe bregar con nuevos tipos de riesgos y crisis globales. Ya sea en forma de crisis financieras o problemas con refugiados e inmigrantes, de catástrofes ambientales o cambio climático y seguridad alimentaria, las crisis se han multiplicado.

Además de aumentar en número, las crisis también han resultado más prolongadas, lo que contradice la definición comúnmente aceptada de este fenómeno particular de la política internacional. Considerando zonas de conflicto concretas (Oriente Medio, Europa del Este, África, Sudeste asiático), los expertos en relaciones internacionales ven enfrentamientos prolongados que pueden describirse como una sucesión de crisis agudas o como un largo periodo de perturbación con muy pocas perspectivas de resultados pacíficos.

ecp escola de cultura de pau

alerta 2016!

Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz

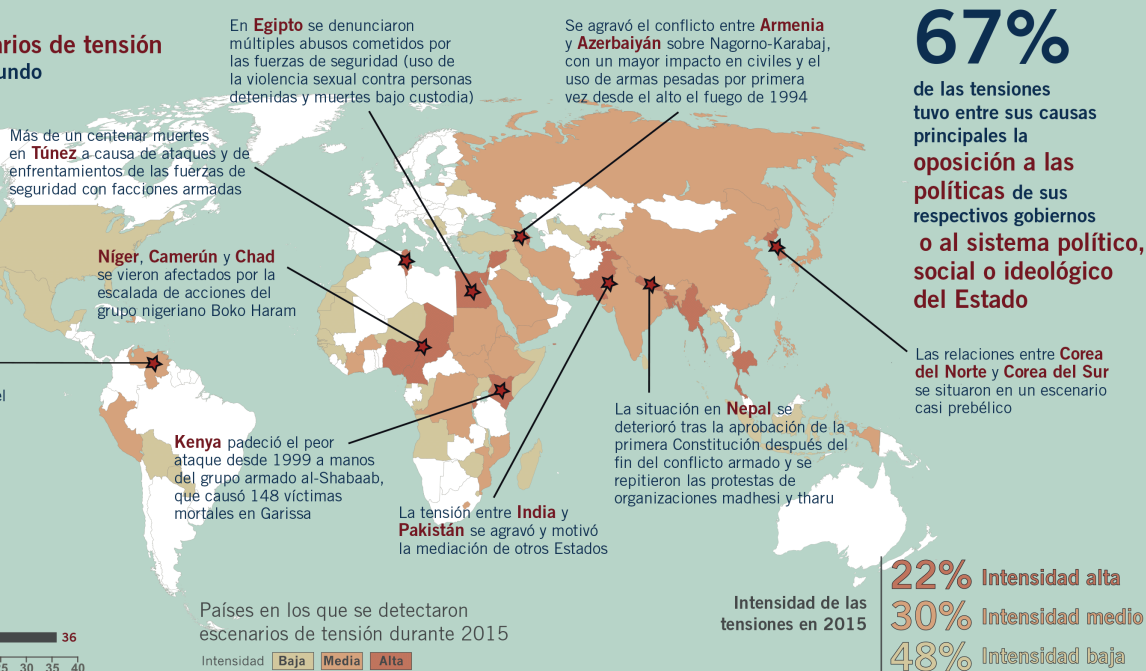
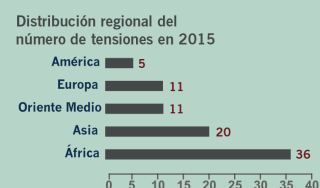
Con el apoyo de:

 Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament

Tensiones

83 Escenarios de tensión en el mundo

52% de las tensiones en el mundo fueron de carácter interno



Ocuparse de las crisis internacionales parece ser la base del trabajo de los diplomáticos. Los ministerios de exteriores de todo el mundo han desarrollado mecanismos y establecido políticas específicas para gestionar mejor estos periodos de mayor riesgo. Puesto que las crisis tienden a debilitar la estabilidad del orden internacional, también ponen a prueba a los agentes e instituciones de la gobernanza mundial. Estos retos globales atañen directamente a las organizaciones internacionales. Desde las Naciones Unidas hasta la Unión Europea, desde las organizaciones regionales hasta las tradicionales alianzas de defensa y coaliciones ad hoc, todos los agentes de las relaciones internacionales, ya sean potencias grandes o pequeñas, están interesados en encontrar nuevas formas de evitar y gestionar las crisis internacionales.

Hay otro tipo de crisis internacional que deberían tener en consideración tanto los estudiantes de política internacional como diplomáticos. Es la crisis de la propia diplomacia. Puede entenderse de dos maneras. Primero, como la crisis de la diplomacia en cuanto a práctica profesional, es decir: ¿siguen siendo necesarios los diplomáticos? Muchos opinan que las tecnologías modernas han hecho que las embajadas sean prescindibles. Otros creen que los diplomáticos no consiguen evitar conflictos ni mantener la seguridad y la paz mundial. Se ha denunciado la ineficacia de las grandes potencias y las organizaciones internacionales. El primer grupo de cuestiones pone en duda la capacidad de los diplomáticos para cumplir sus tres misiones principales y tradicionales: información, representación y negociación. En segundo lugar, se plantea la cuestión de lo que ocurre cuando las estrategias diplomáticas fracasan. ¿Qué hacer cuando la diplomacia no funciona, o cuando un determinado programa diplomático no se comprende o es rechazado, no solo por los adversarios o enemigos declarados, sino también por los socios y aliados tradicionales?

Resumiendo, preparar a los diplomáticos para comprender y manejar mejor el fenómeno de la diplomacia de crisis implica dominar tanto las teorías y la historia de las crisis internacionales y de las tomas de decisiones en política exterior, como la gestión de las crisis en la práctica. De esto tratan las páginas que siguen a continuación.

2. Diplomacia de crisis y toma de decisiones en política exterior

2.1 Grandes crisis internacionales: una historia resumida

En lo que a relaciones internacionales se refiere, el concepto de crisis es relativamente reciente y data de la Europa del siglo XIX. De hecho, las crisis internacionales no se caracterizaron como tales hasta que se estableció el Concierto Europeo en el Congreso de Viena de 1815. Por tanto, es importante comprender que el concepto de crisis internacional está estrechamente relacionado con la figura política del Estado y la existencia de un orden

internacional fundamentado en un sistema de Estado nación. Lo que apenas eran 20 estados a principios del siglo XIX, llegó a los 50 que firmaban la fundación de las Naciones Unidas en 1945. Setenta años después, la Asamblea general de la ONU cuenta con 193 países.

Consecuentemente y en relación con la proliferación de estados, las crisis mundiales suponen hoy en día una amenaza mucho más grave y tienen una fuerza desestabilizadora mucho mayor que en el pasado. Hace dos siglos, las repercusiones de las crisis se reducían prácticamente a las fronteras de Europa continental (guerra de Crimea, 1853-1856; guerra franco-prusiana, 1870-1871). En aquella época, los diplomáticos y los ministerios de exteriores apenas intervenían en los intentos de mitigar los conflictos o entablar negociaciones. Al final de la guerra franco-prusiana, la diplomacia como asunto público contaba con 200 años de historia y era una actividad social de gran prestigio. Sin embargo, había muy poca especialización o acreditación profesional más allá de las cualidades personales para ejercer tareas de representación e información. Los acuerdos de paz los negociaban los ministros y jefes de estado, que solo podían aprobar situaciones políticas y militares ya decididas en el campo de batalla.

Todo cambió con la primera crisis verdaderamente mundial del siglo XX: la crisis de julio de 1914 que llevó a la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Desde el asesinato del archiduque Francisco Fernando de Austria, el 28 de junio de 1914, hasta la declaración de guerra de Alemania contra Rusia, el 1 de agosto de 1914, hubo varios intentos por parte de jefes de estado y otros agentes, como el Vaticano, por evitar la escalada de las provocaciones políticas y violencia. Todos fracasaron, dejando clara la imposibilidad de escapar de unas estrategias de alianza del pasado que aumentaban la probabilidad real de una guerra total. El periodo de entreguerras y los años y meses que precedieron la Segunda Guerra Mundial demostraron una vez más lo mal preparados que estaban los agentes y organizaciones internacionales para evitar y prevenir grandes crisis y conflictos.

Solo después de la II Guerra Mundial consiguieron las grandes potencias evitar algunos de los conflictos de mayor riesgo y comenzaron las organizaciones a diseñar un mecanismo específico para prevenir conflictos y gestionar las crisis. Aunque la Guerra Fría, que comenzó en 1947 y no finalizaría hasta 1989 con la caída del muro de Berlín, supuso una cantidad sin precedentes de situaciones de crisis con elevada inestabilidad (bloqueo de Berlín, 1848-1949; crisis de los misiles de Cuba, 1962; guerra de Corea, 1950-1953; guerra de Vietnam, 1955-1975, etc.), algunos de los cuales derivaron en guerras importantes, también se correspondió con más intentos sistemáticos de evitar y gestionar crisis mundiales. Estas tentativas estuvieron motivadas principalmente por el riesgo explícitamente inherente a la posesión de armas nucleares. En

1968, 43 estados firmaron el Tratado de no proliferación de armas nucleares (TNP, por sus siglas en inglés) con el fin de seguir una estrategia doble: prohibir a los países que ya poseían armas nucleares que transfirieran su tecnología a otros países y, en segundo lugar, evitar que los países no nucleares no trataran de adquirir este armamento. La Agencia para la Energía Atómica (AEA), creada en 1957, se erigió como garante internacional de estos acuerdos. Una cuestión candente durante la Guerra fría, la amenaza de una crisis nuclear, siguió presente al acabar esta. Por ende, a causa de la proliferación de armas menos fáciles de controlar y un aumento de la amenaza terrorista en todo el mundo, se ha mantenido como uno de los riesgos más importantes para la seguridad mundial en la actualidad y el futuro.

Durante la Guerra Fría, cuando la diplomacia conseguía evitar la escalada de conflictos solía deberse al papel desempeñado por los jefes de estado y responsables de las tomas de decisiones, cuyas actuaciones y discursos demostraron ser esenciales. En este sentido, los mejores estudios de ejemplo realizados por estudiosos de las relaciones internacionales siguen siendo los relativos a la crisis de los misiles en Cuba de 1962.



2.2 La toma de decisiones en tiempos de crisis

La crisis de los misiles en Cuba fue un conflicto entre los Estados Unidos y la Unión Soviética a causa de los misiles balísticos soviéticos desplegados en Cuba que duró 13 días en octubre de 1962. Como respuesta a la fallida invasión de Bahía de Cochinos en 1961 y a la presencia de misiles balísticos Júpiter estadounidenses en Italia y Turquía contra la URSS, con Moscú dentro de su radio de alcance, el líder soviético Nikita Kruschev accedió a la petición de desplegar misiles nucleares en Cuba como medida disuasoria contra el hostigamiento hacia Cuba. Después de que un avión espía U-2 descubriera los misiles presentes en la isla, los Estados Unidos impusieron un bloqueo militar de Cuba para evitar que entraran más misiles. En el apogeo de esta

crisis de 13 días, la posibilidad de una guerra nuclear entre las dos superpotencias atemorizó a la sociedad civil del mundo entero, que esperaba una solución negociada.

Finalmente, Kennedy y Kruschev llegaron a un acuerdo: los soviéticos desmantelarían públicamente sus armas ofensivas de Cuba y las enviarían de vuelta a la Unión Soviética, algo que verificarían las Naciones Unidas; a cambio, los EE.UU. hicieron una declaración pública y acordaron no invadir Cuba nunca sin provocación directa. En secreto, Kennedy también acordó desmantelar todos los misiles Júpiter que había desplegado en Turquía e Italia, sin el conocimiento público, contra la Unión Soviética. Este acuerdo secreto, que los Estados Unidos ocultaron a sus aliados europeos, no se desveló hasta seis meses después.

Graham Allison, tras estudiar esta crisis internacional, produjo el primer análisis académico especializado de los procedimientos de toma de decisiones en tiempos de crisis. Allison fue más allá de las teorías de los agentes racionales, bien conocidas en el momento de la crisis, y desarrolló otros modelos articulados de decisión: el modelo del comportamiento de las organizaciones y el modelo de la política gubernamental. Demostró convenientemente cómo la interacción entre estos tres modelos de decisión podría ayudar a comprender las decisiones tomadas por los jefes de estado durante crisis graves. En realidad, los jefes de estado no suelen encontrarse en situación de decidir por sí mismos sin consultar antes con sus ministros y sin tener en cuenta las estrategias gubernamentales preexistentes. Durante la crisis de los misiles de Cuba, todos los ministros y responsables de la toma de decisiones que se sentaron con Kennedy en las reuniones de la Casa Blanca ponían en juego sus intereses propios y dispares, presionando por tanto a favor de una estrategia que satisficiera a su propio grupo. El trabajo de Allison mostraba que los diplomáticos y jefes de estado tuvieron que tener en cuenta este entramado de responsables políticos y organizaciones gubernamentales antes de proponer una estrategia diplomática. Más concretamente, esta función de coordinación y, en cierta medida, mediación, parece ser lo esencial de la misión diplomática durante tiempos de crisis. Formado como negociador, abierto a perspectivas del mundo externas y capaz de entablar un diálogo constructivo con los representantes de otros países, el diplomático es el agente gubernamental responsable de mitigar las crisis más graves.

2.3 El trabajo del diplomático

El diplomático se diferencia del militar, del personal de inteligencia y de otros agentes implicados en la toma de decisiones en asuntos exteriores por actuar desde un punto de vista diferente y manejar distintas herramientas durante las crisis políticas. Aparece como el responsable de elaborar estrategias preventivas, como las de mantener abiertos los canales de negociación, identificar transmisores

res de mensajes no oficiales y superar prejuicios culturales (Jervis, 1975).



res de mensajes no oficiales y superar prejuicios culturales (Jervis, 1975).

Hoy, aún más que durante la Guerra Fría, los diplomáticos tienen que recurrir a estrategias no tradicionales para comunicar eficazmente los mensajes propios de toda política exterior, incluso en tiempos de crisis. Las estrategias de imagen y reputación son un ejemplo interesante de la función básica del diplomático. Las estrategias de imagen y reputación, que tradicionalmente han formado parte de la misión de representación, han evolucionado hasta situarse en el centro del trabajo de los ministerios de asuntos exteriores. También denominadas estrategias de «poder blando» en referencia a la obra de Joseph Nye (Nye, 1990), abarcan las actividades para desarrollar una estrategia de atractivo político. Si las ideas y valores deben ser comprendidas de forma eficaz por aliados y socios, además de adversarios y sociedades civiles de todo el mundo, es necesario que se integren en una estrategia de comunicación difundida estratégicamente a través de todos los canales disponibles. Este es el tipo de estrategias de política exterior a largo plazo que contribuyen a evitar que las tensiones políticas y sociales crezcan hasta convertirse en crisis y conflictos violentos.

Un útil ejemplo podría ser el cambio de imagen de Francia en Mali antes y después de la operación militar que inició en 2012 bajo el nombre «Serval». Se consideraba a Francia como liberador de Mali de los movimientos terroristas, por lo que pronto encontró serias dificultades cuando le asoció con una organización terrorista (MNLA) que pedía la independencia del norte de Mali. La suerte del ejército estadounidense en Irak desde 2003 es otro sólido ejemplo de cómo los «liberadores» se encuentran con un rápido deterioro de su imagen y reputación. Aquí también, como en otros muchos otros casos, los diplomáticos deberían desempeñar su función.

3. La transformación de las crisis mundiales: un reto para los diplomáticos

3.1. La multiplicación de las crisis mundiales

Desde el final de la Guerra Fría, los diplomáticos han vivido un número creciente de crisis. Esta multiplicación de las crisis ha venido acompañada de su diversificación. Es decir, si las crisis mundiales ocurridas entre 1947 y 1989 preocuparon especialmente a los responsables de la toma de decisiones, fue sobre todo por el cambio en la relación entre los EE.UU. y la URSS. Incluso el miedo a una crisis nuclear estaba íntimamente asociado a las tensiones entre el Este y el Oeste en el ámbito político. En contraste con esto, las crisis de la era posterior a la Guerra Fría han demostrado ser de muchos tipos diferentes. Desde la economía hasta el medioambiente, desde la paz y la seguridad hasta el cambio climático, desde los recursos naturales y minerales hasta la seguridad alimentaria, casi todas las dimensiones de la vida política y social parecen potencialmente vinculadas a una crisis mundial desestabilizadora.



Desde el final de los años 90, la economía mundial se ha visto dañada por sucesivas crisis económicas y financieras. Por mencionar solo algunas, recordemos la crisis financiera de Japón que se inició en 1991. Más recientemente, la recesión económica mundial estuvo estrechamente relacionada con la crisis financiera de 2007-2008, que comenzó con la burbuja inmobiliaria en los Estados Unidos y los activos «tóxicos» en el mercado financiero mundial. Esta recesión de la economía mundial parece haber sido la peor crisis económica desde la «Gran Recesión» de la década de 1930. Lo más interesante de nuestro estudio y de la función del diplomático son las dimensiones y efectos sistémicos de tales crisis. Al amenazar el orden financiero, y también el político, a escala global, estas crisis exigen soluciones globales y mecanismos coordinados de prevención. En 2010, la llamada «crisis de la deuda europea» ha desencadenado graves crisis políticas y revueltas sociales en varios estados miembros de la Unión Europea. En este

caso, una vez más, regímenes políticos debilitados dependen de los paquetes de ayuda regionales y del apoyo político para contener la propagación de las crisis financieras.

Entre otros agentes, los diplomáticos desempeñan una función crucial en estas crisis económicas y financieras porque tienen la capacidad para producir un análisis global de la situación política, económica y social internacional y aplicar estos conocimientos especializados a los problemas locales. A nivel europeo, la crisis económica se presentó como un problema primordial tanto para la Comisión Europea responsable de Asuntos Económicos y Monetarios como para el Servicio Europeo de Acción Exterior y el Banco Central Europeo.

En el año 2007 también hubo una grave crisis alimentaria mundial debida al drástico aumento del precio de los alimentos en los países ricos y pobres de todo el mundo. De nuevo, las consecuencias políticas y sociales de tales crisis son inmediatas y dan lugar a malestar social e inestabilidad política. En algunos casos, el programa internacional de ayuda y desarrollo propuesto por los organismos de las Naciones Unidas (Organización para la Agricultura y la Alimentación, Programa Mundial de Alimentos de la ONU) y las grandes ONG son agentes indispensables para limitar el alcance de los daños causados por este tipo de crisis. Estas ONG organizan campañas de concienciación, generan conocimientos expertos de amplia extensión sobre el terreno y desarrollan planes para luchar contra las crisis existentes. En cierta medida, podríamos considerar que han generado un nuevo tipo de diplomático que representa, distribuye información y negocia a favor de importantes causas políticas y sociales. Evidentemente, estos nuevos agentes deben tener relación con los planes de gestión de crisis establecidos por los diplomáticos y ministerios de asuntos exteriores. De hecho, su especialización refuerza las estrategias a corto y largo plazo de los responsables de la política exterior.

3.2. Transformación de conflictos: la cuestión humanitaria

En lo relativo a la paz y la seguridad, la década que siguió a la caída de la URSS ha conocido episodios periódicos de violencia generalizada que han puesto en peligro la estabilidad política de países y regiones enteros. Se continúa relacionando a Somalia (1992-1995 y desde 2009), Bosnia (1992-1995), Ruanda (1994) y Kosovo (1999) con masacres, genocidios y limpiezas étnicas. Las más recientes crisis internas y guerras en Sudán del Sur (2013, Costa de Marfil (2002-2007), Mali (2012-?) o República Centroafricana (2013-?) ilustran, hasta cierto punto, las dificultades de los mecanismos de prevención de crisis internacionales para mitigar de manera efectiva las guerras y la violencia contra la población civil.

En el momento álgido de la crisis de Mali, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)

identificó la presencia de más de 150 000 refugiados y 230 000 personas desplazadas en los países vecinos, principalmente en Senegal, Guinea Bissau y Mauritania. El flujo de refugiados se convirtió en una fuerza desestabilizadora en la región, como ocurre en todas las situaciones de conflicto que provocan la huida de grandes masas de población civil.



De forma parecida, pero en mayor número todavía, la guerra de Siria que comenzó en 2011 ha dado lugar a una importante inestabilidad política en toda la región. Hoy por hoy, se calcula de 9 millones de sirios han huido de sus hogares desde que estalló la guerra civil en marzo. Según ACNUR, más de 3 millones han huido a los países vecinos más cercanos: Turquía, Líbano, Jordania e Irak. Son 6,5 millones los desplazados dentro de Siria.

Según datos de la ONU, el conflicto entre Israel y Palestina ha producido 5 000 000 de refugiados desde 1948 (incluyendo a descendientes). Aquí encontramos también que la presencia de refugiados en países vecinos como Líbano y Jordania se asocia al riesgo de mayor inestabilidad política.

En cierta medida, el problema planteado por el flujo de refugiados puede observarse en algunas de las peores crisis humanitarias desde el fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945. En la actualidad, cuatro países ocupan los puestos más altos en la clasificación de crisis humanitarias de la ONU. Irak, Siria, la República Centroafricana y Sudán del Sur han vivido la experiencia de recibir más de un millón de refugiados directamente causados por conflictos políticos, étnicos o religiosos.

En ambos casos, hay que tener en cuenta los esfuerzos diplomáticos realizados para tratar de resolver estos conflictos. Si examinamos el conflicto sirio, se enviaron a Siria varios mediadores internacionales: primero, Kofi Annan, anterior Secretario General de las Naciones Unidas; después, Lakhdar Brahimi como enviado en representación de la ONU y de la Liga Árabe. En enero de 2014 se celebró una segunda conferencia internacional en Ginebra que no logró poner fin al conflicto. En cuanto a

estudios diplomáticos y estrategia, llama la atención observar las dificultades que han tenido las potencias, pequeñas y grandes, para definir una estrategia clara y coordinada que ponga fin al conflicto sirio. Por el momento, ni los países occidentales, ni los países árabes o países como Rusia y China han conseguido llegar a entenderse por medio de los cuerpos diplomáticos especializados, del Consejo de Seguridad de la ONU o de instancias diplomáticas ad hoc.



4. Respuesta a las crisis: de la prevención a las estrategias de gestión

4.1. Del eminente diálogo político a la especialización no gubernamental

Durante los Juegos Olímpicos de Verano de 2008, estalló una violenta crisis entre los países vecinos Rusia y Georgia. El ejército ruso tomó el mando de las fuerzas georgianas rápidamente y ocupó las provincias de Osetia del Sur y Abjasia, que después se declararían independientes de forma unilateral. El 12 de agosto, el presidente francés Sarkozy, actuando también como presidente de la Unión Europea, viajó a Moscú y Tiflis acompañado de su asesor diplomático Jean-David Levitte para alcanzar un acuerdo de paz. Durante la noche siguiente, consiguieron llegar a un alto el fuego y un acuerdo de seis puntos que aún sigue vigente. Entre tanto, se ha establecido un proceso de mediación llamado los Debates de Ginebra. Desde octubre de 2008, todas las partes se reúnen en Ginebra cada dos meses bajo los auspicios de tres copresidencias: la de Naciones Unidas, la de la OSCE y la de la Unión Europea. Las negociaciones tratan principalmente cuestiones humanitarias e incidentes ocurridos sobre el terreno que pueden solucionarse a través del proceso de mediación. No obstante, el conflicto y la situación política en un sentido amplio parecen haberse congelado desde el verano de 2008 y no hay una perspectiva real de resolución.

Las situaciones de crisis siempre se benefician de la implicación de las más altas instancias políticas. En el pasado, la implicación de jefes de estado y personalidades

destacadas demostró ser de ayuda con frecuencia, facilitando negociaciones finales o contribuyendo a restablecer un diálogo político entre las partes. Sin embargo, sin iniciativas diplomáticas de mayor alcance, los efectos de tales aportaciones no son duraderos o son muy limitados en el tiempo. Ya en 1919, el diplomático y académico Harold Nicolson escribió que «la diplomacia tenía que ser un asunto desagradable» pero con el que se podía contar cuando producía «documentos de responsabilidad» (Nicolson, 1965).

La implicación directa de los ministros de exteriores y jefes de estado beneficia de forma importante a los diplomáticos profesionales. Tales iniciativas deberían, aun así, formar parte siempre de estrategias inclusivas y coherentes de mayor alcance, creadas en colaboración con agentes internacionales estatales y no gubernamentales para lograr una mayor eficacia a largo plazo. Desde el análisis de riesgos hasta la gestión de crisis, las iniciativas unilaterales no suelen resultar realmente eficaces para mitigar conflictos o problemas globales.

4.2. Mecanismos multilaterales de prevención y gestión de crisis

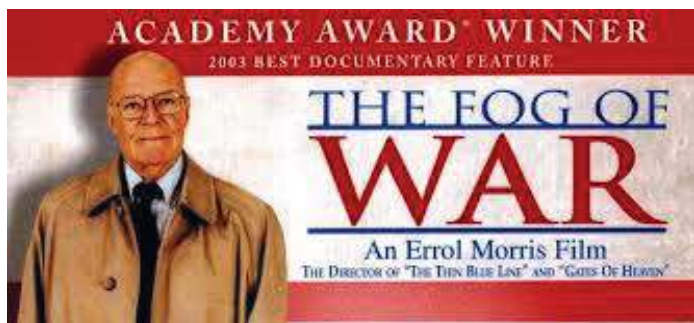
Durante las dos últimas décadas, se han desarrollado mecanismos nuevos y especializados para la prevención y la gestión de las crisis en todas las organizaciones multilaterales, tanto regionales como internacionales. Algunos ejemplos muestran a la perfección cómo la crisis global ha llegado a ocupar el lugar central de las organizaciones de cooperación intergubernamental. Sin duda, en el ámbito de sus misiones de paz y seguridad, las Naciones Unidas siempre se han preocupado por las crisis internacionales. Más recientemente, sin embargo, las instituciones especializadas en la prevención y gestión de desastres globales (Naciones Unidas para la Reducción de Riesgos de Desastres) han mostrado un mayor interés por las iniciativas diplomáticas relacionadas con los riesgos.

De forma parecida, el Servicio de Acción Exterior de la Unión Europea ha inaugurado en 2010 un Departamento de Respuesta a Crisis y Coordinación de Operaciones. Según el Servicio de Acción Exterior de la Unión Europea, este mecanismo de respuesta a crisis implica una movilización inmediata de recursos de la UE que se hacen cargo de las consecuencias de las crisis externas causadas por la acción humana o por desastres naturales. Además, la UE aboga por desarrollar un «enfoque global» que ha de traducirse en «acciones globales», es decir, en el uso efectivo y secuenciado de todo el conjunto de herramientas e instrumentos disponibles. El conjunto de agentes y prácticas diplomáticas que la UE quiere movilizar en situaciones de crisis abarca desde la prevención de conflictos y respuesta a crisis hasta la gestión de crisis y la estabilización, recuperación, reconciliación, reconstrucción y desarrollo a largo plazo.

Cada vez más, estas estrategias diplomáticas implican a agentes no gubernamentales en la prevención y gestión de crisis internacionales. La organización no gubernamental Grupo Internacional de Crisis, que surgió en 1995 en el contexto de la guerra de Bosnia, es una de estas organizaciones que facilitan diplomacia experta a los ministerios de asuntos exteriores y organizaciones intergubernamentales. A través de sus sesiones informativas, informes y documentos del «observatorio de crisis», se dedican a labores de apoyo y a intentar movilizar a los agentes diplomáticos internacionales con respecto a las cuestiones que consideran más urgente abordar. Muy vinculada a antiguas figuras políticas y profesionales de la ONU (Jean-Marie Guéhenno, actual presidente y director ejecutivo del Grupo Internacional de Crisis, actuó como subsecretario general de operaciones de paz), sus informes son seguidos y leídos por los responsables de la toma de decisiones y expertos en diplomacia.

Otras organizaciones y redes producen conocimientos indispensables sobre las crisis globales y proporcionan informes sobre análisis de riesgos a los agentes internacionales. Resulta interesante que el Foro Económico Mundial de Davos publique anualmente un Informe Global de Riesgos que destaca la interdependencia entre las crisis políticas, económicas y financieras y las preocupaciones sociales en todo el mundo. Otras iniciativas coordinadas públicas-privadas facilitan a los estados y organizaciones intergubernamentales mapas de crisis en tiempo real (UNOSAT, iniciativa Mapa de Crisis de Google). Todas estas iniciativas tienden a priorizar la necesidad de una nueva generación de diplomáticos que desarrollen estrategias coordinadas a escala global para la prevención y gestión de crisis.

5. Epílogo



En la película *The Fog of War* (Niebla de guerra), un documental producido en 2003, Robert S. MacNamara explicaba en detalle cómo fracasó en su intento de evitar la crisis del Golfo de Tonkín en 1964, que evolucionó rápidamente en lo que conocemos como la Guerra de Vietnam. En aquel momento, MacNamara era Secretario de Defensa del Presidente estadounidense Johnson y anteriormente lo fue para el gobierno del presidente Kennedy. MacNamara destaca cómo los diplomáticos y los

responsables de la toma de decisiones frecuentemente pueden emitir juicios equivocados a causa de percepciones e interpretaciones erróneas de los sucesos y acciones. Según MacNamara, es frecuente que la mentalidad de expertos responsables de la toma de decisiones sea lo que orienta mal su propio criterio. Y cualquier cambio de mentalidad exige grandes esfuerzos por parte del individuo, más aún cuando se trata de decisiones colectivas. También requiere que el diplomático tenga la capacidad de redefinir sus misiones, objetivos y medios para abordar las crisis del siglo XXI, además de la capacidad de desarrollar una estrategia diplomática consciente de las diferentes culturas.

A la vista de la proliferación de crisis internacionales contemporáneas, como la drástica transformación política que suele definirse como «Primavera Árabe», podemos preguntarnos qué tipo de mentalidad hace tan difícil que las potencias y las organizaciones internacionales puedan evitar y gestionar los cambios políticos de forma pacífica.

Además de la proliferación de crisis globales, su diversidad se presenta como desestabilizadora a los ojos del estudiante de política internacional. Sin embargo, hoy en día disponemos de un número mucho mayor de estudios especializados en la prevención de crisis y de informes sobre análisis de riesgos y transformación de conflictos. Aportan al diplomático más y mejores herramientas para predecir, prevenir y gestionar crisis internacionales de muy distinta naturaleza.

Hoy debemos reconocer este conocimiento y especialización que tiene a su alcance el diplomático. Si se utilizan correctamente, los diplomáticos y responsables políticos pueden marcar la diferencia en tiempos de crisis a nivel político en el ámbito local, regional o mundial. La diplomacia de crisis puede beneficiarse de mucho más conocimiento que desconocimiento de los asuntos internacionales contemporáneos.

Uno de los principales asuntos que conciernen a los diplomáticos actuales radica en las crisis de gobernanza global. En otras palabras, los diplomáticos ocupan un lugar central en las estrategias necesarias para repensar las organizaciones de cooperación regionales e internacionales. Es una función imprescindible para gestionar mejor las crisis en las que los individuos, la sociedad civil, los grupos privados y las organizaciones no gubernamentales tienen un impacto indudable. Y no solo en el resultado, sino en la evolución de la propia crisis.

REFERENCIAS SELECCIONADAS

- ¹ ASAL Victor, WILKENFELD Jonathan y YOUNG Kathleen J., *Mediating International Crises*, s.l., Taylor & Francis Group, 2006.
- ² BARSTON R., *Modern Diplomacy*, 3e éd., s.l., Longman, 2006, 408 p.
- ³ BERMAN Maureen, *Unofficial diplomats*, New York, Columbia University Press, 1977.
- ⁴ BERRIDGE Geoff, *Diplomacy: theory and practice*, 3º ed., Houndmills Basingstoke Hampshire; New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- ⁵ BRECHER Michael, MOSER Sheila, WILKENFELD Jonathan, WILKENFELD Jonathan e INTERNATIONAL CRISIS BEHAVIOR PROJECT, *Handbook of foreign policy crises*, Oxford, Reino Unido, Pergamon, 1988.
- ⁶ BRECHER Michael y WILKENFELD Jonathan, *A study of crisis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000.
- ⁷ DUNN David H., *Diplomacy at the highest level: the evolution of international summitry*, New York, St. Martin's Press (col. « Studies in diplomacy »), 1996.
- ⁸ EBAN Mr Abba, *Diplomacy for the Next Century*, s.l., Yale University Press, 1999.
- ⁹ HAMILTON Keith y LANGHORNE Richard, *The Practice of Diplomacy: Its Evolution, Theory, and Administration*, s.l., Taylor & Francis, 2011.
- ¹⁰ HERMANN Charles F. (ed.), *International crises: insights from behavioral research*, New York, EE. UU., Free Press, 1972.
- ¹¹ KLÉ Fred Charles y HARVARD UNIVERSITY. CENTER FOR INTERNATIONAL AFFAIRS., *How nations negotiate*, New York, Praeger, 1967.
- ¹² JERVIS Robert, *Perception and misperception in international politics*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1976.
- ¹³ KENNAN George, «Diplomacy without Diplomats?», *Foreign Affairs*, 1997, vol. 76, no 5, p. 198.
- ¹⁴ KISSINGER Henry, *Crisis: the anatomy of two major foreign policy crises*, New York, Simon & Schuster, 2003.
- ¹⁵ LEBOW Richard Ned, *Between peace and war: the nature of international crisis*, Baltimore (Md.), EE. UU., Reino Unido, 1981.
- ¹⁶ MELISSEN Jan, *Innovation in diplomatic practice*, New York, St. Martin's Press (col. «Studies in diplomacy»), 1999.
- ¹⁷ NICOLSON Harold, *Diplomacy*, Institute for the Study of Diplomacy ed., Washington, D.C., Institute for the Study of Diplomacy, School of Foreign Service, Georgetown University, 1988, 151 p.
- ¹⁸ NICOLSON Harold, *Peacemaking*, 1919, New York, Grosset & Dunlap, 1965.
- ¹⁹ NYE Joseph, «Soft Power», *Foreign Policy*, 1990, no 80, p. 151 171.
- ²⁰ RICHARDSON James L., *Crisis diplomacy: the great powers since the mid-nineteenth century*, Cambridge, EE. UU., 1994.
- ²¹ ROBERTS Jonathan M., *Decision-making during international crises*, New York, St. Martin's Press, 1988.
- ²² SCHELLING Thomas C., *The Strategy of conflict.*, Cambridge (Massachusetts), EE. UU., 1966.
- ²³ SCHELLING Thomas C. et HALPERIN Morton H., *Strategy and arms control*, Washington DC, EE. UU., Pergamon Brassey's, 1985.
- ²⁴ YOUNG Oran R., *Intermediaries: Third Parties in International Crises*, s.l., Princeton University Press, 1967.
- ²⁵ YOUNG Oran y WOODROW WILSON SCHOOL OF PUBLIC AND INTERNATIONAL AFFAIRS., *The politics of force bargaining during international crises*, Princeton N.J., [Published for the Center of International Studies Princeton University by] Princeton University Press, 1968.
- ²⁶ ZARTMAN I., *Peacemaking in international conflict: methods & techniques*, Washington D.C., United States Institute of Peace Press, 2007.
- ²⁷ ZARTMAN I. William, *Cowardly lions: missed opportunities to prevent deadly conflict and state collapse*, Boulder, Colo., Lynne Rienner, 2005.
- ²⁸ ZARTMAN I. William, FAURE Guy e INTERNATIONAL INSTITUTE FOR APPLIED SYSTEMS ANALYSIS., *Escalation and negotiation in international conflicts*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2005.

PLURIVERSO RELIGIOSO, IDENTIDAD Y DIÁLOGO ENTRE LAS RELIGIONES

Autor: Juan José Tamayo

Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones "Ignacio Ellacuría." Universidad Carlos III de Madrid

La correcta articulación entre la identidad y la diversidad, o, mejor, entre valores universales e identidades culturales, entre la unidad y la multiplicidad, entre la igualdad y la diferencia, así como la distribución más equitativa entre ambas constituyen uno de los principales desafíos de la interculturalidad en sus diferentes campos: filosófico y teológico, sociológico y científico, económico y político, religioso y educativo, ético y teológico¹ En una primera aproximación al tema, me ha resultado especialmente sugerente y sumamente clarificadora como punto de partida la tesis de S. Tambiah: "El tiempo de volverse igual es también el tiempo de reclamar ser diferentes"². La unidad no implica uniformidad, afirma certeramente Varese, para quien el requisito civilizatorio por excelencia es "reconocer la multiplicidad como marco de conocimiento y de existencia y la interacción de las diferencias como el único ambiente propicio para la construcción de la civilización"³.

¿Cómo se plantea esta articulación en el mundo de las religiones hoy? ¿Cómo resolver la tensión entre los dos polos aparentemente irreconciliables en el actual pluriverso religioso? A estas preguntas intentan responder las reflexiones que siguen. Analizó, en primer lugar, el fenómeno del retorno de las religiones, sus posibles causas y las diferentes interpretaciones que se ofrecen desde las distintas disciplinas que se ocupan de su estudio. Completo el análisis con una referencia a los nuevos movimientos religiosos y me pregunto si vienen a desmentir la teoría de la secularización o a confirmarla. Establecido así el marco general de la reflexión, me ocuparé de la relación entre diversidad, identidad y transversalidad en el actual pluriverso religioso, relación pensada en el horizonte de la complejidad, la perplejidad y la incertidumbre, y de las diferentes manifestaciones de dicho pluriverso. La segunda parte se centra en la propuesta del diálogo entre religiones, que justifico en razones antropológicas, hermenéuticas, éticas y religiosas y que requiere unas condiciones previas, con las que termino mi reflexión.

¿Retorno de las religiones contra todo pronóstico?

¹ Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común*, Trotta, Madrid, 2009, donde se plantea el problema en todas sus dimensiones y con rigor epistemológico.

² S. Tambiah, "Ethnic Conflict in the World Today": *American Ethnologist* 16, pp. 335-349.

³ S. Varese, "Restoring Multiplicity: Indianities and Civilization Project in Latin America": *Latin American Perspectives* 33, pp. 29-41.

⁴ Cf. Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristiano, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Alianza, Madrid, 2003.

⁵ Cf. Thomas. Luckmann, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca, 1973. La edición original inglés es de 1967.



Durante las últimas décadas estamos asistiendo a un fenómeno en buena medida nuevo en el panorama socio-religioso: el despertar de las religiones, el retorno de las diosas y de los dioses o, en expresión de Gilles Kepel, "la revancha de Dios"⁴. Se trata de un fenómeno contra pronóstico que cuestiona la teoría de la secularización como categoría hermenéutica única de la evolución del fenómeno religioso, construida desde Comte hasta nuestros días. Como afirma Salvador Giner, casi nadie sostiene ya hoy la secularización general y unívoca como un corolario al proceso de modernización. Las sociedades altamente secularizadas lo son sólo de modo relativo.

En poco menos de treinta años se han producido los siguientes cambios:

- de la religión como fenómeno residual, marginal e irrelevante con fecha próxima de caducidad, a la religión como dimensión fundamental que configura la identidad cultural de los pueblos y de las comunidades humanas;
- de la religión como espacio de sosiego anímico, de tranquilidad de conciencia y de remanso de tormentas, a la religión como fuente de conflictos, e incluso de nuevas guerras de religiones por razones doctrinales, que desembocan en fundamentalismos atizados por un terrorismo de motivación religiosa;

- de la "religión invisible", que diagnosticara Thomas Luckmann en la década de los años sesenta del siglo pasado⁵, a la religión política, como aparece en el judaísmo, con el protagonismo de los sectores ultraortodoxos en la política del Estado de Israel; en el islam, con la vinculación intrínseca entre religión y política; en la cúpula romana del catolicismo, con su programa de recristianización de Occidente, su defensa de las "raíces cristianas" de Europa y la petición a los parlamentarios católicos de que defiendan la visión cristiana en el ejercicio de la actividad política y en la elaboración de las leyes, oponiéndose a las

leyes contrarias a la concepción cristiana del ser humano; en el mundo evangélico fundamentalista de U.S.A., que desde hace un cuarto de siglo está jugando un papel decisivo en la política neoconservadora, tanto en la elección de los presidentes Ronald Reagan, George Bush padre y George W. Bush hijo como en su actividad política.

- de la religión recluida en la esfera privada y en la práctica cultural y devocional, a la reconquista de la esfera pública;

- de la religión como fenómeno carente de significación social (ser creyente o no ser creyente resultaba irrelevante) a la afirmación explícita o, mejor, confesión pública de las propias creencias, tanto a nivel personal como colectivo, tanto con palabras como con hechos; por ejemplo, el uso del velo por parte de los musulmanes y la reivindicación de la enseñanza de la religión católica en la escuela por parte de la jerarquía católica;

- de la modernización de las religiones a mediados del siglo XX a la confesionalización de los Estados y de sus instituciones a partir de la década de los setenta;

- de la secularización, desacralización y privatización de la religión en los años 60 del siglo pasado a la resacralización y desprivatización hoy⁶.

La secularización de las opciones morales individuales -que ya no se rigen por criterios religiosos- coexiste con una sacralización o neoconfesionalización de la esfera pública, que se deja sentir de manera especial en las relaciones entre derecho y religión.

Alain Badiou niega el retorno de las religiones y no cree que éstas estén ganando terreno. La muerte de Dios, afirma es irreversible. Dios y la religión se han acabado. ¿Y los integrismos religiosos? Para Badiou no son fenómenos que aboguen a favor de la teoría de sobre el retorno de la religión, sino fenómenos político-estatales de nuestro tiempo, invenciones improductivas desde el punto de vista religioso y virulentas en la conquista del poder⁷.

Similar punto de vista, aunque con matices diferenciales, es el del antropólogo René Girard, quien considera las religiones una de las especies cuya supervivencia se ve amenazada en nuestro mundo y cree que el predominio de lo religioso retrocede de manera inexorable, aunque lentamente, en todo el planeta. La crisis de las religiones es

universal y está más avanzada en los países de vieja cristiandad, donde realmente se inició. Éste es uno de los fenómenos fundamentales de nuestro tiempo, a juicio de Girard, que no da crédito a las predicciones en torno a la “vuelta de religioso” y a quienes agitan, según sus palabras, “el espantajo de los integrismos”, responde que los movimientos integristas “sólo movilizan a ínfimas minorías” y “son reacciones desesperadas ante la indiferencia religiosa que aumenta en todas partes”.⁸

El filósofo Marcel Gauchet, director de Estudios en l' École des Hautes Études en Sciences Sociales, habla de un doble proceso en relación con la religión: a) la salida de la religión, que es debida, en buena parte, al cristianismo, a quien define como “la religión de la salida de la religión”; b) la individuación de la creencia. Más que de retorno habla de “metamorfosis de la religión”⁹. Lo que desaparece de manera definitiva, cree, es una visión del mundo estructurada por la religión, es decir, un mundo con una fundamentación heterónoma, una concepción del mundo en la que la religión impregna todos los ámbitos del ser, del saber y del quehacer humano. Pero permanece la religión como aspiración a lo absoluto, búsqueda de sentido e interrogación sobre la muerte. Esos dos movimientos explican por qué hoy conviven o, mejor, coexisten la secularización y la permanencia de la religión, la pervivencia y la decadencia de lo religioso.

Gauchet no comparte la teoría del “retorno de la religión”. Cree, más bien, que los fenómenos que parecen demostrar dicho retorno, lo que ponen de manifiesto es lo contrario: el eclipse de las religiones como forjadoras de la construcción de una sociedad laica.

La pregunta ahora es doble: cómo pensar lo religioso después de la religión y qué estatuto tiene lo religioso en un universo no mediado por la centralidad de las creencias religiosas. Pregunta que no tiene una respuesta unánime. La respuesta es distinta en Luc Ferry, profesor de filosofía en la Universidad de Caen, y en Gauchet¹⁰. La época moderna, según Ferry, se caracteriza por el cruce de dos procesos: a) la humanización de divino y la consiguiente traducción de los contenidos religiosos al lenguaje del humanismo y b) la divinización de la humano, es decir la emergencia de la trascendencia en el corazón del ser humano moderno, si bien se trata de una trascendencia horizontal. El resultado es un humanismo del hombre-Dios. Ferry se refiere a la “figura metafísica de lo religioso” en sus tres dimensiones: teórica, práctica y

⁶Cf. Salvador Giner, *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Alianza Ensayo, Madrid, 2003; José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000.

⁷Cf. Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 13.

⁸René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 9-10.

⁹Cf. Marcel Gauchet, *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, El Cobre, Barcelona, 2003; *id.*, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid, 2005.

¹⁰Cf. Luc Ferry, *¿Qué es una vida realizada?*, Paidós, Barcelona, 2003; Marcel Gauchet, *La condition historique*, París, Stock, 2003; Luc Ferry y Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2007.

soteriológica. Gauchet, por el contrario, niega dicho análisis y se reafirma en la idea de que vivimos la época de un imparable y creciente alejamiento de Dios que ha logrado su máxima amplitud. Según esto, el humanismo contemporáneo es el del hombre definitiva e irrevocablemente sin Dios. Dios y el ser humano, cree, están separados del todo como no lo estuvieron nunca en la historia de Europa y, probablemente, también en la historia mundial. Una dinámica separadora que “desantropomorfa” lo divino y borra de lo humano todo lo que podría aún subsistir en él de una participación incluso lejana en lo divino”. Lo sagrado perece y es sustituido por el “absoluto terrenal”, que reviste diversas formas en un mundo desencantado.

Rorthy comparte la opinión de Weber de que la sociedad actual no tiene oído para lo religioso (desarrollar siguiendo “El futuro de la religión”).

Causas del retorno de la religión

El posible retorno de las religiones revista especial complejidad y no admite una explicación monocausal. En él han podido confluír varios factores. He aquí algunos:

- La aceleración ilimitada de los avances científicos en todos los campos, y muy especialmente en el de la biogénica plantea dudas éticas. En esos casos se tiende a recurrir a la religión para encontrar criterios éticos que permitan discernir dichos avances. Hay, por ejemplo, una fuerte e intensa presencia confesional de carácter cristiana en el nacimiento, desarrollo y control de la bioética.

- Se aprecia una sensación de vacío ante la crisis de las ideologías y el fracaso, al menos parcial, de las grandes utopías forjadas por la modernidad.

- El paso tan rápido de sociedades monoculturales y monorreligiosas a sociedades cultural y religiosamente plurales genera inseguridad y plantea todo tipo de problemas.

- Los colectivos inmigrantes que se sienten discriminados y desprotegidos en sus derechos básicos tienden a apelar a la religión como instancia que ayuda a sobrellevar las frustraciones e incomprensiones provocadas por una acogida poco solidaria y a fortalecer las bases de cohesión social. Ambas funciones pueden jugar un papel importante en el proceso de reconstrucción de la identidad y de la integración¹¹.

- Lo que explica la repolitización de la religión hoy es, a juicio de Ander Gurrutxaga, es la “metamorfosis de Dios”: en unos casos, como en el islam, por la multiseccular unión entre religión y política; en otros, como en la iglesia evangélica renacida, por la defensa de la tradición; en el caso de España, por la reorganización y repolitización de la jerarquía eclesiástica y los movimientos neoconservadores frente al avance de la secularización¹².

Todos estos fenómenos, observa certeramente Salvador Giner, demuestran empíricamente que la modernización puede sufrir, y de hecho está sufriendo, regresiones y que, como condición necesaria para su sobrevivencia, es necesario incorporar a la teoría de la modernización y a su dimensión secularizadora elementos no previstos, como el de la posibilidad de fanatización de algunos sectores de la sociedad y la reconversión de algunas tendencias religiosas por el camino de “una relativa resacralización del universo hipermoderno”¹³.

El propio Giner cree que debe ser matizada la tesis de Max Weber de la progresiva secularización del mundo y de la consiguiente pérdida del misterio que ella implica, sobre todo a tenor de lo sucedido tras el análisis del sociólogo alemán. El socavamiento parcial de las grandes religiones no ha traído consigo la llegada de una sociedad completamente agnóstica. Lo ha advenido es el surgimiento de nuevas religiones y el recrudescimiento de los fundamentalismos. Se mantienen con vigor la superstición, la astrología y la magia.

¿Es verdad que la modernidad nos exonera de ídolos y dioses? Giner responde afirmativamente, pero con no pocos matices (pp. 140 ss). “Continúan en gran medida visiones encarnadas en ídolos que impriman orden y den dirección trascendente a lo comunitario e identificaciones que estructuren emocional y simbólicamente nuestras vidas y exorcicen nuestros anhelos, congojas y perplejidades. Todo ayudado por la liturgia, el rito y el ceremonial” (p. 140).

Jürgen Habermas cree, a su vez, que la comprensión de la tolerancia de las sociedades pluralistas implica dos exigencias: por parte de los creyentes, que en su relación con quienes tienen otro credo religioso y con las personas no creyentes, tienen que hacerse a la evidencia de contar con la persistencia indefinida del disenso; por parte de los no creyentes, han de hacerse a la misma evidencia en la relación con las personas creyentes. A Habermas le parece que la neutralidad del poder del Estado en materia de cosmovisiones, que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano y ciudadana, resulta incompatible

¹¹ Cf. Varios, “Emigrantes y refugiados: un desafío ético”: *Concilium* 248 (agosto 1992); Varios, “Transgresión de fronteras: ¿surgimiento de nuevas identidades?”: *Concilium* 280 (abril 1999); Rosa Aparicio, Andrés Tornos y Jesús Labrador, *Inmigrantes, integración, religiones*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999; Juan Goytisolo y Sami Nair, *El peaje de la vida*, Aguilar, Madrid, 2000; Varios, “Los retos de las migraciones”: *Iglesia Viva* 2005 (2001).

¹² Cf. Ander Gurrutxaga, “La institución lobby: la religión en la política. El reencuentro de la religión con la política en contextos múltiples”, en Alfonso Pérez-Agote y José Antonio Santiago (eds.), *Iglesia y política en la sociedad española*, UCM-Editorial Complutense y CIS, Madrid, 2008, pp 67.

¹³ C. Giner, *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Alianza Ensayo, Madrid, 2003.

con el intento de generalizar políticamente una visión secularizada del mundo¹⁴. En su actuación como ciudadanos, las personas secularizadas no pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, como tampoco discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a contribuir en las discusiones públicas con su lenguaje religioso. Defiende la persistencia de la religión: "Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión de del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en la forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión".

El renacimiento de la religión en la época postmetafísica, para Vattimo, puede resultar teóricamente legítimo si se reconoce el profundo parentesco entre la tradición religiosa de Occidente y el pensamiento del ser como acontecimiento y como destino del debilitamiento. El reconocimiento de ese parentesco lleva a la filosofía a pensar críticamente aquellas formas de renacimiento que traicionan su inspiración antimetafísica constitutiva. El filósofo italiano entiende la secularización como el modo en que se actualiza el debilitamiento del ser, es decir, la kénosis de Dios. En ese sentido más que de abandono de la religión, de lo que se trata de la actualización, aunque paradójica, de su íntima vocación¹⁵.

Los nuevos movimientos religiosos, ¿contraprueba de la secularización?

El universo religioso tradicional ha venido a complejizarse con la proliferación en nuestras sociedades secularizadas de los nuevos movimientos religiosos, cuyas principales características son: prioridad de la experiencia directa -en los de tendencia oriental, a través de ciertas técnicas de meditación- sobre el razonamiento abstracto; fervor emocional sobre el pensamiento racional; concepción holística de la realidad y del ser humano; apoyo en certezas intuitivas; búsqueda de la armonía con el cosmos; aceptación acrítica de la realidad y tendencia a adaptarse al statu quo e incluso a legitimarlo, aunque algunos movimientos muestran actitudes contraculturales; búsqueda de una comunidad de apoyo para la reafirmación de su yo.

¿Constituye dicha proliferación una contraprueba de la teoría de la secularización, que quedaría invalidada

¿Constituye dicha proliferación una contraprueba de la teoría de la secularización, que quedaría invalidada sociológicamente? ¿En qué situación queda el proceso de secularización y los defensores del mismo? ¿Es tan lineal como creía buena parte de los sociólogos de la religión del siglo pasado? ¿Habrá que renunciar a ella tras los fenómenos expuestos? La controversia sobre el tema está abierta y no parece que vaya a detenerse. Hay quienes, como R. Stark, rechazan abiertamente la teoría de la secularización, entonan el R.I.P. por su muerte y creen que su lugar de destino es "el cementerio de las teorías fallidas"¹⁶. Los sociólogos de la religión que se mueven dentro de dicha teoría no lo creen así¹⁷.

Otros autores, como R. Wallis, S. Bruce y B. Wilson¹⁸ siguen defendiéndola y consideran que el despertar de los nuevos movimientos religiosos, por ejemplo, constituye una confirmación del imparable proceso de secularización en que está inmersa la sociedad occidental. Para ellos, el actual revival religioso es un fenómeno patológico en toda regla, resulta trivial e irrelevante y no tiene consecuencias reales de importancia ni para el desarrollo económico, ni para las instituciones sociales y las estructuras políticas de las sociedades democráticas, ni para los avances científico-técnicos. Carece de capacidad para mutar el orden sociocultural de la modernidad. Si éste cambiara, bien seguro que no se debería a su influencia, sino a otros factores. En definitiva, se trata de movimientos marginales, a pesar de la imagen de vitalidad que dan. Para estos sociólogos, los cultos de los nuevos movimientos religiosos no son expresiones profundas de fe, sino artículos exóticos de consumo que entran en el lote de las nuevas ofertas de los "grandes supermercados espirituales".

Esta valoración tiene, sin duda, elementos positivos que deben tenerse muy en cuenta, pero corre el peligro de eliminar aquellos aspectos que no casan con la teoría de la secularización. Es una interpretación que admite importantes matices. Por ejemplo, no puede negarse que en los nuevos movimientos hay determinadas manifestaciones religiosas que poseen más relevancia social y política de lo que los defensores de la religión dicen, y no sólo en el mundo islámico, sino en las sociedades secularizadas. Una buena muestra son los movimientos fundamentalistas en los Estados Unidos.

Otros sociólogos como D. Anthony, Th. Robbins y P. Schwartz se muestran críticos con la interpretación de los sociólogos de la religión que siguen la línea de la teoría de

¹⁴ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 62-63.p. 133.

¹⁵ Cf. Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona, 2003.

¹⁶ Cf. R. Stark, "Secularization, R. I.P.": *Sociology of Religion* (60) 3 (1999), pp. 249-273.

¹⁷ Cf. B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, 1976.

¹⁸ Cf. R. Wallis y S. Bruce, "Secularization: the orthodox model", en S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press, Oxford, 1992; B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1976; id., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982; id., "Secularization: The Inherited Model", en Ph. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, Berkeley, 1985; Isidoro Moreno, "Religión, sacralidades laicas y globalización. El papel de las religiones en tiempos de sacralización del Mercado", en Juan José Tamayo (dir.), *Religión, género y violencia*, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla, 2009.

la secularización. Creen que el presupuesto del que parten éstos, es decir, el carácter necesario e inevitable del dominio exclusivo del racionalismo científico para la cultura moderna, es discutible. Para ellos, "la aparición de nuevas religiones es fruto de la convicción, difundida en algunas sociedades occidentales, de que el racionalismo científico por sí solo es incapaz de orientar la vida social contemporánea"¹⁹. Se trata de poner límites al despersonalizado racionalismo moderno, de limitar sus dominios en los que no parece ponerse el sol, de rebatir, en fin, principios hoy muy consolidados como "fuera de la razón científico-técnica no hay razón", "fuera del racionalismo científico no hay conocimiento", "fuera de la secularización no hay salvación para el mundo". Contra estos axiomas se rebelan, y con razón, no pocos movimientos religiosos actuales, quienes pretenden incorporar en la civilización moderna el mundo de los valores y de los símbolos.

Lo que parece claro es que la categoría de secularización, con ser importante, no agota el análisis sociológico de los climas culturales de la modernidad y del fenómeno religioso, ni constituye su categoría hermenéutica explicativa única, sino que es necesario recurrir a otras categorías como retorno de la religión, desacralización, nuevos movimientos religiosos, diálogo interreligioso, fundamentalismos, interespiritualidad, etc.

La diversidad como constitutivo de la naturaleza de las cosas y de las culturas



Tomás de Aquino

El nuevo despertar religioso no se manifiesta de manera unánime, ni siquiera uniforme, sino por vía plural. Lo que no debe extrañar, ya que la diversidad está en la naturaleza de las cosas y constituye la perfección del universo, al decir de Tomás de Aquino en la Summa Theologica: "La perfección del universo consiste en la diversidad de las cosas. Así como la Sabiduría divina es



causa de la distinción de las cosas, así lo es de la diferencia de las cosas"²⁰. Diversidad que reflejan las distintas tradiciones religiosas. Veamos dos ejemplos. El libro neotestamentario de Hechos de los Apóstoles describe con todo lujo de detalles la experiencia de Pentecostés en Jerusalén, donde residían personas de todas las naciones de la tierra con sus peculiaridades culturales, religiosas y lingüísticas. Cita hasta diecisiete naciones: Mesopotamia, Judea, Capadocia, Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, Libia, Roma, Creta, y Arabia. El relato ordena los pueblos conforme a una línea imaginaria que, partiendo de Oriente, une los cuatro puntos cardinales, pasando por el centro, que es Judea, y acabando en Occidente. Pentecostés es la efemérides de la interculturalidad, que compagina la pluralidad de pueblos con la diversidad de lenguas y el entendimiento mutuo.

El Corán sitúa la diversidad nacional y tribal en el momento mismo de la creación y la defiende como cauce de conocimiento entre los pueblos: "Os hemos creado a todos de varón y hembra, y os hemos hecho naciones y tribus, para que os reconozcáis unos a otros" (49.13). No hay, por tanto, razones que justifique la superioridad de unos sobre otros, ni argumentos que legitimen los prejuicios racionales, nacionales o tribales. Lo confirma un hadiz citado por Tirmidi y Abu Da'ud y transmitido por Abu Huraita: "Ciertamente Dios ha apartado de vosotros la arrogancia del paganismo ignorante y su jactancia de glorias pasadas. El ser humano es o bien un creyente consciente de Dios o un desdichado pecador. La gente son todos hijos de Dios, y Adán fue creado de la tierra". La diversidad ofrece una riqueza de posibilidades y posee un gran potencial creativo del que carecen el pensamiento único y la uniformidad, notas características de la globalización realmente existente.

¹⁹ D. Anthony, Th. Robbins y P. Schwartz, "Movimientos religiosos contemporáneos y secularización": *Concilium* 181 (1981), p. 26.

²⁰ *Summa Theologica* I, q. 47, a. 1-2.

La diversidad es una dimensión de lo humano, está inscrita en nuestra condición de personas y constituye su verdadera riqueza. Se trata de un hecho y de un derecho. Todos nacemos en el seno de una tradición cultural, que se ha configurado no en solitario y aisladamente, sino en relación con otras tradiciones, unas veces en diálogo, otras en conflicto. Asimismo, a lo largo de nuestra vida recibimos influencias múltiples de nuestro entorno. No existen, por tanto, identidades puras, incontaminadas. La identidad se construye en apertura a otras identidades. Nuestra identidad es más bien inter-identidad.

La identidad, afirmaba Zygmunt Bauman, es como un mosaico al que le falta una tesela. Tesis compartida por Charles Taylor, para quien el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.

Por una parte, cabe decir con Mahatma Gandhi, que “ninguna cultura puede vivir si intenta ser exclusiva”. La razón parece obvia: ninguna cultura tiene el monopolio de la explicación de la realidad. Cada cultura representa sólo su particular interpretación de la realidad, que está condicionada por el contexto social e histórico en que se ubica. Por otra, es necesario reconocer que las culturas no han sido nunca estructuras estáticas, rígidas y monolíticas, sino que se han construido en relación multidireccional con otras culturas, unas veces en diálogo, otras en conflicto, y siempre en tensión dinámica.

La humanidad no puede sacrificar la diversidad en aras de la globalización neoliberal, que pretende imponer su hegemonía a través del pensamiento único. Como observa Ramin Jahanbegloo, la alternativa no puede ser otra que el diálogo intercultural que permita incrementar la auto-comprensión colectiva contemporánea y conseguir la solidaridad interhumana.

Pluriverso religioso: identidad, diversidad y transversalidad

En el terreno religioso van eliminándose poco a poco las fronteras que a lo largo de milenios y milenios de prehistoria y de historia de la humanidad han separado a las religiones y van superándose los antagonismos que las

han enemistado, si bien lentamente y con no pocos retrocesos. Con frecuencia se transgreden las propias fronteras espirituales y se crean nuevas identidades interreligiosas, se cruzan las fronteras de la propia fe y se entra en territorio ajeno, que termina por convertirse en territorio común de las distintas espiritualidades. Es el fenómeno de la interespiritualidad, que se caracteriza por el cruce, el encuentro y la participación de las ricas experiencias espirituales, rituales, ascéticas y éticas presentes en los textos y las vivencias de las diferentes tradiciones religiosas²¹. Uno de los lugares privilegiados donde tiene lugar este cruce de espiritualidades es la mística o, para ser más precisos, las sabidurías místicas, sean laicas o religiosas, ya que es espontáneamente interespiritual por el grado de libertad y de liberación interior que comporta el viaje místico²². La vida mística “nos libera de los obstáculos internos que refrenan nuestra generosidad y disposición para participar de las fuentes místicas de otras tradiciones. Beber ese precioso néctar requiere apertura y capacidad para asimilar la experiencia profunda de esas tradiciones venerables”²³.



En este encuentro de espiritualidades se va forjando la amistad entre los miembros de las diferentes religiones, que al decir del actual Dalai Lama está en la base del encuentro entre culturas, el diálogo entre religiones y la construcción de proyectos alternativos de nueva humanidad. El resultado no puede ser la conversión de los interlocutores a otro sistema de creencias o a una espiritualidad distintos de la suya, como tampoco el triunfo de una religión y la destrucción de las otras. Lo expresaba con total nitidez y convicción Swmi Vivekananda en el I Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Chicago en 1893: “A quien espera que la unidad (de las religiones y

²¹ Cf. Wayne Teasdale, *Toward a Christian Vedanta, Asian Trading, Bangalore, 1987*; id., “The Interespiritual Age: Practical Mysticism for Third Millennium”: *Journal of Ecumenical Studies* 34/1 (1997); id., “El misticismo como cruce de fronteras últimas: reflexión teológica”: *Concilium* 280 (1999), pp. 121-126; editor con George Cairns, *The Community of Religions: Voices and mages of the Parliament of the World's Religions*, Continuum, Nueva York, 1996.

²² Desarrollo más ampliamente esta idea en Juan José Tamayo, “La mística como superación de los fundamentalismos”, en *Mística y sociedad en diálogo*, edición de Francisco Javier Sánchez Rodríguez, Trotta, Madrid, 2006, pp. 155-180.

²³ Cf. Wayne Teasdale, “El misticismo como cure de fronteras últimas: reflexión teológica”, a. c., p. 124.

²⁴ Tomo la cita de Ramin Jahanbegloo, *Elogio de la diversidad*, Arcadia, Barcelona, 2007, pp. 10-108

²⁵ Cf. Juan Masía y Kotaró Suzuki, *El Dharma y el Espíritu. Conversaciones entre un cristiano y un budista*, PPC, Madrid, 2007.



de las culturas) se produzca mediante el triunfo de una religión y la destrucción de las otras le digo. 'la tuya es una esperanza imposible'. Deseo que un cristiano se convierta en hindú? ¿Deseo que un budista o un hindú se convierta en cristiano? Dios no lo quiera. El cristiano no tiene que convertirse en budista o hindú, ni el budista o hindú en cristiano. Todos deben asimilar el espíritu de los demás y, al mismo tiempo, conservar su individualidad y crecer de acuerdo con su propia ley de crecimiento”²⁴.

Tal actitud no desemboca, como pudiera parecer a simple vista y como algunos sectores religiosos conservadores creen, el relativismo de valores, sino a una nueva visión de la vida, que lleva a vivir “en los *puentes* que nos unen, y ya no aislados” (Teasdale), sin construir una casa sobre ellos.

Un ejemplo paradigmático de esta nueva visión de la vida es el diálogo que mantienen desde hace diez años el teólogo católico Juan Masiá, que vive y enseña en Japón desde hace casi cuarenta años, y Kotaró Suzuki, teólogo japonés que preside la Asociación budista laica Risso Kose-kai, de Japón, comprometida en el trabajo por la paz y el diálogo interreligioso. El diálogo no se ha quedado en una conversación sin consecuencias, ni ha sido un hablar por hablar, sino que, en palabras de Masiá, compartidas por Suzuki, “los dos nos convertimos a X, al Misterio que nos desborda, al Misterio del origen amoroso de la Vida”²⁵.

Vivimos en un pluriverso religioso, no en un universo religioso. La historia de las religiones es un largo viaje por la geografía y por el tiempo en busca de las huellas religiosas dejadas por el ser humano en las diferentes culturas. Esta disciplina muestra la gran creatividad mítica, sapiencial, ritual, ética y simbólica de la humanidad. Da cuenta de la desbordante imaginación de los seres humanos en la búsqueda de caminos, tanto immanentes como trascendentes, de salvación y de liberación de las opresiones a las que vivimos sometidos. Muestra, a su vez, con todo lujo de detalles, la pluralidad de manifestaciones de lo divino, de lo trascendente, de lo sagrado, del misterio, en la historia: politeísmo, henoteísmo, monoteísmo, animismo, panteísmo, etc.; la diversidad de religiones y de movimientos espirituales radicados en distintos contextos culturales y sociales; la pluralidad de mensajeros, profetas y reformadores religiosos; los numerosos y plurales interrogantes en torno al sentido de la vida y al sin-sentido de la muerte; las más variadas respuestas a dichas preguntas sobre el origen y el destino del mundo, el sentido de la historia y el lugar del ser humano en el universo y en la historia; las múltiples mediaciones históricas a través de las cuales se transmitido las religiones. Muestra, en definitiva, que existen múltiples y muy variados universos religiosos, cada uno con su especificidad cultural, pero no cerrados e incommunicados entre sí, sino en constante intercambio y reformulación de sus respectivos patrimonios culturales.

²⁴Tomo la cita de Ramin Jahanbegloo, *Elogio de la diversidad*, Arcadia, Barcelona, 2007, pp. 10-108

²⁵Cf. Juan Masiá y Kotaró Suzuki, *El Dharma y el Espíritu. Conversaciones entre un cristiano y un budista*, PPC, Madrid, 2007.

La novedad del pluriverso religioso hoy es que se da, y de manera muy acusada, en un mismo territorio. No es necesario viajar a la India para conocer el hinduismo y convivir con creyentes hindúes, ni visitar Sri Lanka para saber del buddhismo, ni ir al Estado de Israel para conocer el judaísmo, ni peregrinar a Meca para encontrarnos con musulmanes, ni llegar hasta Utha para relacionarnos con los mormones, ni hacer un viaje a Rumania para conocer la Iglesia Ortodoxa, o ir a Londres para saber cómo funciona la Iglesia anglicana, o a los países escandinavos para conocer el luteranismo. En el mismo país, en la misma ciudad, en el mismo barrio conviven, o al menos coexisten, creyentes de distintas tradiciones religiosas y espirituales.

Sirvan dos ejemplos: uno más lejano y otro más cercano. En la ciudad de Nairobi, de Kenya, que visité en enero de 2007 para participar en el VII Foro Social Mundial y en el II Foro Mundial de Teología y Liberación, existe el suburbio quizás más poblado del África subsahariana llamado Kibera. En él hay más de 300 denominaciones religiosas y 50 etnias. España, país de religión y cultura únicas durante siglos, la católica –por la expulsión de los judíos y de los musulmanes y por la persecución del protestantismo–, es hoy un cruce fecundo de culturas, religiones y movimientos espirituales en diálogo.

Tanto los textos sagrados del cristianismo como del islam reconocen el pluralismo religioso, la pluralidad de manifestaciones y revelaciones de Dios y valoran todas ellas positivamente. La carta a los Hebreos, de la Biblia cristiana, afirma que en otras épocas Dios habló de distintas maneras a través de los profetas y que entonces lo hacía por medio de Jesucristo. El Corán se refiere de manera insistente a las distintas revelaciones de Dios: a Abraham, Isaac, Ismael, Jacob, a las 12 tribus de Israel, a los profetas y a Jesús de Nazaret, así como a las diferentes libros sagrados: La Torá, La Sabiduría, el Evangelio, el propio Corán (3,3; 3,48). Para el Corán, la diversidad religiosa no es, por tanto, una desviación del camino de Dios, sino algo querido por Él. Pero el libro sagrado de los musulmanes no se queda en el reconocimiento y en la valoración positiva del pluralismo religioso, sino que invita al debate, a la discusión, entre judíos, musulmanes y cristianos. Una discusión que debe caracterizarse por el respeto y los buenos modales.

En todas las religiones existen tendencias reformistas que valoran positivamente el actual pluriverso religioso como expresión de la riqueza presente en el mundo de las religiones. Sirva un ejemplo entre muchos que podría aportar. En el encuentro del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa celebrado en Roma en 1996 el cardenal alemán Lehmann, entonces vicepresidente de dicho Consejo, defendía el pluralismo como condición de la

existencia y de la supervivencia de las sociedades modernas para evitar el avance de la violencia totalitaria, como estructura fundamental y patrimonio irrenunciable de la sociedad democrática. Eso es precisamente lo que niega el integrismo. “No se puede retroceder a un concepto unitario espiritual y religioso”, dijo.

Hay que evitar ofrecer una imagen uniforme de las religiones, como si se trataran de bloques monolíticos inalterables. El pluralismo religioso se da también, y de manera cada vez más generalizada en el seno de cada una de ellas, donde pueden distinguirse diferentes tendencias, unas veces en conflicto y otras en actitud de diálogo creativo. Veamos ejemplo de las tres religiones monoteístas. En el judaísmo cabe distinguir las siguientes tendencias: ortodoxa, conservadora, reformista, humanista, feminista y laica. El cristianismo está recorrido por varias tendencias, entre las cuales cabe citar: la integrista, la reformista, la feminista y la liberadora. En el islam: sunníes, chiíes, sufíes, reformistas, feministas.

¿Constituye la diversidad religiosa una amenaza para la vivencia y el desarrollo de la propia religión. Atendiendo a la experiencia, creo que la respuesta a esta pregunta no puede ser otra que negativa: la diversidad constituye, más bien, un valor añadido porque contribuye a enriquecer cada religión. “¿Podemos aprender de otras religiones sin sacrificar la fidelidad a nuestra propia tradición o se trata, más bien, del sincretismo doctrinal de la Nueva Era contra el que el Papa nos ha advertido recientemente?”, se pregunta Gwen Griffith-Dickson²⁶. La respuesta no puede ser más que afirmativa. En la cosmovisión cristiana occidental dominante, por ejemplo, existen elementos espurios, que no pertenecen están muy alejados del mensaje originario del cristianismo y de los primeros seguidores de Jesús de Nazaret y de los que puede prescindirse, sin que ello suponga traicionar el mensaje y la praxis liberadores del Evangelio. Todo lo contrario, la renuncia a dichos elementos es condición necesaria para la recuperación del núcleo auténtico de la fe cristiana.

Un ejemplo de dicho pluriverso religioso es la Comunidad de Madrid, que constituye un buen observatorio del pluriverso religioso en España. En ella cabe destacar la presencia e implantación de cinco grupos religiosos de especial significación. El primero es la Iglesia católica, que cuenta con un reconocimiento expreso en la Constitución Española, ha firmado Acuerdos con la Santa sede de rango internacional y recibe del Estado un trato de favor en los diferentes campos de su actividad: educativo, cultural, artístico-cultural, económico, simbólico, etc. El segundo está formado por las comunidades evangélicas, musulmanes y judías, religiones que cuentan con el carácter de notorio arraigo y tienen acuerdos con el Estado español. El tercer grupo lo constituyen las filosofías y creencias

²⁶ Gwen Griffith-Dickson, “¿Es la religión una invención occidental?": *Concilium* 302 (septiembre 2003), p. 24.

religiosas orientales como el buddhismo y las diferentes religiones de origen védico: hinduismo, sikhismo, etc. Aquí suele situarse también a la Fe Baha'i, cuya presencia es creciente en España y cuya influencia es muy importante en el tejido interreligioso. El cuarto grupo está formado por los ortodoxos griegos, rumanos y rusos, Testigos de Jehová y mormones. Los ortodoxos griegos están agrupados en la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE). Quedan todavía dos grupos de difícil clasificación: la Iglesia de la Unificación y la de la Cienciología, que han tenido problemas con el Estado por las dificultades para su reconocimiento como entidades religiosas²⁷.

Pensar el pluriverso religioso en el horizonte de la complejidad

Las reflexiones precedentes nos llevan derechamente a pensar el pluriverso religioso en el marco de la teoría de la complejidad y no en el horizonte de lo uniforme y repetitivo. A las religiones pueden y deben aplicárseles las grandes líneas de la teoría de la complejidad de Edgard Morin²⁸.

Lo simple no existe, decía Gaston Bachelard (1884-1962); sólo existe lo simplificado²⁹. Planteamiento compartido por el filósofo marxista húngaro György Lukács (1885-1971), quien, ya anciano, criticaba su propia concepción dogmática del marxismo y afirmaba que lo complejo es el elemento primario existente y debe ser examinado de entrada como complejo para luego pasar a sus procesos elementales. En la misma línea lo mismo cabe decir de las religiones, que no son planas, sino que tiene muchos pliegues, unos perceptibles a simple vista y otros imperceptibles. Los catecismos de las religiones constituyen el mejor ejemplo de simplificación de las complicadas doctrinas teológicas, al tiempo que del doctrinarismo en que desembocan. Un doctrinarismo que comienza en la más tierna infancia a través de las "catequesis" escolares o/y parroquiales y termina en la ancianidad con los ritos de consuelo para el bien morir.

El conocimiento de la realidad no es una operación simple (hay una tendencia generalizada ante cualquier fenómeno a decir *déjà vu*) y la mente sufre a veces cegueras bien por error, bien por ilusión; pensar con lucidez requiere reconocer la complejidad del pensamiento. Al tiempo que progresan nuestros conocimientos, crecen también el error, la ignorancia y la ceguera. El error se debe al modo de

organizar nuestro saber en sistemas e ideas. Existe una nueva ignorancia que está ligada al desarrollo mismo de la ciencia, como existe también una nueva ceguera unida al uso degradado de la razón. La humanidad vive sometida a graves amenazas ligadas al progreso ciego e incontrolado del conocimiento.

Esto puede apreciarse de manera más acusada en los mundos y sub-mundos de las religiones donde todo parece ser luz, revelación, cuando hay muchas sombras, y en las ortodoxias religiosas, que creen reflejar la verdad cuando lo que hacen es imponer los dogmas con el apoyo del poder tanto religioso como político.

Decía Adorno que "la totalidad es la no-verdad". Lo que implica aceptar un principio de incompletud y de incertidumbre. El pensamiento complejo está "animado por una tensión entre la aspiración permanente a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento"³⁰.

El ser humano es complejo y la condición humana es una unidad compleja donde se entremezclan lo físico, lo biológico, lo psíquico, lo cultural, lo social, lo histórico; es necesario organizar los distintos saberes dispersos en las distintas ciencias.

Edgard Morin llama la atención sobre las patologías contemporáneas del conocimiento. Si la antigua patología del pensamiento reconocía vida independiente a los mitos y dioses que creaba, lo que hace la patología moderna del espíritu es hiper-simplificar hasta cegar la complejidad de lo real. Si la patología de la idea está en el idealismo, hasta ocultar la idea a la realidad y tornarse ella misma realidad, la patología de la teoría consiste en caer en el dogmatismo y el doctrinarismo, hasta petrificar la idea y cerrarla sobre sí misma. Si la patología de la razón es la racionalización, hasta encerrar lo real en un sistema coherente, pero parcial y unilateral, de ideas³¹. Pues bien, el conocimiento teológico de las distintas religiones sufre estas mismas patologías de manera más acusada todavía y en grado sumo: dar vida independiente a los mitos y deidades, la idealización, la hiper-simplificación, el dogmatismo, el doctrinarismo, la creación de sistemas coherentes y al mismo tiempo parciales, etc.

La complejidad nace de la perplejidad y de la incertidumbre. La perplejidad no es un sinsentido, ni puede eliminar-

²⁷ La fundación Pluralismo y Convivencia, dependiente del Ministerio de Justicia viene realizando estudios sobre las minorías religiosas en las diferentes zonas del Estado Español. Hasta el presente ha publicado los relativos a las Comunidades de Madrid, Canarias, Cataluña y Castilla-La Mancha

²⁸ Cf. Edgard Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2005; id., *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Paidós, Barcelona, 2001; id., *Ciencia con conciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984.

²⁹ Su teoría de la "ruptura epistemológica", es decir, del conocimiento científico como proceso discontinuo, ha influido decisivamente en la cultura contemporánea y de manera especial en la filosofía y en las ciencias.

³⁰ Edgard Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, o. c., 23.

³¹ *Ibid.*, 34.

³² *Boaventura de Sousa Santos*, o. c., p. 15.

se a través de respuestas simples. La perplejidad, afirma Boaventura de Sousa Santos, “se convierte en la experiencia social de un nuevo campo abierto de contradicciones en el cual existe la competencia inacabada y regulada entre diferentes posibilidades. Al ser los resultados de esa competencia tan inciertos, existe mucho espacio para la innovación política y social una vez que la perplejidad se transforma en capacidad para viajar sin contar con mapas fiables”. La complejidad de la realidad y la actitud perpleja ante ella constituyen el mejor antídoto contra los fundamentalismos de toda laya, sean religiosos, políticos, económicos, étnicos, culturales, de género, etc., ya que nos transportan “de un mundo cerrado de certidumbre a un universo infinito de incertidumbres”.³³

Manifestaciones actuales del pluriverso religioso

Numerosas son las manifestaciones del actual pluralismo religioso, atendiendo a las prioridades a las que cada una de ellas quiere responder: unas veces será la experiencia religiosa personal, otras, la dimensión pública de la fe; en unos casos, el lado crédulo de las creencias religiosas, en otros, su sentido crítico; unas veces, el carácter gratuito, otras, su lado comercial y mercantil; en algunas manifestaciones, la doctrina, en otras, la praxis; en unos casos, la sintonía con la modernidad, en otros, la fidelidad a la tradición; en algunas ocasiones, la dimensión ética, en otras, la estética; en algunas ocasiones, la reclusión en el propio universo religioso, en otras, la comunicación con otros universos religiosos; unas veces, la especificidad del propio sistema de creencias, otras, los elementos en común; en unos casos, el anatema, en otras, el diálogo; algunos movimientos religiosos acentúan el carisma, otros, la institución; unas veces, las son las certezas doctrinales las que predominan, otras, la incertidumbre como principio epistemológico; en unos casos, es lo ritual, en otros, lo vital; la experiencia individual o la dimensión comunitaria; la racionalidad o la intuición; el poder o el servicio; la autoridad o la gestión compartida; el silencio o la oralidad.

Resumo las distintas manifestaciones en cinco movimientos³⁴. El primero pone el acento en la vivencia religiosa desde la subjetividad, alejada de las instituciones y en diálogo con la modernidad. El segundo consiste en el refugio en una espiritualidad intimista y aislada del mundo con ciertas connotaciones esotéricas; se vuelve a la idea del mundo como espacio de pecado y lugar de condenación y no como escenario de salvación. En consecuencia, se impone la *fuga mundi*. En el fondo de este movimiento

de repliegue intimista y espiritualista se esconde una concepción dualista del ser humano, de tendencia platónica, que niega el cuerpo y mitifica el alma, y una concepción pesimista del mundo, de tendencia agustiniana, que considera a la humanidad como *massa damnata* bajo el pecado original.

El tercero se caracteriza por la confesionalización de los diferentes campos del quehacer humano como la ética, para la que se reclama una fundamentación heterónoma como condición necesaria para su legitimación tanto en la esfera pública como en la privada y las instituciones públicas (escuela, universidad, medios de comunicación, cultura nacional, etc) para protegerlas de los peligros de la modernidad, la sociedad compleja, la secularización y el laicismo, considerados enemigos de la religión.

El cuarto movimiento es la consideración de la religión como ortodoxia apelación al dogma para blindar las creencias religiosas frente a toda crítica de la religión, especialmente la moderna de la religión en sus distintas versiones: “maestros de la sospecha”, filosofía analítica, ciencia, ateísmo moral, etc. En ese contexto hay que situar las permanentes acusaciones de heterodoxia e incluso de herejía contra teólogos y teólogas que recurren a la investigación histórica en el estudio de la figura de Jesús de Nazaret y de los orígenes del cristianismo, y a la hermenéutica a la hora de interpretar las declaraciones doctrinales del magisterio eclesiástico. Este fenómeno no es exclusivo el catolicismo. Se da también en otras iglesias cristianas y en el islam y el judaísmo, sobre todo en los sectores integristas.

El quinto se caracteriza por la recuperación de la dimensión crítico-pública y ético-emancipatoria de las religiones, que se expresa a través de diferentes movimientos sociales y teologías de la liberación en el horizonte de la interculturalidad y del diálogo interreligioso. Siguiendo a Lévinas, la teología primera no es la metafísica sino la ética. Así es en realidad en la mayoría de las religiones. El confucianismo considera al ser humano como ser social y concede centralidad al principio de reciprocidad en las relaciones humanas: “trata a los demás seres humanos como te gustaría que te trataran a ti”. Lo que define y caracteriza a las tres religiones llamadas “del libro” es el monoteísmo ético: el conocimiento de Dios se traduce en la práctica de la justicia. En el caso del judaísmo, los diez mandamientos y la atención preferencial a los grupos sociales marginados: viudas, huérfanos, extranjeros, trabajadores y esclavos. En el cristianismo, la ética de las Bienaventuranzas,

³³ Juan Goytiolo, en el prólogo a Ramin Jahanbegloo, o. c., p. 13.

³⁴ Para un desarrollo más amplio de estos cinco movimientos, cf. Juan José Tamayo, “Retorno a la religión, ¿causa o efecto de la incertidumbre?”, en Juan A. Roche Cárcel (ed.), *Espacios y tiempos inciertos para la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2007, pp. 105-119.

³⁵ Roger Garaudy, *Del anatema al diálogo, con las ponencias de Karl Rahner y Johann Baptist Metz*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1968.

³⁶ Roger Garaudy, *Diálogo de civilizaciones, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1977; id., El diálogo entre Oriente y Occidente. Las religiones y la fe en el siglo XXI*, El Ediciones El Almendro, Córdoba, 2005.



que se traduce en el principio evangélico de la opción por los pobres. En el islam, las obligaciones sociales para con los semejantes, entre las que destaca la hospitalidad. En el buddhismo, la interdependencia de todo lo que existe, la compasión y la superación del sufrimiento humano. En el hinduismo, la aceptación de las consecuencias de las acciones o misiones humanas y el autocontrol a través de la práctica de las virtudes espirituales: verdad, pureza, no-violencia, ausencia de envidia, disciplina interior, tolerancia y paciencia.

El diálogo entre religiones como alternativa: razones antropológicas, éticas y religiosas

Fue el filósofo francés Roger Garaudy quien, en la década de los sesenta del siglo pasado y en el marco del diálogo entre cristianos y marxistas celebrado en Salzburgo, propuso una fórmula feliz en el título de uno de sus libros más emblemáticos: “del anatema al diálogo” en el plano religioso y teológico. Propuesta que desarrolló años después en *Diálogo de civilizaciones* y en *El diálogo entre Oriente y Occidente*.

Ni el choque de civilizaciones es una ley de la historia, ni las guerras de religiones son una constante en la vida de los pueblos, ni los fundamentalismos pertenecen a la naturaleza de las religiones. Son, más bien, construcciones

ideológicas del Imperio y de las cúpulas religiosas para mantener su poder sobre el mundo y sobre las conciencias de todos los ciudadanos. Construcciones ideológicas que manipulan a Dios, a quien se invoca como aliado suyo, y a las religiones, consideradas expresa o tácitamente como sanción moral en los conflictos.

Las religiones no pueden caer en la trampa que les tiende el Imperio. No pueden seguir siendo fuentes de conflicto entre sí ni seguir legitimando los choques de intereses espurios de las grandes potencias. La alternativa a la guerra de religiones es el diálogo interreligioso y el trabajo por la paz, que han de convertirse hoy en el imperativo categórico de las distintas tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, si no quieren anquilosarse, ignorarse o, peor todavía, destruirse unas a otras. Y ello por una serie de razones antropológicas, epistemológicas, filosóficas, políticas, interculturales, religiosas y teológicas que expongo a continuación.

- El diálogo forma parte de la estructura del ser humano. Éste, más que lobo para sus semejantes, como pensara Hobbes, es un ser social, y la sociabilidad implica espacios de comunicación, escenarios de encuentro, lugares de diálogo. Por lo mismo, la incomunicación, el desencuentro y el monólogo constituyen la más crasa negación de la sociabilidad y convierten al ser humano en lobo estepario,

peor aún, en destructor de sí mismo. La existencia misma del ser humano no se entiende sin referencia al otro, a los otros con quienes comunicarse. Lo expresaba certeramente Desmond Tutu: “yo soy si tú eres”. La madurez y la realización integral de la persona requieren un ámbito de referencia: la proximidad.

El ser moral de la persona implica la alteridad y no se entiende sin la mediación dialógica: la ética comienza cuando los otros entran en escena. La sociabilidad no es un accidente ni una contingencia; es la definición misma de la condición humana, afirma Todorov, quien cita el ensayo de Rousseau *Essai sur l'origine des langues*: “Aquel que quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo”³⁷.

- El diálogo forma parte, igualmente, de la *estructura del conocimiento y de la racionalidad*. La razón es dialógica, no autista, intersubjetiva, no puramente subjetiva. El autismo constituye una de las patologías de la epistemología. Nadie puede afirmar que posee la verdad en exclusiva y en su totalidad. Menos aún decir, remedando al Rey Sol: “La razón soy yo”. Todo lo contrario. Es mejor seguir la consigna de Antonio Machado cuando decía: “¿Tu verdad? No, guárdatela. La verdad. Y vamos a buscarla juntos”.

El diálogo requiere *argumentación*, como paso necesario en toda búsqueda y momento vital en el debate; de lo contrario no se produce avance alguno; siempre se está en el mismo sitio. Argumentación que exige exponer las propias razones, pero también escuchar las razones del otro.

- El diálogo es una de las claves fundamentales de la hermenéutica. Es la puerta que nos introduce en la comprensión de los acontecimientos y de los textos de otras tradiciones culturales y religiosas o de los acontecimientos y de los textos del pasado de nuestra propia tradición. ¿Qué otra cosa es la hermenéutica sino el diálogo del lector con dichos textos y acontecimientos en busca de significado, de sentido? Gracias a él podemos superar la distancia, a veces abismal, de todo tipo: cronológica, cultural, antropológica, entre los autores y protagonistas de ayer y los lectores de hoy. Sin diálogo con los textos y los acontecimientos, éstos no pasan de ser referentes arqueológicos del pasado u objetos de curiosidad sin significación alguna en y para el presente. La conversación, cree David Tracy, puede funcionar como modelo de toda interpretación. A su vez, la religión constituye la realidad más plural, ambigua e importante, al tiempo que

la más difícil y, por ello, la mejor prueba para cualquier teoría de la interpretación³⁸.

El ser humano vive y actúa, piensa y delibera, comprende y cree, juzga y experimenta, bajo el signo de la interpretación. Coincido con Tracy en que “ser humano es actuar reflexivamente, decidir deliberadamente, comprender inteligentemente, experimentar plenamente. *Lo sepamos o no, el ser humano es un hábil intérprete*”³⁹.

Todo acto de interpretación implica tres realidades: un fenómeno a interpretar, alguna persona que lo interprete y la interacción o diálogo entre ambas. El fenómeno a interpretar puede ser una ley, una acción, un símbolo, un texto, un acontecimiento, una persona. La persona que lo interpreta puede ser individual o colectiva. El diálogo entre ambos es precisamente el acto hermenéutico por excelencia.

- El diálogo se presenta como alternativa al fundamentalismo y al integrismo cultural o religioso, como antídoto frente a la ideología del “choque” o el enfrentamiento entre culturas y religiones y frente a toda amenaza totalitaria. La fuerza del diálogo se impone sobre cualquier otro mecanismo de poder, incluida el militar, al que suele recurrirse para imponer modelos políticos y condiciones absolutas a la convivencia⁴⁰.

- A favor del diálogo interreligioso habla la historia de las religiones, que muestra la riqueza simbólica de la humanidad y la pluralidad de manifestaciones de lo sagrado, de lo divino, del misterio en la historia humana, la diversidad de mensajes y de mensajeros no siempre coincidentes y a veces enfrentados, y las múltiples y diferenciadas respuestas a las múltiples preguntas en torno al origen y el futuro del cosmos y de la humanidad, sobre el sentido de la vida y de la muerte. La uniformidad constituye un empobrecimiento del mundo religioso. Debe reconocerse y afirmarse, por ende, la pluralidad y la diferencia como muestras de la riqueza de dicho mundo. Quizás el frecuente recurso al anatema de los creyentes de unas religiones contra los de otras se deba a la ausencia de la asignatura de historia de las religiones en los currícula escolares y a la presentación de cada religión como único camino de salvación con exclusión de las demás⁴¹.

- La verdad no se impone por la fuerza de la autoridad, sino que es fruto del acuerdo entre los interlocutores tras una larga y ardua búsqueda, donde se compaginan el consenso y el disenso. Esto es aplicable al conocimiento

³⁷ Tzvetan Todorov, *Vida en común*, Taurus, Madrid, 2008, p. 33.

³⁸ Cf. David Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Madrid, 1997.

³⁹ *Ibid.*, p. 23-24, subrayado mío.

⁴⁰ Cf. Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004; Juan José Tamayo y María José Fariñas, *Culturas y religiones en diálogo, Síntesis*, Madrid, 2007.

⁴¹ Cf. Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Taveri y Paolo Scarpì, *Historia de las religiones, Crítica*, Barcelona, 2000; *id.*, *Enciclopedia de las religiones*, Akal, Madrid, 2001.

teológico. Así se ha operado en los momentos estelares del debate doctrinal dentro de la mayoría de las religiones. La metodología dialógica sustituye a la imposición autoritaria de las propias opiniones por decreto y quiebra los estereotipos de lo verdadero y lo falso establecidos por el poder dominante, en este caso por la religión dominante. Es verdad que esta metodología puede desembocar en rupturas, pero éstas responden muchas veces a las prisas a la hora de tomar decisiones y a la intransigencia de quienes fijan las reglas de juego. En todo caso siempre debe evitarse la injerencia de instancias de poder ajenas al ámbito religioso.

- También el enfoque intercultural aboga por el diálogo interreligioso⁴². Ninguna cultura ni religión pueden considerarse en posesión única de la verdad como si se tratara de una propiedad privada recibida en herencia o a través de una operación mercantil. Como tampoco tienen la respuesta única a los problemas de la humanidad o la fuerza liberadora exclusiva para luchar contra las opresiones; la verdad, la respuesta a los problemas humanos y la liberación están presentes en todas las religiones y culturas. ¡Y hay que buscarlas constantemente!

- El diálogo interreligioso constituye un imperativo ético para la supervivencia de la humanidad, la paz en el mundo y la lucha contra la pobreza. Veamos por qué. En torno a 5000 millones de seres humanos están vinculados a alguna tradición religiosa y espiritual. Y si se ponen en pie de guerra, el mundo se convertiría en un coloso en llamas con una capacidad destructiva total. Primero, se unirían todos los creyentes para luchar contra los no creyentes hasta su eliminación. Después, se enfrentarían los creyentes de las distintas religiones entre sí hasta su destrucción reeditando las viejas guerras religiosas. Muy distinto sería el escenario si las religiones dialogaran y se comprometieran, entre sí y junto con los no creyentes, en el trabajo por la paz, la lucha por la justicia, la defensa de la naturaleza como hogar de los seres humanos, el logro de la igualdad y el reconocimiento de la diversidad⁴³.

- Coincido a este respecto con Raimon Panikkar en que "sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan". Idea que es inseparable de la *diversidad*, como afirma el filósofo iraní Ramón Jahanbegloo en su espléndida obra *Elogio de la diversidad*⁴⁴: "Sin diálogo, la diversidad es inalcanzable; y, sin respeto por la diversidad, el diálogo es inútil" La interdependencia de los seres humanos, la diversidad cultural, la pluralidad de cosmovisiones, e incluso los conflictos de intereses demandan una cultura del diálogo, como reconocía el Dalai Lama en el discurso pronunciado ahora hace diez años (septiembre de 1997) en el Foro 2000 en Praga: "Siempre habrá en las sociedades

humanas diferencias de opiniones y de intereses, pero la realidad hoy es que todos somos interdependientes y tenemos que coexistir en este pequeño planeta. Por lo tanto, la única forma sensata e inteligente de resolver las diferencias y los choques de intereses, ya sea entre individuos o entre países, es mediante el diálogo. La promoción de una cultura del diálogo y de la no violencia para el futuro de la humanidad es una importante tarea de la comunidad internacional".

- La búsqueda de la (v)Verdad –con mayúscula y con minúscula- es la gran tarea y el gran desafío del diálogo interreligioso. Y ello a sabiendas de que nunca llegaremos a poseerla del todo y de que sólo lograremos aproximarnos a ella. El carácter inagotable de la Verdad –con mayúscula- nos disuade de todo intento de apresarla en fórmulas rígidas y estereotipadas. La profundidad de la verdad –con minúscula- nos disuade de creer que hemos llegado al fondo.

El diálogo ha de partir de unas relaciones simétricas entre las religiones y de la renuncia a actitudes arrogantes por parte de la religión que está más arraigada o es mayoritaria en un determinado territorio. Las religiones todas son respuestas humanas a la realidad divina que se manifiesta a través de diferentes rostros. Todas ellas forman un "pluralismo unitario" (P. Knitter), al tiempo que cada una posee una "singularidad complementaria" abierta a las otras.

Las religiones no pueden recluirse en su propio mundo, en la esfera de la privacidad y del culto, como si los problemas de la humanidad no fueran con ellas. Todo lo contrario, han de activar sus mejores tradiciones para contribuir a la construcción de una sociedad intercultural, interreligiosa, interétnica, justa, fraterna y sororal.

- A diferencia de las actitudes de enfrentamiento, la actitud de diálogo no pretende vencer y derrotar o convencer y obligar a cambiar de opinión al interlocutor, sino buscar elementos de encuentro desde las diferentes posiciones culturales y religiosas. Tampoco se busca llegar a síntesis irónicas, pero sí puede crearse un nuevo lenguaje compartido para poder entenderse lograrse. No se trata de crear grandes teorías universales, ni una superestructura cultural, sino de favorecer relaciones y entendimientos mutuos, donde todos tengan cabida y puedan participar en pie de igualdad. El escenario del diálogo puede proporcionar un proceso de mutuo aprendizaje unos de otros.

La reforma de las religiones, condición para el diálogo

Si el diálogo interreligioso no quiere quedarse en una

⁴² Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

⁴³ Cf. Hans Küng, *Proyecto de ética mundial*, Trotta, Madrid, 1990.

⁴⁴ Arcadia, Barcelona, 2007.

simple conversación ociosa de sobremesa, sino que pretenden contribuir eficazmente al trabajo por la paz y a la lucha por la justicia a nivel planetario, las religiones tienen que llevar a cabo una serie de reformas en su interior y en las relaciones con la sociedad que a continuación enumeramos sin pretensión alguna de exhaustividad.

Las religiones deben desdogmatizarse y etizarse; en otras palabras, han de dar prioridad a la ética sobre la dogmática. Ésta genera división entre las religiones e incluso crea escisiones dentro de cada religión. La ética, empero, acerca a las religiones y permite llegar a consensos en torno a unos mínimos morales que pueden contribuir a fortalecer la ética cívica. Para ello deben liberarse del asedio del mercado y del allanamiento del pragmatismo imperante a los que se ven sometidas tanto las religiones como la propia ética, según el testimonio antes citado del sociólogo húngaro Zygmunt Bauman⁴⁵.

Las religiones tienden a rechazar la hermenéutica y a utilizar un lenguaje realista y a desestimar el lenguaje simbólico. Yo creo que han de invertir la tendencia limitando el uso del lenguaje fáctico y potenciar el lenguaje simbólico, metafórico, utópico, alternativo, que es el más propio de las religiones.

La mayoría de las religiones funcionan de manera autoritaria, de arriba abajo y apenas cuentan con cauces de participación de los creyentes en su seno. La voluntad de Dios tiende a identificarse con la voluntad de sus dirigentes que se impone verticalmente a sus miembros, que se convierten en comparsas. Por eso resulta una exigencia prioritaria la democratización radical de las instituciones religiosas desde sus cimientos. Democratización que ha de empezar por la propia estructura y ha de extenderse a su organización y funcionamiento en todos los campos de su ser y de su quehacer. Para que la democratización sea real, habrá de guiarse por el principio “un creyente, una creyente, un voto” y deberá reconocer los derechos humanos en el interior de las instituciones religiosas.

La democratización debe hacerse desde la perspectiva de género, ya que la exclusión de la mujer del mundo de lo sagrado es práctica común en la mayoría de las religiones, por no decir en todas. Una democratización sin reconocimiento de la igualdad de derechos y deberes para hombres y mujeres; una democratización sin el acceso de las mujeres a los espacios de responsabilidad y a los ámbitos de dirección es una contradicción in terminis. Las mujeres en las religiones han de pasar de la mayoría silenciada y silenciosa a sujetos sociales, políticos, religiosos, morales y teológicos.

Un ejercicio muy sano de reforma es ejercer la autocrítica en el seno de cada religión y acoger la crítica que viene de fuera. Y junto a la crítica y la autocrítica, el mutuo aprendizaje de unas religiones de otras. Ninguna religión tiene toda la verdad, ni toda la moralidad, ni toda la sacralidad, ni toda bondad. Las religiones están llamadas a humanizarse, siguiendo la máxima de Terencio “nada humano me es ajeno”. Debe recuperarse la entraña humanista de Dios, de los dioses. “Humano como Cristo, sólo Dios”, decía el teólogo cristiano Leonardo Boff. Expresión que puede aplicarse a los dioses de las distintas religiones. El amor a Dios lleva derechamente al amor al prójimo: ambos son inseparables.

Exigencia fundamental es la recuperación de la mística, núcleo fundamental y elemento común a todas las religiones, lugar de convergencia y de encuentro. La mística constituye la verdadera alternativa a los fundamentalismos y su auténtica superación. Para ello es necesario eliminar los estereotipos que existen sobre los místicos considerados personas pasivas y ajenas al mundo. Con la historia en la mano, se puede comprobar que los místicos de todas las religiones fueron personas críticas del poder, rebeldes frente al orden establecido y comprometidas con la reforma de las instituciones tanto religiosas como políticas y sociales⁴⁶.

⁴⁵ Cf. Zygmunt Bauman, *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 204 ss. Cf. *La cultura como praxis*, Paidós, Barcelona, 2002; *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.

⁴⁶ Cf. Juan José Tamayo, “La mística como superación del fundamentalismo”, en *Mística y sociedad en diálogo*, o. c., pp. 155-180.

Cátedra Unesco de Resolución de Conflictos

Universidad de Córdoba, 2017

**Agradecemos su participación a Nawaal Al-Saadawi
Ramin Jahanblegoo
Miguel Ángel Moratinos
Juan José Tamayo**

www.uco.es/catedraunesco

