

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

RELIGIÓN E IDENTIDAD EN SOCIEDADES POSCONFLICTO

Regina Ammicht Quinn, Mile Babić, Zoran Grozdanov,
Susan Ross y Marie-Theres Wacker

FORO TEOLÓGICO

Stipe Odak, Klaus Raupp - Luiz Carlos Susin,
Rebeka Anić - Jadranka Brnčić

359

FEBRERO 2015

evd

CONTENIDO

1. Tema monográfico:

RELIGIÓN E IDENTIDAD EN SOCIEDADES POSCONFLICTO

Regina Ammicht Quinn, Mile Babić, Zoran Grozdanov, Susan Ross y Marie-Theres Wacker: <i>Editorial</i>	7
--	---

Rompecabezas identitario:

¿necesidad de una nueva «política de identidad»?

1.1. Felix Wilfred: <i>Religión e identidades contrapuestas. Dilemas y trayectorias de paz</i>	11
1.2. Miroslav Volf: <i>Religiones, identidades y conflictos</i>	21
1.3. Mile Babić: <i>Identidad individual y colectiva</i>	31

Identidades en el vórtice del conflicto:

construcciones y deconstrucciones (narrativas)

1.4. Regina Ammicht Quinn: <i>La vida en tierra de nadie</i>	43
1.5. Ugo Vlaisavljević: <i>Identidad étnica y confesional en Bosnia- Herzegovina. Imperios, guerra y estrategias de supervivencia</i>	55
1.6. Dževad Karahasan: <i>Identidad, tensión y conflicto. Tesis para el diálogo</i>	67
1.7. Aleksandar Hemon: <i>Narración e identidad</i>	79

Potencial religioso para la paz:

¿ilusión tranquilizadora o realidad no alcanzada?

1.8. Dino Abazović: <i>Identidad religiosa y política en Bosnia- Herzegovina. Sobre la causalidad histórica y política</i>	89
--	----

-
- 1.9. Sarojini Nadar: *Hermenéutica de la liberación a través del yo / de los ojos del moro (de la mora) en una sociedad posconflicto*..... 99
- 1.10. Daniel Pilario: *La religión, ¿capital social para la construcción de la paz?* 111
- 1.11. Pero Sudar: *La fe como capital espiritual. La religión como imperativo moral para la construcción de la paz* 121

*El inacabado proyecto de la Europa unida:
¿responsabilidad común de las religiones?*

- 1.12. Pantelis Kalaitzidis: *Tierras santas y naciones sagradas. Identidad cristiana, identidad nacional y las reivindicaciones de exclusividad territorial*..... 129
- 1.13. Dževad Hodžić: *¿Qué significa ser un musulmán europeo?* 141
- 1.14. Erik Borgman: *¿Qué significa ser un teólogo europeo? La escondida presencia de Dios como espacio para un antagonismo no violento* 151

2. *Foro teológico*

- 2.1. Stipe Odak: *El Dios crucificado en una región crucificada* 165
- 2.2. Klaus Raupp y Luiz Carlos Susin: *Capital y desigualdad. Una breve reseña del libro de Thomas Piketty y algunas relaciones con la ética teológica católica* 171
- 2.3. Rebeka Anić y Jadranka Brnčić: *Los malentendidos en torno a la noción de «género», con ocasión del mensaje de la Conferencia Episcopal Croata* 177

La cuestión de la religión y la identidad se remonta casi al comienzo de la humanidad. A lo largo de la historia, frecuentemente la religión ha estado conectada a la identidad y funcionado como soporte o defensa de la política dominante.

No necesitamos remontarnos a tiempos muy lejanos para encontrar ejemplos de perniciosa relación entre religión e identidad política y social. El más reciente en la memoria europea es el conflicto en la antigua Yugoslavia, donde las guerras no eran de religión (aunque algunos historiadores y expertos opinan lo contrario), sino que tenían como objetivo conquistar territorios y realizar en ellos limpiezas étnicas. La religión sirvió a menudo de impulsora en esos enfrentamientos —los soldados iban a la lucha con las armas bendecidas— y oró no por el fin de la guerra, sino por la victoria sobre el enemigo. Además, en construcciones de identidad muy complejas, especialmente en esas áreas donde las identidades nacionales, étnicas y políticas están estrechamente relacionadas histórica y políticamente, junto con la identidad religiosa de individuos y comunidades, es a veces muy difícil trazar una línea nítida entre las identidades religiosas y otras que definen a los miembros de una sociedad determinada. Surge esta pregunta: ¿cómo puede la religión devenir y seguir siendo la principal fuerza motora de acción no violenta, reconciliación y búsqueda de justicia en sociedades afectadas por conflictos graves? ¿De qué modo puede convertirse la religión en el factor sanador dentro de esas sociedades? En sociedades donde las identidades nacional y étnica están muy unidas con la identidad religiosa, las motivaciones y metas de esta están abocadas a chocar con los objetivos nacionales o étnicos. Esta preocupación y un intento de encontrar una clave para esas relaciones constituyen un gran reto para instituciones religiosas e indivi-

duos en sociedades afectadas directamente por conflictos, ya sean los vividos en años bastante recientes en la antigua Yugoslavia o, por poner otros ejemplos, los que acontecieron en Filipinas o en Sudáfrica.

Esta situación justifica en gran parte la decisión de la Revista Internacional de Teología *Concilium* de tener su reunión anual de 2014 en Sarajevo, símbolo y escenario del mayor conflicto habido en Europa después de la Segunda Guerra Mundial, y donde se inició la Gran Guerra (1914-1918). Bajo los auspicios de la ciudad de Sarajevo, se celebró una conferencia sobre «Teología en una sociedad posconflicto. Religión e identidad», con ocasión del centenario del comienzo de la Primera Guerra Mundial. Fue organizada por la Revista Internacional de Teología *Concilium*, el Centro Internacional para Ética en las Ciencias (IZEW, por sus siglas en alemán), de Tübinga, Alemania, y la Facultad Franciscana de Teología de Sarajevo.

El problema de la identidad, especialmente cuando hablamos del país anfitrión, Bosnia-Herzegovina, consiste en componentes religiosos, étnicos y políticos entrelazados. Por tal razón fueron invitados a la conferencia autores y expertos muy diversos en lo relativo a su visión del mundo y su campo de especialización. Los problemas de la religión y la identidad fueron tratados por los escritores Aleksandar Hemon y Dževad Karahasan; los teólogos Felix Wilfred, Mile Babić, Regina Ammicht Quinn, Daniel Pilario, Pero Sudar y Erik Borgman (católicos), Pantelis Kalaitzidis (ortodoxo), Miroslav Volf y Sarojini Nadar (protestantes); por Dževad Hodžić, como representante islámico; por un filósofo, Ugo Vlaisavljević, y por un sociólogo, Dino Abazović. La idea era considerar, desde varias perspectivas, las cuestiones de construcción de la identidad, la definición de sus límites y la manera de su expresión, así como la influencia de las actitudes y creencias religiosas en la identidad individual y colectiva existente en un determinado marco social y político. Las comunicaciones de los participantes trataron no solo sobre la guerra en la antigua Yugoslavia (1991-2001), sino también sobre otros conflictos habidos en el mundo, así como sobre la fundamental relación entre la identidad individual o comunitaria y la religión en contextos europeos y mundiales. Todos los participantes mostraron su buena disposición a adaptar sus ponencias para este número de *Concilium*. ¡Les estamos muy agradecidos por esto!

El *Foro teológico* consta de tres artículos. El primero, de Klaus Raupp, es sobre un libro que causó sensación en el campo de la economía, *El capital*

en el siglo XXI, de Thomas Piketty. El segundo, de Stipe Odak, es sobre un libro publicado recientemente por un grupo de jóvenes teólogos croatas y bosnios en el cuadragésimo aniversario de la edición de *El Dios crucificado*, la obra capital de Jürgen Moltmann. En el tercero, dos teólogas croatas, Rebeka Anić y Jadranka Brnčić, reflexionan en torno a un documento de la Conferencia Episcopal Croata, «Sobre la ideología de género».

Los editores dan las gracias a los organizadores de la conferencia, así como a Norbert Reck y Luiz Carlos Susin por su ayuda en la preparación de este número¹.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

¹ Véanse las notas biobibliográficas de REGINA AMMICHT QUINN y MILE BABIĆ en sus respectivos artículos en este número de *Concilium*.

ZORAN GROZDANOV realiza estudios de doctorado en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, en la Universidad de Zagreb, Croacia. Se graduó en Filosofía, Historia y Teología en Zagreb y Osijek (Croacia). El curso 2010-2011 estudió en la Universidad de Tubinga (Alemania), donde escribió su tesina bajo la dirección de Jürgen Moltmann. Es editor y autor de *God in Front of the Cross: Festschrift in Honor of Jürgen Moltmann* (Rijeka 2007); *Dangerous Memories and Reconciliation: Contextual Reconsideration of Religion in Post-Conflict Society* (Rijeka 2010); *Theology: Descending into Vicious Circles of Death* (Rijeka 2014). Enseña en el Centro Universitario de Teología Protestante, de la Universidad de Zagreb. Dirección: Teološki Fakultet Matija Vlačić Ilirik, Radićeva 34, HR – 10000 Zagreb (Croacia). Correo electrónico: carnaro@gmail.com

SUSAN A. ROSS es profesora de Teología y preside el Departamento de Teología en la Universidad Loyola Chicago. Su investigación se desarrolla en el campo de la teología y ética feminista, con particular interés en la teología sacramental, la antropología teológica y la sexualidad. Su libro más reciente es *Anthropology: Seeking Light and Beauty* (Liturgical Press, 2012). Es ex presidenta de la Sociedad Teológica Católica de América y vicepresidente de *Concilium*. Dirección: Department of Theology, Loyola University Chicago, 1032 West Sheridan Road, Chicago, IL 60660 (Estados Unidos). Correo electrónico: sross@luc.edu

MARIE-THERES WACKER es profesora de Antiguo Testamento e Investigación sobre el Género en la Teología, en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster, Alemania. Entre sus campos de investigación figuran el monoteísmo bíblico, el judaísmo helenístico y las relaciones de género en las religiones monoteístas. Junto con Luise Schottroff es coeditora y autora de *Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 2012. Dirección: Seminar für Exegese des AT, Johannistrasse 8-10, D-48143 Münster (Alemania). Correo electrónico: wacker.mth@uni-muenster.de

RELIGIÓN E IDENTIDADES CONTRAPUESTAS Dilemas y trayectorias de paz

Los llamados conflictos religiosos se caracterizan por su complejidad, y es preciso situar cada uno de ellos en su contexto social, político y cultural, en el que hay identidades contrapuestas basadas en la etnicidad, la lengua, la religión, la historia, las subnacionalidades, etc. La religión es un importante marcador de identidad y proporciona símbolos, mitos y fuerza emotiva a los conflictos, que son instrumentalizados por intereses. Está atrapada en un dilema entre el apoyo a uno de los bandos y su vocación de paz. Para ser verdaderas constructoras de la paz, las religiones necesitan tener en cuenta la naturaleza fluida y porosa de todas las identidades —incluidas las religiosas—, cultivar un sentido de identidad poliédrica en la vida de los individuos y de las comunidades, juntar fuerzas con iniciativas de la sociedad civil y de movimientos sociales, promover la equidad y la justicia, y ayudar a sanar recuerdos y reescribir la historia. Todo esto requerirá una nueva praxis educativa por parte de las religiones.

* FELIX WILFRED es fundador y director del Asian Centre for Cross-Cultural Studies. Hasta su jubilación ha sido profesor y decano de la Facultad de Humanidades y director de la Escuela de Filosofía y Pensamiento Religioso en la Universidad de Madras. También fue profesor y director del Departamento de Estudios Cristianos en la misma universidad. El Dr. Wilfred es el presidente de la Revista Internacional de Teología *Concilium*. Ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional de la Santa Sede y profesor visitante en varias universidades (Universidad de Fráncfort, Universidad de Nimega, Boston College, Ateneo de Manila y Universidad Fudan de China).

Sus obras se han publicado en francés, alemán, italiano, español, portugués y chino. En 2008 se publicó un volumen de homenaje con 47 contribuciones de especialistas de veinte países. Recientemente, ha sido nombrado por el Gobierno de la India para ocupar la cátedra recién creada de «Estudios de la India» en Trinity College (Dublín, Irlanda).

Dirección: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A, PanayurKuppam Main Road, Sholinganallur Post, Panayur, Chennai 600 119 (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com

Los conflictos con raíz en identidades étnicas y religiosas han seguido causando la pérdida de gran número de vidas humanas, muchas de ellas enterradas en fosas comunes. Han producido además incontables heridos y mutilados, expatriaciones forzosas, genocidios y limpiezas étnicas, un sinnúmero de desaparecidos, refugiados; violaciones en masa y otras agresiones sexuales; destrucción de lugares de culto y de símbolos culturales. Esos conflictos han sido verdaderas tragedias con crímenes contra la humanidad, como las guerras de Bosnia-Herzegovina, de Kosovo, de Sri Lanka y muchas naciones de África.

Hoy, el reto para todas las religiones es abstenerse de la violencia y echar mano de sus propios recursos para contribuir a la causa de la paz. En tanto sea constructora de paz, no hay por qué temer a la religión. Pero eso no lo puede hacer simplemente predicando. La religión no es una entidad aislada, sino que está inmersa en otros sistemas y fuerzas sociales de carácter político, económico, cultural, etc.

Religión e identidad étnica

En una sociedad occidental moderna que dice vivir con arreglo a los ideales de la Ilustración y promover la libertad individual y la construcción de un yo autónomo (el llamado proceso de «individualización»), la religión, al menos teóricamente, no debería figurar en ninguna parte. Como mucho pertenecería al ámbito de libre elección individual y no sería algo heredado e inherente a la identidad, cultura y tradición personal y colectiva. Sin embargo, para la mayor parte de las personas, la religión es un marcador muy importante de su identidad, ya que a menudo representa algunos de los valores e ideales fundamentales a los que ellas se aferran.

Hay muchas sociedades en que la identidad religiosa coincide considerablemente con la étnica. Eso sucede con las identidades serbia y ortodoxa, croata y católica, y bosnia e islámica. En Sri Lanka, la identidad religiosa de los cingaleses es budista, mientras que la de los tamiles es hinduista. En Malasia, ser malayo es ser musulmán; ser indio es ser hindú, y ser chino es ser confuciano. Donde se dan múltiples identidades religiosas y étnicas surge la cuestión de sobre

cuál de dichas imágenes se debe construir la nación-Estado moderna, cuestión que a fin cuentas es de poder. Incluso en el corazón de Europa hay una corriente de pensamiento de derechas que sostiene que ser europeo es ser cristiano (¡con perdón de los secularistas!), y ser «europeo musulmán» es, para algunos, un disparate intolerable. Parece que, al menos por algún tiempo, esta manera de pensar cobró fuerza durante la guerra en Bosnia.

Aunque frecuentemente las personas se relacionan en la vida diaria a través de fronteras religiosas, hay veces en que las identidades étnicas entran en conflicto por razones políticas, económicas y culturales. En tales casos, el factor religioso añade intensidad emocional al conflicto, introduciendo símbolos y relatos, y exacerba las dificultades de convivencia de las comunidades étnicas en la misma nación. Las ambiciones políticas de las élites, por ejemplo, son un elemento importante en conflictos étnico-religiosos. La instrumentalización del extremismo religioso les ayuda a conseguir apoyo masivo.

Cuando una identidad religiosa se convierte en la única identidad general, arrolladora, es propensa a causar conflictos y violencia. Debemos admitir también que en las mismas sociedades donde la religión cumple la función de marcador identitario hay individuos que se distancian de los aspectos negativos de la religión y muestran respeto, entendimiento y compasión hacia los religiosamente distintos, tratando de llegar a la humanidad de cada persona, en vez de quedarse empantanados en identidades socialmente construidas. Esos individuos desempeñan un papel crucial con respecto a sus comunidades.

Configuración de identidades

La identidad, hablando en términos generales, es la cristalización de elementos y características únicos que permiten distinguir entre individuos o colectividades. Así pues, la identidad puede ser personal o grupal. Lo que conviene señalar es que una persona tiene múltiples identidades o capas de identidades. Cuando la gente, por diversas razones (peligro, percepción de injusticia, determinados recuerdos), afirma una sola identidad surgen conflictos, estos se agudi-

zan y pueden acabar en violencia prolongada. La identidad se configura tanto interior como exteriormente. Mediante el proceso de socialización, las personas construyen sus identidades como pertenecientes a un grupo y dotadas de importantes características compartidas con los otros miembros de esa colectividad. En la construcción de la identidad de «los otros» suelen entrar lugares comunes y estereotipos, que forman parte del proceso de socialización y quedan hondamente alojados en la psique del individuo y de la colectividad.

Por lo que respecta a la identidad, debemos prestar atención también a la diferenciación interna dentro de una religión. Las diferencias son muchas veces tan marcadas que dentro de la misma religión dos corrientes o denominaciones pueden entrar en conflicto y originar violencia. Por citar algunos ejemplos: el protestantismo y el catolicismo pueden enzarzarse en duras pugnas, como ponen de manifiesto no solo la historia de siglos atrás, sino también experiencias más recientes en Irlanda. Las ramas suní y chiita de la religión islámica pueden ser marcadores identitarios para dos grupos diferentes, capaces de chocar violentamente entre sí.

Identidad: perspectivas de Oriente y Occidente

Entiendo que, en la cuestión de la identidad, la pertenencia a la parte oriental o a la occidental de Europa marca ya de por sí una diferencia. Encuentro mucha semejanza, por ejemplo, entre Bosnia-Herzegovina, un país con varios credos, y la situación de Asia. Pienso que la relación entre diferentes identidades —étnicas, culturales y religiosas— está muy marcada por la historia y el contexto particulares. En tanto hubo un imperio y una administración centralizada, las identidades locales no desempeñaron ningún papel significativo. Cada identidad trataba de entenderse a sí misma en relación con la unidad mayor, la del imperio. En el caso de Europa tenemos el Imperio austro-húngaro, dentro del cual había una gran multiplicidad de identidades nacionales y étnicas. Bajo el Imperio otomano, el sistema *dhimmi* sirvió como salvaguardia contra conflictos interétnicos e interreligiosos. En el caso de la India hubo el Imperio mogol, seguido por el Imperio británico. Durante la época imperial, por la

razón que he citado, prácticamente no surgió ningún conflicto étnico o religioso importante. Una vez que se derrumbó el imperio, y hubo autonomía local, empezó la competición entre las diversas identidades en una lucha por el poder y por obtener los mejores recursos disponibles. La aseveración izquierdista de que las identidades étnicas y religiosas desaparecerían al imponerse un enfoque de clase y de luchas obreras y campesinas ha resultado falsa.

Futuras trayectorias de paz. Identidades fluidas y porosas frente a identidades estancadas

Las identidades no hay que verlas como inmutables. Las claramente definidas y bien marcadas llevan inevitablemente a su defensa. La realidad, en cambio, es que históricamente las identidades no han sido fijas, sino porosas. Ha habido diferentes tipos de interacciones y niveles de intercambio entre gentes de diferentes afiliaciones religiosas. Todo esto no se puede pasar por alto. Estudios empíricos muestran, por ejemplo, que ha habido mucho intercambio y comunicación incluso en lo concerniente a culto y símbolos, como se percibe en la religiosidad popular. A través de las fronteras religiosas, la gente se apropia de ideales, valores y símbolos de sus vecinos. Una concepción dinámica y flexible de la identidad puede, en suma, contribuir a evitar conflictos religiosos.

Las identidades estancadas resultan peligrosas en la medida en que pueden ser semillero de violencia. Una identidad osificada trata de garantizarse un espacio por miedo a los «otros» y puede llegar al extremo de practicar la limpieza étnica para asegurarse de que tiene un espacio exclusivo. Es terrible pensar que haya religiones capaces de fomentar identidades de este tipo.

Nuevo papel de las religiones: promoción de identidades múltiples

Una vez libres de la idea de que las ideas son inmutables, estaremos en condiciones de ver que en la vida real las personas tienen

múltiples identidades. Identidades étnicas, religiosas e idiomáticas son parte de las muchas capas de identidad con que la gente vive la vida diaria. Sus identidades múltiples cambian y se entrecruzan, dejando poco espacio para una identidad aislada. Como las religiones tienen la tendencia de abarcarlo todo, propenden a entender la identidad religiosa como la identidad singular y global. Por eso las religiones han promovido sobre todo identidades exclusivas. El nuevo papel que tienen que desempeñar las religiones es ayudar a la gente a liberarse de una sola identidad religiosa y a establecer relaciones con sus vecinos, no solo como creyentes sino también como personas interesadas por su prójimo y como ciudadanos que comparten el mismo contexto e historia y las condiciones de la vida cotidiana. En vez de atrapar a la gente en una identidad religiosa monolítica, es preciso ayudarla a que se sienta a gusto e interactúe con una pluralidad de identidades que cambian y se entrecruzan.

Iniciativas de la sociedad civil en sociedades multiétnicas y multirreligiosas

Pienso que debe haber iniciativas de la sociedad civil en que una diversidad de identidades y grupos participen y pongan muchas cosas en común. En la India se ha observado que algunas ciudades son proclives a enfrentamientos entre hindúes y musulmanes, mientras que otras son más pacíficas, aunque no falten en ellas provocaciones. ¿Por qué esta diferencia? Puede haber bastantes factores que la expliquen. Es un hecho, sin embargo, que donde hay diversas formas de vida asociativa intercomunitaria e iniciativas de la sociedad civil, organizaciones de voluntariado y matrimonios interétnicos se han producido menos conflictos y estallidos de violencia. Para que estas prácticas cotidianas contribuyan a la avenencia y cooperación interétnica e interreligiosa, servirá de ayuda construir estructuras de paz duraderas y, sobre todo, crear confianza entre las identidades rivales. Creo que interacciones más intensas en la sociedad civil pueden ayudar a embridar las fuerzas causantes de esos trastornos.

Yo procedo de un país que se ha caracterizado por disturbios y estallidos de violencia entre hindúes y musulmanes, que han tenido

una base cultural, étnica y religiosa. Por eso estoy en condiciones de entender cómo pueden originarse desastrosos enfrentamientos en la situación de Bosnia-Herzegovina. Sostener la paz, la armonía y la concordia entre identidades rivales en una situación de posguerra, no es tarea pequeña. En estos casos, siempre hay peligro de que se repita el pasado a pequeña y gran escala. La paz es una realidad muy frágil y requiere vigilancia permanente. Para sostenerla hay necesidad de reeducar todas las identidades involucradas; también es preciso adoptar un enfoque de múltiples aspectos. Como ya he señalado, las religiones pueden participar más decidida y críticamente en el servicio de la paz. Esto se hace no solo aprovechando recursos de tradiciones religiosas, sino contribuyendo además a poner en marcha iniciativas de la sociedad civil a través de las identidades y cultivando un sentimiento del bien común.

Justicia económica e igualdad de oportunidades

En situaciones donde identidades religiosas están enzarzadas en conflicto, para llegar a una solución probablemente habrá que empezar por sanar heridas abordando la cuestión de la justicia social y de la igualdad de oportunidades. Porque, en muchas sociedades, la competición unos recursos escasos enfrenta entre sí a los diferentes grupos. La identidad se convierte en arma para reivindicaciones.

Un aspecto importante en tales conflictos es que estos derivan frecuentemente de desigualdades económicas entre grupos y etnicidades, que causan intensos sentimientos de injusticia y marginación. Como demuestran numerosos análisis, si la economía se debilita, empiezan a aflorar pasiones étnicas hasta entonces soterradas y se inflaman las tensiones. La situación puede agravarse si hay desigualdad entre las identidades en la división de beneficios económicos. Por eso, cuando hay crecimiento es necesario que llegue a todos, independientemente de la identidad étnica o religiosa. También hay que analizar y abordar las causas estructurales de la desigualdad. En suma, las condiciones para una paz duradera en sociedades formadas por grupos de distintas etnias, religiones y lenguas se establecen cuando se aplican los medios y medidas apropiados para un

desarrollo equitativo. La falta de empleo y de oportunidades, los salarios bajos y la corrupción son problemas comunes que requieren ser abordados a través de fronteras étnicas y religiosas.

Reconocimiento de la diferencia: una nueva praxis educacional

La identidad se ha convertido hoy en una cuestión global, políticamente cargada y con ramificaciones en todos los aspectos de la vida. Existe la tentación de recurrir a soluciones fáciles, como pasar por encima de las diferentes identidades en favor de un malentendido modelo de unidad y paz. La práctica de exhortar a amar al prójimo como a uno mismo pudo haber sido relativamente fácil cuando el prójimo era alguien perteneciente a la misma tribu o grupo étnico, religioso, nacional, cultural o idiomático. Hoy estamos en una situación en que nuestro prójimo es alguien que difiere de nosotros en su manera de pensar, en su fe religiosa, en su modo de vivir, en su historia y en sus aspiraciones para el futuro. Que verdaderamente creemos en la dignidad y en los derechos de los seres humanos se prueba hoy concretamente en sociedades multiétnicas y multirreligiosas mediante el respeto que mostramos a la diferencia que el prójimo representa.

El reconocimiento de la diferencia tiene que constituir un componente significativo en el conjunto de la praxis educacional. Quiero decir que debe ser un elemento importante en los modos de educación formales, no formales e informales. Las religiones pueden ayudar a las religiones en conflicto contribuyendo a una nueva praxis educacional para el reconocimiento y el respeto de la diferencia. Es algo más básico y fundamental que el entendimiento interreligioso. Lo que está en juego no es tanto la sacralidad de las religiones y sus creencias como el respeto al otro en su diferencia, que no es simplemente un asunto de religión, sino que concierne a muchas otras áreas de la vida. La religión podría ser un catalizador para la promoción de una educación en el reconocimiento de la diferencia.

Recuerdos sanadores y reescritura de la historia con el otro como gramática

En una situación de posguerra como la de Bosnia-Herzegovina, ¿se debe pensar en el pasado, o conviene enterrarlo para poder seguir adelante? Olvidar el pasado es una opción pragmática que puede ser atractiva. Por otro lado, la fermentación de recuerdos no aïreados fue una realidad previa al estallido de los conflictos, y no conviene caer en el mismo error. Además, todavía hoy, recuerdos y sentimientos traumáticos siguen obsesionando y, como una herida infecta, pueden echar a perder la vida en común en esta sociedad. Es necesario, pues, afrontar la verdad y la historia para una adecuada regeneración social. En la sanación de los recuerdos pueden desempeñar un papel muy positivo las religiones, tanto durante los conflictos como después. Ayudando a arrancar el aguijón del odio y la venganza, las religiones harán una aportación considerable a la concordia y cohesión de la sociedad. Por supuesto, se necesita hacer justicia y sacar la verdad a la luz como requisito previo para la paz y la armonía en cualquier sociedad herida como la de Bosnia-Herzegovina. Ninguna medida de justicia restaurativa, sin embargo, puede restablecer la situación que había antes de que se desataran la violencia y la destrucción. Esa desapareció para no volver. En consecuencia, siempre habrá un déficit de concordia que deberá ser abordado mediante un proceso reconciliación, el cual no deja de ser, hablando en términos cristianos, una cuestión de gracia. Vemos, pues, el amplio campo de acción que, en cuanto a reconciliación, tienen las religiones durante los conflictos y después de ellos. Los problemas y la violencia entre las identidades suelen surgir del temor, de la inseguridad, de una sensación de peligro. Por eso la creación de confianza en el otro es algo que las religiones y los agentes religiosos pueden fomentar para la construcción de la paz.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

RELIGIONES, IDENTIDADES Y CONFLICTOS

La razón fundamental por la que las religiones universalistas suelen acabar legitimando y motivando la violencia no reside en la distinción entre religión verdadera y falsa que todas las religiones universalistas establecen, ni tampoco en la presunta irracionalidad de las religiones, sino en la connivencia de estas con el poder político.

Las mayores fuentes de conflicto entre las personas son muy conocidas. La última palabra sobre la cuestión pudo haberla dicho hace casi cuatro siglos Thomas Hobbes en su *Leviatán* (1651). Allí describió la vida de los seres humanos en el llamado «estado de naturaleza» como «solitarios, pobres, desagradables y ruines» e identificó tres fuentes principales de conflicto: competición, desconfianza y deseo de gloria.

La primera de las tres lleva a invadir por ganancia; la segunda, por seguridad; la tercera, por renombre. La primera utiliza la violencia

* MIROSLAV VOLF está al frente de la cátedra de Teología «Henry B. Wright» en la Facultad de Teología de la Universidad de Yale y es fundador y director del Centro para la Fe y la Cultura de esa misma universidad. Adquirió su formación en su Croacia natal, Estados Unidos y Alemania. En este último país obtuvo su doctorado y posdoctorado (*cum laude*) por la Universidad de Tubinga. Ha escrito o editado 15 libros y más de 70 artículos especializados. Entre sus volúmenes cabe destacar *Exclusion and Embrace* (1966; ganador del Premio Grawemeyer de Religión, y uno de los cien libros religiosos más importantes del siglo xx, según la revista *Christianity Today*); *Allah: A Christian Response* (2011; sobre si los musulmanes y los cristianos tienen un Dios común) y *A Public Faith: On How Followers of Christ Should Serve the Common Good* (2011).

Dirección: Yale Center for Faith and Culture, 409 Prospect St, New Haven, CT 06511-2167 (Estados Unidos). Correo electrónico: miroslav.volf@yale.edu

para la obtención del señorío sobre otros hombres, sus mujeres, hijos y bienes; la segunda, para la defensa de esas mismas cosas, y la tercera, para sostener la propia fama, supuestamente vulnerada por nimiedades como una palabra, una sonrisa, una opinión diferente, y cualquier otra señal de menosprecio contra sus personas, o bien contra sus mujeres, sus hijos, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre¹.

Este sucinto resumen de las causas de violencia aparece en el capítulo sobre la condición de la humanidad antes de la aparición del Estado. Pero Hobbes insiste en que las «principales causas de discordia» no residen en un orden social determinado, sino «en la naturaleza del hombre»².

Algunos críticos de la religión ven en ella una causa importante e independiente de violencia, una cuarta fuente de conflicto, añadida a las tres de Hobbes. Y en muchos casos tienen razón. Históricamente, sin embargo, las religiones han contribuido tanto a la discordia social como a la armonía, y han inspirado y legitimado tanto la violencia como el establecimiento de la paz. Los críticos de la religión reconocen esta ambivalencia, pero tienen rápidas explicaciones de ella: para atemperar su inherente proclividad violenta, las religiones han tendido a absorber la miel de la amabilidad y a enriquecerse con ese valor de la Ilustración, que es la tolerancia³. Muchos defensores de la religión reconocen también la ambivalencia, pero creen que el problema está en un defecto fundamental de la naturaleza humana: egoístas como somos, cuando sirve a nuestros intereses —nuestro deseo de ganancias, seguridad y renombre— retorremos las cosas de modo que en nuestras manos lo que es santo puede convertirse en demoníaco⁴.

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. MacPherson, Penguin, Nueva York 1968, p. 185 (trad. esp. *Leviatán*, Alianza, Madrid 2014).

² *Ibid.*, p. 185.

³ Cf. Keith Ward, *Religion and Human Nature*, Clarendon, Oxford 1998, pp. 1-19; véase «Pecado», en John Bowker (ed.), *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*, Paidós Ibérica, Barcelona 2006.

⁴ Véase, por ejemplo, Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, Penguin, Nueva York 2011, p. 678 (trad. esp. *Los ángeles que llevamos dentro: el declive de la violencia y sus implicaciones*, Paidós Ibérica, Barcelona 2012).

Los críticos señalan dos razones principales por las que, a su juicio, las grandes religiones del mundo son marcadamente proclives a la violencia. Primera: para la mayoría de las religiones mundiales, es fundamental la distinción entre religión verdadera y falsa, justicia e injusticia o bien y mal. Afirman la bondad del modo de vida que ellas tratan de seguir y, por tanto, rechazan a las otras religiones como imperfectas, erróneas e incluso nocivas. Segunda: tal como se conciben a sí mismas, la mayoría de las religiones del mundo están basadas en revelación positiva o en iluminación espiritual. La razón se detiene en algún punto —objetan los críticos— para dar paso a la simple convicción. De ahí se sigue que las principales religiones del mundo estén marcadas por certezas irracionales. Además, a diferencia de la cualidad de racional, que todos los seres humanos poseen, la revelación o iluminación pertenece solo a una parte relativamente exigua, pero selecta. Las religiones mundiales dividen a la humanidad en dos grupos: los integrados en ellas y los que están fuera de ellas. Insistir sin razón suficiente en la verdad de la visión que uno tiene de la realidad última y el modo de vida vinculado a ella es, en opinión de muchos críticos, una manera de fomentar la violencia⁵.

Pero la distinción entre religión verdadera y falsa, que está vinculada a la preocupación de la religión por la justicia, responde a un deseo de paz responsable y no es en sí una causa de violencia. En cuanto a la presunta irracionalidad de la religión, la cuestión decisiva no es que en cierto punto deje de funcionar la razón para dar paso a la convicción; porque la razón *nunca* llega hasta el final, ni siquiera en filosofía o en ciencia. Lo decisivo es el contenido de las enseñanzas religiosas; por ejemplo, si exhortan a ser misericordioso y amar a los propios enemigos o, por el contrario, instan a que se dé muerte al infiel, hereje o transgresor⁶. Pero los defensores de las re-

⁵ Mark Juergensmeyer (*Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley 2003; trad. esp. *Terrorismo religioso: auge global de la violencia religiosa*, Siglo XXI, Madrid 2001) cree que las imágenes de la «guerra cósmica» contra las fuerzas del «caos» y del «mal» (pp. 148-166) están presentes en todas las religiones y contribuyen a su propensión a la violencia.

⁶ Véase Miroslav Volf, *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*, Brazos, Grand Rapids 2011, pp. 37-45.

ligiones tampoco están completamente acertados. Es sobremanera fácil culpar a la corrupta naturaleza humana de la violencia religiosa. Existe una conexión demasiado estrecha de la religión con la violencia como para que nos abstengamos de examinar la contribución de las religiones a esta última.

Defensores y críticos no captan el verdadero modo en que las religiones causan violencia, porque tienden a verlas como conjuntos monolíticos y estáticos. Los defensores consideran que una religión o todas son pacíficas, y los críticos las juzgan violentas. Trabajando con un concepto más dinámico de la religión, David Martin ha sugerido acertadamente que pensamos en las religiones como «repertorios de postulados unidos, internamente articulados de una manera peculiar, que originan extrapolaciones características» sobre un modo de vida en el mundo, repertorios que tienen raíces en la revelación, iluminación o sabiduría originales, pero sin ser idénticos a ellas⁷. Dependiendo de un conjunto de circunstancias (p. ej., características de la cultura, presencia de otras religiones, necesidades de los poderes políticos) e intereses rectores, cambia el carácter de una religión: algunos postulados de su repertorio son relegados a un plano de fondo, otros puestos en un primer plano y la mayoría «interpretados» con diversos tipos y grados de consonancia o disonancia con la situación. Aun cambiantes con arreglo a las circunstancias, las religiones no son infinitamente maleables. La expresión original de cada una «crea una lógica flexible pero característica y una gramática transformacional»⁸. Las expresiones originales imponen limitaciones normativas en las religiones cuando estas cambian al albur de las circunstancias; son la fuente de la reforma interna de las religiones.

⁷ La formulación de David Martin, en la que aquí me baso, concierne al cristianismo y reza de este modo: «Mi procedimiento es tratar el cristianismo como un repertorio específico de postulados unidos, internamente articulados de una manera peculiar, que originan extrapolaciones características, pero que se hacen reconocibles por una especie de referencia al Nuevo Testamento y la tradición primitiva» (David Martin, *Das Christianity Cause War?*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 32).

⁸ Martin, *ibíd.*, p. 120.

Algunas religiones adoptan formas que fomentan la violencia, mientras que otras no. La pregunta esencial es a qué se debe tal diferencia. Como argumentaré un poco más adelante, la causa principal es la excesiva proximidad de las religiones al poder político, ya fuera cuando tuvo lugar la expresión original o cuando luego fue transmitida y recibida. Esto es lo que ni los defensores ni los críticos de las religiones ven cuando hacen remontarse la violencia de ellas al fallo primordial de la naturaleza humana o al exclusivismo y la irracionalidad. ¿Por qué las religiones mundiales se enmarañan tan fácilmente con el poder político? Sus miembros desnaturalizan un rasgo constitutivo de esas religiones: la afirmación de que una determinada religión es el verdadero camino de la vida. En vez de contentarse con dar testimonio de la verdad y dejar que las personas escojan responsablemente un camino de la vida por sí mismas, los adeptos de las religiones mundiales utilizan instrumentos de poder del Estado para acallar y someter a los detractores. En el proceso reconfiguran la religión, poniendo en primer plano sus aspectos más belicosos.

Dos pensadores occidentales, Thomas Hobbes e Immanuel Kant, fuente cada uno de ellos de una importante tradición en la filosofía política, señalaron dos funciones principales de la religión en la sociedad. Primera: *las religiones son empleadas como instrumentos de gobierno*. Hobbes notó que los príncipes usan la religión para una conducción más fácil de sus súbditos. Con ese fin, ayudados por las élites religiosas, «alimentan, aderezan y forman» inclinaciones religiosas nativas (cuyo origen él atribuía al miedo a poderes invisibles), creando convicciones religiosas para hacer más llevadero el sufrimiento al pueblo, legitimar un gobierno opresivo y justificar guerras injustas⁹. Segunda: *las religiones funcionan como marcadores de identidad comunitaria*. Kant pensaba que las variedades de religiones (además de la diversidad de lenguas) son el principal medio por el que la naturaleza separa en grupos a los seres humanos. Como marcadores identitarios, las «religiones llevan consigo la propensión al

⁹ Hobbes, *Leviathan*, pp. 168, 173. Sobre la tendencia del Estado a asumir el poder religioso, véase Monica Duffy Toft, Daniel Philpott y Timothy Shaw, *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, W. W. Norton, Nueva York 2011, pp. 48-81.

odio mutuo y a buscar pretextos para la guerra»¹⁰. Estas dos funciones de la religión suelen fundirse en una sola. En el conflicto entre cristianos y musulmanes en Kosovo —el país donde surgió la civilización ortodoxa serbia, ahora poblado sobre todo por albaneses musulmanes—, así como en conflictos entre hindúes y musulmanes en Ayodhya —ciudad donde supuestamente nació el dios-rey Rama, y donde se alzaba la mezquita Babri—, las religiones funcionaron sobre todo, probablemente, como marcadores de identidad que daban legitimidad y motivaban la agresión¹¹.

Imprimiendo en las observaciones de Hobbes y Kant sobre la religión un giro sociológico (aunque sin vincular a ellas su punto de vista), David Martin identifica circunstancias especiales en las que las religiones se tornan violentas. «Esas circunstancias especiales se dan cuando la religión se identifica virtualmente con la sociedad y, por ello, con la dinámica del poder, la violencia, el control, la cohesión y el establecimiento de límites»¹². Las religiones no solo están entonces pública y políticamente comprometidas, sino que se convierten en «religiones políticas». Es fuerte la tentación de mezclar la religión, la autopercepción moral y cultu-

¹⁰ Kant, *La paz perpetua*. Naturalmente, esto no es todo lo que Kant tiene que decir sobre la religión. Él establece un contraste entre la «sola religión» y los «diferentes credos» que han existido a lo largo de la historia. Así como no puede haber diversas morales, sino una sola —pensaba Kant—, tampoco puede haber, hablando con propiedad, diversas religiones, sino «una sola *religión*, válida para todos los seres humanos y en todos los tiempos». Los credos históricos, que varían «con arreglo a diferencias de tiempo y lugar», son en el mejor de los casos vehículos de la sola religión. Son esos credos históricos los que separan a las personas y encierran propensión hacia el odio y la guerra. Por su condición de fuerzas que llevan a la división y al conflicto, además de contrastar con la sola religión como fuente de unificación, están en oposición al «poder del dinero» y al «espíritu comercial», que «no pueden coexistir con la guerra».

¹¹ Sobre la religión como marcador de identidad durante la guerra en la antigua Yugoslavia, véase Miroslav Volf, *Allah: A Christian Respons*, Harper One, San Francisco 2011, p. 189. Sobre la religión como marcador de identidad en Ayodhya, véase Ragini Sen y Wolfgang Wagner, «History, Emotions and Hetero-Referential Representations in Inter-Group Conflict: The Example of Hindu-Muslim Relations in India», *Papers on Social Representation* 14 (2005) 2.

¹² Martin, *Does Christianity Cause War?*, p. 134.

ral de un grupo y el poder político, cuando los tres juntos pueden generar un alto grado de solidaridad. Muchos piensan que la principal función de la religión es proporcionar «representación colectiva» de unidad social¹³. Seguramente, las religiones mundiales no son «religiones políticas»¹⁴, sino que tienen que ser *convertidas* en marcadores de identidad política y en legitimadoras del poder de un determinado Gobierno.

Cuando las religiones se convierten en marcadores de identidad grupal tienden a exacerbar los conflictos invistiendo a determinados grupos con el aura de lo sagrado y potenciando y legitimando así las luchas. Y, a la inversa, los conflictos entre grupos asociados cada uno predominantemente con una sola religión impulsan a las religiones concernidas a convertirse en marcadores de la identidad del grupo respectivo. Similarmente, el enredo con el poder político lleva a configurar los postulados de una religión de modo que provean al poder político de legitimidad. En situaciones de conflicto, una religión así configurada acaba justificando la violencia desplegada por un grupo¹⁵. Se puede observar esta dinámica en religiones que, en su formulación original, estuvieron próximas a un grupo social y a un poder (como el judaísmo y el hinduismo) y en religiones que no lo estuvieron (como el budismo y el cristianismo), así como en una religión cuya formulación original contiene un período de distanciamiento del poder político y un período de proximidad a él (islam).

Quizá el mejor ejemplo reciente de esa reconfiguración de una religión por asociación estrecha con un grupo social y un poder

¹³ Véase Émile Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, Oxford University Press, Oxford 2001. Sobre la perspectiva durkheimiana respecto a la violencia, véase Philip S. Gorski, «Religious Violence And Peace-Making: A Meso-Level Theory», *Practical Matters Journal* 2012, disponible en <http://practicalmatters-journal.org/issue/5/centerpieces/critical-responses-to-the-essays-on-religious-violence-and-religious-peacebuild#gorski>.

¹⁴ Véase Miroslav Volf (con Tony Blair), *Faith and Globalization*, Yale University Press, New Haven 2015.

¹⁵ Para un examen de cuestiones y enfoques concernientes a la relación entre religión, nacionalismo y violencia, véase Gorski/Turkmen-Devisoglu, p. 19.

político sea la paradoja de un monje de Sri Lanka que tomó las armas¹⁶. Se supone que los monjes budistas están profundamente comprometidos con la no violencia; de ellos se espera no solo que se abstengan de matar, sino que además se mantengan a distancia de los ejércitos y del tráfico de armamento. Pero eso no fue así en la Sri Lanka de la segunda mitad del siglo XX. Según Stanley Tambiah, muchos monjes cingaleses llegaron al convencimiento de que «la religión del Buda y el lenguaje de la cultura cingalesa no podían florecer sin un territorio soberano, que es la madre patria de Sri Lanka»¹⁷. Para materializar esta idea abrazaron el budismo político. Basado en «ciertos *suttas* canónicos relativos a los gobernantes justos ideales» y en el objetivo budista de «acallar los deseos mundanos», el budismo político se opuso a «las políticas partidistas, causantes de divisiones y [...] la persecución de metas materialistas, consumistas, capitalistas y egoístas inspiradas en Occidente» y propuso en vez de eso «un “estilo de vida budista”, más sencillo y armonioso, en una “democracia budista”» (p. 601). En el proceso, «los componentes sustancialmente soteriológicos, éticos y normativos del budismo doctrinal canónico como religión fueron debilitados, postergados e incluso distorsionados» (p. 600). Cambió el budismo no solo en su carácter «principalmente de disciplina mental y de optimización del yo orientada a la salvación personal» (p. 601), sino también en su postura tradicional con respecto a la violencia. Cuando los hijos de Buda adoptaron la identidad de «hijos del suelo patrio» su religión fue reconfigurada y la afirmación de la violencia se deslizó dentro de un credo cuyos postulados centrales se inclinan decididamente por la no violencia¹⁸.

¹⁶ Michael K. Jerryson y Mark Juerhensmeyer, *Buddhish Warfare*, Oxford University Press, Oxford 2010.

¹⁷ Stanley J. Tambiah, «Buddhism, Politics, and Violence in Sri Lanka», en Martin E. Marty y F. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and the State: Re-making Politics, Economies, and Militancy*, vol. 3 de *The Fundamentalism Project*, University of Chicago Press, Chicago 1993, p. 616.

¹⁸ Una dinámica similar funcionó en Ruanda en los años previos al estallido de violencia. Durante el Gobierno hutu (1961-1994), la jerarquía eclesiástica en ese país estuvo estrechamente interconectada con las estructuras étnicas y de poder estatal de los hutus (véase Timothy Longman, *Christianity and Genocide in*

El factor más importante para determinar si una religión estará involucrada o no en violencia es este: la medida de su identificación con un proyecto político y de la proximidad a las personas que tratan de llevarlo a cabo. Cuanto más identificada esté una religión con un proyecto político y los agentes de su realización, más fácilmente ocurrirá que esa religión, por lo demás pacífica, «agarre el fusil». En otras palabras, cuanto menos determinen los postulados centrales de una religión su presencia en el mundo y cuanto más se convierta ella en una «religión sin fe», movida por intereses extrínsecos a esos postulados centrales —lo que en cierto sentido equivale decir «cuanto más *secular* se haga»—, más probable será que se torne violenta.

Para evitar la inspiración y legitimación de la violencia, ¿deben las religiones mantenerse en el ámbito privado, lejos de la vida pública, sin comprometerse en nada relacionado con ella? A mi juicio, el compromiso público es distinto del enredo con el poder político. Como atestigua el ejemplo de grandes democratizadores religiosos en Chile, Indonesia, Filipinas o Polonia, las religiones pueden inspirar y ayudar a orientar el compromiso público sin convertirse en simples marcadores de identidad e instrumentos del poder político. Para no inspirar y legitimar la violencia, las religiones deben 1) fomentar dentro de ellas un sano sentido de independencia con respecto a la autoridad política, establecida o aspirante, y 2) resistirse a experimentar una reconfiguración que las convierta, de religiones, en instrumentos principalmente políticos o culturales.

En mi libro *A Public Faith* distingo entre versiones «densas» o «ligeras» de religiones. Cuando una religión es «densa» preconiza un estilo de vida, fomenta un sentimiento de conexión con la realidad última y expone su concepción moral sobre las responsabilidades individuales, las relaciones sociales y el bien en general; parte de este tipo de religión es un amplio razonamiento respecto a su naturaleza original y su relación con el mundo en evolución continua. Probablemente, todas las religiones del mundo eran en un principio expresadas, recibidas y practicadas conforme al modelo «denso».

Rwanda, Cambridge University Press, Nueva York 2011). «La sangre del tribalismo corrió más profundamente que el agua del bautismo» (cardenal Roger Etchegarry).

Las religiones «ligeras», en cambio, han sido vaciadas de sus concepciones morales y reducidas a «una vaga religiosidad que sirve principalmente para dinamizar, mejorar y dar sentido a la vida, cuyo curso está determinado por diversos factores aparte de la religión (como intereses nacionales o económicos)»¹⁹. Entiendo que, por lo general, las religiones pierden densidad cuando se identifican demasiado estrechamente con una determinada comunidad y la dinámica de su poder, y que esas religiones «ligeras» son las más susceptibles de ser utilizadas como simples instrumentos culturales y políticos y, ocasionalmente, incluso como armas de guerra.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

¹⁹ Volf, *A Public Faith*, p. 40.