

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

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



359

FEBRERO • 2015

TEMA MONOGRÁFICO

RELIGIÓN E IDENTIDAD EN SOCIEDADES POSCONFLICTO

Regina Ammicht Quinn, Mile Babić, Zoran Grozdanov,
Susan Ross y Marie-Theres Wacker (eds.)

FORO TEOLÓGICO

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

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

359

FEBRERO 2015

RELIGIÓN E IDENTIDAD
EN SOCIEDADES POSCONFLICTO

360

ABRIL 2015

JUVENTUD CATÓLICA: CÓMO PIENSA
Y VIVE EN LA IGLESIA DE HOY

361

JUNIO 2015

LA GLOBALIZACIÓN
Y LA IGLESIA DE LOS POBRES

362

SEPTIEMBRE 2015

TEOLOGÍA Y NEUROCIENCIA

363

NOVIEMBRE 2015

SILENCIO



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Diego Irarrazaval – Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross – Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht Quinn	Fráncfort-Alemania
Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Hille Haker	Chicago-EE.UU.
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Sarojini Nadar	Durban-Sudáfrica
Daniel Franklin Pilarío	Quezon City-Filipinas
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
João J. Vila-Chã	Roma-Italia
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Oscar Bezzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra



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 sinfín 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://practicalmattersjournal.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.

IDENTIDAD INDIVIDUAL Y COLECTIVA

En este ensayo quisiera mostrar como la cuestión de la identidad (tanto de los individuos como de las colectividades) solo empezó a considerarse importante cuando surgió el pluralismo en todos los campos y niveles de la vida humana. El pluralismo religioso e ideológico es la condición previa para indagar sobre la identidad y su relación con personas de otras religiones e ideologías. Dado que la reacción frente al pluralismo puede ser tanto positiva como negativa, hasta ahora ha sido predominantemente negativa, al desencadenar miedo con respecto a los demás, sobre todo miedo patológico. El lugar de la identidad individual lo ocupó la identidad individualista, y el lugar de la identidad colectiva, la identidad colectivista. Ambas identidades representan un peligro: la colectivista reduce a las personas a simples miembros de una colectividad, mientras que la individualista las libera de todas sus vinculaciones. Estas dos identidades conducen o bien a la agresión, o bien al autoaislamiento. La identidad individualista transforma el yo en ídolo. La colectivista, por el contrario, hace un ídolo de la colectividad. La salida del paradigma del miedo y con ello de la identidad peligrosa solo es posible cuando se toma conciencia de que la relación de unas personas con otras es esencial para sus respectivas identidades; cuando se comprende que el tú hace posible el yo, que el tú es más antiguo y fundamental que el yo.

* MILE BABIĆ (1947) es un franciscano bosnio, profesor de Teología y Filosofía. Se graduó en Historia de la Literatura; obtuvo doctorados en Teología (cristología de Teodoreto de Ciro) y en Filosofía (filosofía del Derecho de Hegel). Desde 1997 viene dando clases en la Facultad Franciscana de Teología de Sarajevo. Es el director jefe de *Miscellanea Jukic* y profesor de Estudios Religiosos en la Universidad de Sarajevo. Sus principales campos de investigación son Teodoreto de Ciro, Juan Duns Escoto, Nicolás de Cusa, G. W. F. Hegel, literatura contemporánea, teología y filosofía. Desde 2013 es miembro del consejo editorial de *Concilium*.

Dirección: Franjevačkateologija Sarajevo, Aleja Bosne Srebene 111, BiH-71000 Sarajevo (Bosnia-Herzegovina). Correo electrónico: dekan.babic@gmail.com

Para empezar desearía plantear la pregunta de por qué es la identidad tan importante para que la convirtamos en el tema de toda una conferencia. La identidad pasó a ser esencial y actual en el momento en que el pluralismo surgió en todas las esferas de la vida humana. Vemos que en la Europa de hoy existe toda forma de pluralismo: étnico, lingüístico, cultural, político y religioso. Naturalmente, a nosotros nos interesa especialmente el pluralismo religioso e ideológico y, por lo mismo, también la identidad religiosa y las relaciones de nuestra religión (el cristianismo) con otras religiones e ideologías. En consecuencia, el pluralismo religioso e ideológico forma parte de nuestra experiencia diaria, como ponen de relieve los teólogos Christoph Schwöbel¹ y Thomas Bremer². El pluralismo es sencillamente un hecho empírico. Pero es además un hecho ontológico así como religioso, en el que se podría decir que el pluralismo tiene su fundamento filosófico y teológico y también su justificación. Representar el pluralismo auténtico significa oponerse a toda pretensión a un centro privilegiado, provenga de quien provenga esa pretensión. El pluralismo auténtico es aquel que no supone una amenaza para la identidad de nadie. Negar la pluralidad de la vida es tanto como negar la vida misma.

Permitásenos recordar cómo se llegó al reconocimiento de la pluralidad dentro del cristianismo. En el siglo XI se produjo la escisión entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente, causada exactamente por la excomuniación mutua de las dos Iglesias. Ese anatema recíproco fue causa de enfrentamientos y violencia. En el siglo XVI hubo conflictos entre partidarios de la Reforma y seguidores de la Iglesia católica, es decir, entre dos confesiones cristianas, porque ambas pretendían ser la Iglesia establecida. En el siglo XVIII aconteció la pugna del cristianismo con el mundo humanista secular en figura de la Ilustración. Europa era desde siempre plurirreligiosa, afirma Bremer, y, sin embargo, era considerada el continente del cristianismo. De ello se desprende que en Europa reinaba un exclusivismo cristia-

¹ Christoph Schwöbel, *Toleranz aus Glauben* (eds. Christoph Schwöbel y Dorothee von Tippelskirch), Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2002, pp. 11-37.

² Thomas Bremer, «El cristianismo en una Europa multirreligiosa», *Concilium* 305 (2004) 119-128.

no (y, en general, un exclusivismo religioso), así como un inclusivismo cristiano (y, en general, un inclusivismo religioso), que servían al eurocentrismo. El exclusivismo cristiano niega la existencia de cualquier verdad fuera de la Iglesia, mientras que el inclusivismo reconoce que también en otras religiones puede haber parte de verdad, pero que toda esa parte de verdad está contenida en el cristianismo, donde alcanza su integridad. El hecho de que hoy día, pese a multitud de resistencias, el pluralismo religioso esté presente en todas partes lo interpreto como un triunfo de la vida sobre la muerte. Los representantes de la muerte y de las instituciones de la muerte no pueden acabar con la vida, que se multiplica en sus diferencias. Cuanta más disparidad, más vida.

La reacción frente al pluralismo religioso puede ser tanto positiva como negativa. La reacción negativa surge del temor a la diferencia religiosa e ideológica, o bien del temor a los seguidores de otras religiones e ideologías. Tal temor puede hacerse patológico y conducir al fundamentalismo religioso. Es principalmente de ese miedo profundo a los otros —que puede ser racional o irracional, artificialmente provocado o patológico— de donde surge la agresión, tendente a destruir a los otros. Cuando no lo consigue, llega la depresión, la retirada al gueto del propio yo, el aislamiento buscado. El miedo patológico a los otros también puede llevar a los creyentes al colectivismo religioso. En Bosnia-Herzegovina y en otros países de la antigua Yugoslavia, hoy día hay sobre todo identidad religiosa colectiva, denominada con más precisión colectivismo religioso. En esto coinciden nuestros sociólogos de la religión: Ivan Cvitković, Dino Abazović, Slavica Jakelić, Danijela Majstorović y Duško Trninić.

Ivan Cvitković prueba en su libro *Konfesija u ratu [Confesión en guerra]* que la religión se ha convertido en una especie de ideología nacional: «Prevalece la opinión de que hay que buscar la unidad de las entidades confesional y estatal, y de que mediante el fortalecimiento de la religión y confesión también la nación resulta fortalecida. La religión deviene así una suerte de ideología nacional. Lo nacional es sacralizado [...] Algunas fiestas religiosas han adquirido rasgos de fiestas nacionales, que están relacionados con costumbres y tradiciones populares [...] Religión y confesión son entendidas como ideologías políticas, al igual que la cultura sobre la que fue construida

la nación. El cuidado de la conciencia religiosa es una de las principales tareas de las comunidades religiosas, casi por completo desaparecidas. En su lugar se cuida ahora la conciencia nacional»³.

Dino Avazović escribe en su libro *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije* [Los musulmanes en Bosnia-Herzegovina, entre la secularización y la desecularización] que en Bosnia-Herzegovina la religión ha sido puesta al servicio de la política nacional o, mejor dicho, del nacionalismo. Este es descrito como un nacionalismo religioso que ha posibilitado o, mejor, causado una «religionización» de la política en favor del *establishment* religioso, y que ha dado a la religión el derecho a dirigir los negocios del Estado. «Asimismo ocasiona la existencia de un nacionalismo religioso la insistencia en la simbiosis de lo político y lo religioso, en la nacionalización de la confesión, que precede a la religionización de la política. Esto es reminiscente de la era prepolítica, cuando el *establishment* religioso reclamaba para sí los asuntos del Gobierno alegando que la religión era una piedra importante (o la más importante) en la construcción del Estado»⁴.

Slavica Jakelić utiliza en su libro *Kolektivističke religije* la expresión «religión colectivista» en lugar de «nacionalismo religioso» y muestra que, en una sociedad poscomunista, la religión se encuentra en el centro de la identidad colectiva tanto en el nivel simbólico como en el institucional. Habla de una profunda vinculación de la religión con la ideología nacional, de causas históricas y sociales del catolicismo colectivista, y de la religión y el nacionalismo como dos aspectos de la identidad colectiva⁵.

Danijela Majstorović escribe en su libro *Diskursi periferije* [Discursos de la periferia] sobre la coincidencia de las identidades religiosa y étnica. Es de la opinión de que el término *vjeroispovijest* («pertenencia religiosa») no es preciso, porque sugiere que la pertenencia a una

³ Ivan Cvitković, *Konfesija u ratu*, Svjetlo riječi & Interreligijska služba Oči u oči, Sarajevo-Zagreb 2004, pp. 16-17.

⁴ Dino Avazović, *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije y desekularizacije*, Synopsis, Zagreb-Sarajevo 2012, p. 107.

⁵ Slavica Jakelić, *Collectivistic Religions*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2010.

religión y a una nación incluye la religiosidad, lo cual puede no ser el caso. A su juicio, sería mejor hablar de coincidencia de herencia sociorreligiosa con identificación étnica: «De todos los Estados balcánicos es Bosnia-Herzegovina el país en el que se produce una mayor coincidencia entre identidad étnica e identidad religiosa. En tal situación es muy difícil establecer una disociación conceptual y psicológica entre ambas nociones. El término *vjeroispovijest* tiene una dificultad asociada: si realmente sirviera de guía el criterio de la pertenencia religiosa, cada bosnio se confesaría musulmán, y cada serbio, cristiano ortodoxo; pero hay bosnios que son de otras confesiones. La expresión «pertenencia religiosa» es imprecisa porque siempre incluye religiosidad, lo que no tiene por qué ser el caso. Por eso sería preferible hablar de una coincidencia de la herencia sociorreligiosa con la identificación étnica; si los ascendientes eran verdaderamente religiosos, eso no significa que necesariamente lo sean también sus hijos y nietos»⁶.

Duško Trninić afirma en su libro *Religija pred izazovima globalizacije [La religión y el reto de la globalización]* que el nacionalismo está desarrollando en el proceso de globalización un mecanismo de defensa para proteger la soberanía nacional. En alianza con la religión, el nacionalismo defiende el Estado nacional, y la religión, mediante su servicio a la nación, renueva su vitalidad: «En este contexto reactiva la religión su vigor, porque a través del nacionalismo obtiene la oportunidad de afirmarse y de llevar a cabo una forma de protesta política contra la globalización, en defensa del Estado nacional»⁷.

Ser miembro de una religión y de una nación son las más importantes formas de pertenencia en Bosnia-Herzegovina. Quien no pertenece a esos dos categorías, no es nada ni nadie. Mediante la pertenencia a su religión y a su nación, las personas en Bosnia-Herzegovina se consideran, desde un punto de vista ontológico, moral, religioso y nacional, superiores a los miembros de otras religiones y naciones. Esta arrogancia, fantasía y presunción exagerada tiene

⁶ Danijela Majstorović, *Diskursi periferije*, Biblioteka XX vek, Belgrado 2013, p. 162.

⁷ Duško Trninić, *Religija pred izazovima globalizacije*, Udruženje za filozofiju i društvenu misao, Banja Luka 2010, p. 79.

origen en el miedo patológico a los otros. La arrogancia y presunción condujeron a esta gente al trauma y al odio: al trauma individual y colectivo, y al odio individual y colectivo. Y el odio los condujo al asesinato de los otros, incluso al genocidio, así como al suicidio. Este trauma, transmitido de generación en generación, es el fenómeno más generalizado.

Quienes están presos de este delirio piensan que la gente de otras religiones y naciones no son personas, sino escoria que hay que eliminar. Están convencidos de que lo que hacen es una limpieza de inmundicias y esperan por ello reconocimiento y recompensa: les gustaría ser declarados héroes, salvadores y bienhechores de su pueblo. Las dos ideologías modernas más peligrosas que imperan en esta región (el nacionalismo en figura de fascismo y el comunismo en figura de estalinismo) acaban con la libertad del ser humano como individuo y exaltan lo colectivo (basándose en una nación o en una clase social) como medida de todas las cosas. Ambas ideologías convierten al individuo en simple miembro de una colectividad. Además presentan el odio como amor, seduciendo así a millones de personas. Los propagadores de esas ideologías hablan de librar del mal al mundo, lo cual es en sí un proyecto noble y altruista. ¿En qué consiste la manipulación? Consiste en que el mal lo ven únicamente en los miembros de otros pueblos o de otra clase social y pretenden librarnos de él mediante asesinatos y hecatombes. Su odio es simplemente insaciable e ilimitado. Que es insaciable lo prueba el hecho de que convierten a su colectividad (la representada por una nación o una clase) en un ídolo, en nombre del cual odian y matan. Y que ese odio es ilimitado se ve en su incapacidad para dejar de odiar. Ni siquiera cuando ya han acabado con sus enemigos se extingue su odio.

¿Y qué sucede con la religión? El cristianismo, habiendo dejado de ser desde la Revolución francesa una religión de Estado y con ello una ideología estatal, empezó a servir a la nación y así también a la ideología del Estado. Por esta razón es difícil hasta hoy encontrar teólogos cristianos que de manera abierta y firme critiquen el nacionalismo, mientras que casi todos critican el comunismo. Ivo Banac, un antiguo profesor de la Universidad de Yale que actualmente enseña en la Universidad de Zagreb, describe en su libro más reciente,

Hrvati i Crkva [Los croatas y la Iglesia] cómo la Iglesia pudo sustraerse a la ideología comunista y no así al nacionalismo: «Con las repercusiones del nacionalismo —la más fuerte entre las ideologías modernas— fue mucho más difícil. El nacionalismo, como religión secular de masas, en la Edad Moderna había implantado el culto a la nación en el corazón del cristianismo»⁸. Con esta visión se muestra de acuerdo el renombrado historiador de Bosnia-Herzegovina Dubravko Lovrenović, quien afirma: «La ideología de la nación estaba en relación de semejanza con la teología de la nación. En la concepción primitiva de la religión entró el Dios nacional, y de ahí nadie ha podido echarlo, ni siquiera los comunistas»⁹. Un teólogo católico de Zagreb, el sacerdote dominico Frano Prcela, escribe en su libro *Bogozaborab [Olvido de Dios]*: «En cualquier caso es esencial subrayar que no hay que identificar la religión con la nación. De lo contrario, nos encontramos con una religión nacional o, mejor dicho, étnica. Cuando la Iglesia nacional adquiere rasgos étnicos, deja de ser católica, universal. El etnocentrismo católico carece de base bíblica, y no hay que buscarle razón teológica ni prestarle apoyo eclesiástico»¹⁰. Nuestro gran teólogo Tomislav Šagi-Bunić advirtió hace ya mucho tiempo, en su artículo *Kršćanstvo y nacionalizam [Cristianismo y nacionalismo]*, del peligro de que el cristianismo sea víctima del nacionalismo, con lo que su esencia quedaría borrosa: «En tal caso se convertiría en un valor nacional, susceptible de ser utilizado como fundamento del fanatismo, al serle atribuido de manera errónea un valor trascendental que es *per se* inherente al cristianismo. Y esto, en ocasiones, ha causado tragedias personales y nacionales, cuando no verdaderas catástrofes»¹¹. Ivan Bubalo, profesor en el Colegio Universitario Franciscano de Sarajevo, escribe: «Tarea de la Iglesia es representar los valores universales del reino de Dios, que se alzan sobre todo lo parcial e inmanente y, por tanto, también sobre lo na-

⁸ Ivo Banac, *Hrvati i Crkva, Profil & Svjetlo riječi*, Zagreb-Sarajevo 2013, p. 154.

⁹ Dubravko Lovrenović, «Bosanskohercegovački Hrvati», *Dani*, Sarajevo (5.2.2014) 33.

¹⁰ Frano Prcela, *Bogozaborav*, Synopsis, Zagreb/Sarajevo 2014, p. 160.

¹¹ Tomislav Šagi-Bunić, «Kršćanstvo y nacionalizam», *Glas Koncila*, Zagreb, 12 (15.6.1969).

cional. En este sentido, ella no debe dejarse politizar, ni tomar postura en servicio de una política determinada, y todavía menos aliarse con practicantes demagógicos de la *Realpolitik*, siguiendo el modelo del catolicismo político o étnico»¹².

Esas declaraciones vienen a corroborar que entre nosotros, en Bosnia-Herzegovina, impera el colectivismo religioso, lo cual significa que también es predominante la identidad colectiva. La gente pertenece a su colectividad religiosa; pero no tienen creencias personales, porque sus identidades individuales están disueltas en la identidad colectiva. Cada desviación del colectivismo es interpretada como una traición. Quien abandona su religión para adherirse a otra religión o ideología es un traidor que merece todo el desprecio. Entre nosotros no existe ninguna identidad colectiva, sino su extremo, la identidad colectivista.

En los países de Europa occidental impera, en cambio, el individualismo religioso. Acerca de esto escriben dos sociólogas: Grace Davie¹³ y Danièle Hervieu-Léger¹⁴. Prueban que el nacionalismo militante ha sufrido en Europa grandes fracasos y que los europeos cultos se muestran desconfiados con respecto a formas intensas de nacionalismo y de sentimientos religiosos. Aun cuando mantienen una actitud escéptica con respecto a religiones oficialmente prescritas, de cuando en cuando se vuelven hacia ellas, viéndolas como portadoras de la memoria colectiva o buscando consuelo en la necesidad y orientación en catástrofes colectivas o en otras situaciones angustiosas. Danièle Hervieu-Léger señala la resistencia de los creyentes a afiliarse a religiones de prescripción oficial, y Grace Davie habla de los creyentes que en cualquier caso optan por la no afiliación, por creer sin pertenecer (*believing without belonging*). Muchas personas aspiran a una nueva forma de religión, porque buscan respuestas a las preguntas de su vida. De este modo, su espiritualidad deviene una espiritualidad de la búsqueda, de una búsqueda personal, que conduzca a nuevas formas de piedad. Nacen así diversas

¹² Ivan Bubalo, *Minima varia*, Ex Libris, Rijeka 2012, p. 236.

¹³ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

¹⁴ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, París 1999.

relaciones entre las formas de búsqueda y los centros de devoción tradicional; entre los que están anclados en las formas tradicionales y los que buscan las nuevas formas. Mijail Epstein describe esta fase de la búsqueda en la Rusia posoviética. Epstein introduce el concepto de «religión mínima»¹⁵. Este ajuste religioso lo llama él «posateo». En tiempos del ateísmo militante eran igualmente reprimidas todas las formas de religión, por lo cual era de rigor una cierta distancia respecto a todas las opciones religiosas. Ahora, sin embargo, tal ajuste religioso ha cobrado fuerza en una sociedad posatea porque entre las personas que la forman ha surgido un sentimiento de Dios fuera de las estructuras religiosas. Una *religión mínima* es la espiritualidad que se vive dentro de las familias y que está presente en círculos de amistad, en los individuos y en sus entornos, porque las iglesias de las religiones oficiales se les han quedado muy estrechas. Charles Taylor¹⁶ saca la conclusión de que una situación similar es observable en la Europa posecular. «Ser espiritual pero no religioso» es una parte del fenómeno, que se asemeja a la *religión mínima* de Epstein en Rusia. Se trata de mantener en la vida espiritual la distancia con respecto a la disciplina y autoridad de las confesiones religiosas.

En este punto es claro que estamos ante individuos que no tienen una identidad normal, sino individualista, y de colectividades cuya identidad tampoco es normal, sino colectivista. Son dos extremos que se tocan: *extrema tanguntur*. Ambos tienen su origen en el miedo patológico hacia los otros, hacia los extraños, sobre todo hacia los radical, absolutamente extraños. Bernhard Waldenfels¹⁷ describe la extrañeza radical como esa extrañeza que el ser humano como individuo no puede evitar.

¹⁵ Mijail Epstein, «Minimal Religion» y «Post-Atheism: From Apophatic Theology to 'Minimal Religion'», en Mijail Epstein, Alexander Genis y Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in Post-Soviet Culture*, Berghahn Books, Nueva York/Oxford 1999.

¹⁶ Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-Londres 2007, p. 535 (trad. esp. *La era secular*, Gedisa, Barcelona 2014).

¹⁷ Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremdes*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1997.

El miedo genera agresión contra los otros o lleva al que lo padece a encerrarse en sí mismo. Tanto para la identidad individualista como para la colectivista, la única cultura verdadera es la que ellas han implantado después de haber sabido imponerse. Solo tenemos que pensar en las conquistas efectuadas por los europeos en el mundo durante la Edad Moderna. Las culturas sobre las que ellos no lograron imponerse fueron declaradas carentes de valor. Frente a ellas implantaron su propia cultura, que, como suya, era juzgada valiosa. Esto significa que tanto la identidad individualista como la colectivista no saben reconocer aquello que les es ajeno. Ninguna de las dos identidades está en condiciones de actuar moralmente, dada la absoluta ausencia en ambas de conciencia moral. Por eso han provocado el fin de la ética. Tampoco admiten nunca culpa de nada. Culpables solo pueden ser los otros. Y como los otros son siempre los culpables, y como el mal únicamente en los otros puede existir, está justificado acabar con el mal eliminando a los otros. La identidad individualista les niega cualquier pertenencia, ya sea nacional, religiosa, lingüística, cultural; les niega hasta la pertenencia a su propia familia, a la naturaleza, al universo, a la humanidad, etc. Es, pues, una identidad abusiva. En cuanto a la identidad colectivista, reduce a los individuos a simples miembros de una colectividad y los elimina como personas libres; por eso, también es abusiva esta identidad. Todo esto proviene de que la identidad individualista ha convertido el yo en un ídolo, mientras la identidad colectivista ha hecho lo mismo con la colectividad. Y tal conversión de la religión en idolatría es la peor perversión que se puede llevar a cabo.

¿Cómo salimos del paradigma del miedo, semillero de identidades individualistas y colectivistas, que nos conducen al enfrentamiento a los otros o al autoaislamiento? Simplemente volviéndonos hacia los diferentes, los nuevos, los extraños, porque la apertura hacia los otros enriquece en sentido ontológico. Dando a los otros la prioridad, nos hacemos conscientes de la primacía que los asiste. Ya Friedrich Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, escribió la frase siguiente: «El tú es más antiguo que el yo»¹⁸. Por eso, desde el comienzo del

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Naprijed, Zagreb 1991, p. 53 (trad. esp. *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 2014).

siglo xx hasta hoy, la palabra *tú* se ha venido empleando como sustantivo de la filosofía moral. No debe quedar sin mencionar que G. W. F. Hegel¹⁹, todavía antes que Nietzsche, subrayó en la *Fenomenología del espíritu* lo importante que es el reconocimiento dispensado por otros en uso de su libertad. El reconocimiento que uno recibe de sus subordinados es forzado y, por tanto, de ningún valor. El verdadero reconocimiento es solo el que se otorga libremente. Martin Buber²⁰ habló de la relación yo-tú en que ambas partes están situadas en un plano de igualdad. Y Max Scheler²¹ dio un paso más adelante al decir que el tú precede al yo, que el otro tiene la prioridad: el pensamiento en el tú es la categoría más fundamental del pensamiento humano. Emmanuel Levinas²² demuestra que el pensamiento occidental y la libertad occidental se realizan como negación del otro. Por eso destaca la figura de Abrahán como el representante de una filosofía del otro. A este respecto hay que indicar que Martin Heidegger²³ puso de relieve esta primacía del otro en su obra *Ser y tiempo*, algo que también han hecho Karl Rahner²⁴, en *Oyente de la Palabra*, y Joseph Ratzinger²⁵ en su *Introducción al cristianismo*. En el primero de los tres tomos de su obra *Esferas* escribe Peter Sloterdijk²⁶ que el conjunto de dos frente al individuo muestra la verdadera dimensión del ser humano, cuya existencia junto con el otro adquiere elevación. La prioridad del otro absoluto pertenece al núcleo de todas las religiones abrahámicas, con la condición de que retornen a

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1970, pp. 145-155 (trad. esp. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid 2010).

²⁰ Martin Buber, *Ich und Du*, Insel, Leipzig 1923.

²¹ Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue Geist, Leipzig 1926, p. 53.

²² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2012.

²³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga 1972, en particular § 24, p. 163 (trad. esp. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003). J. Derrida dedica reflexiones a este párrafo, citado y explicado en su libro *Política de la amistad*.

²⁴ Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 2009.

²⁵ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2013.

²⁶ Peter Sloterdijk, *Sphären I*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1988, p. 488 (trad. esp. *Esferas I*, Siruela, Madrid 2014).

su ser primigenio. Solo el amor al completamente otro y al otro puede librarnos de nuestros egoísmos. En realidad, solo puede actuar con libertad quien está libre de egoísmo (es decir, de la servidumbre a la que este somete).

(Traducido del alemán por Serafín Fernández Martínez)

LA VIDA EN TIERRA DE NADIE

«Identidad» es un concepto de crisis, puesto que las identidades simplemente no están «ahí», sino que deben ser concebidas y desarrolladas. Allí donde estallan crisis en el campo religioso o en el de la política nacional hay frecuentemente necesidad de tratar sobre identidades y aclararlas. Danis Tanovic, cineasta bosnio, y Hannah Arendt, filósofa alemana de origen judío, tienen sus propias experiencias de las crisis de política nacional y de las crisis de identidad. Tanovic cuenta en relatos lo que puede suceder cuando en tierra de nadie, en el espacio entre dos frentes de guerra, se encuentran personas de diferentes identidades y afiliaciones. La advertencia discursiva de Hannah de que «quien» es algo no debe nunca quedar traslapado o eliminado por lo «que» es, puede leerse como comentario a la película de Tanovic. Su dicho «Nadie tiene derecho a obedecer» puede servir de ayuda para construir identidades —también, especialmente, identidades religiosas— de modo que no contribuyan a alimentar y perpetuar conflictos funestos.

«Identidad» es un concepto de crisis

La identidad «fue un problema desde el principio; surgió ya como problema»¹. Si la identidad no entrara en la crisis, no la necesitaríamos; sería lo que realmente somos, no nuestra «naturaleza». En la crisis, la «identidad», porque simple-

* REGINA AMMICHT QUINN, doctora en Teología *habil.* (capacitada para acceder a cátedra), es profesora de Ética en el Centro Internacional para Ética en las Ciencias (IZEW), de la Universidad de Tubinga, y su portavoz. En 2013 fundó en la misma universidad el Centro de Investigación sobre Género y Diversidad y es por el momento una de sus dos directoras. Sus campos de investigación son los fundamentos

mente no está «ahí», tiene que ser concebida, desarrollada y continuamente fabricada de nuevo. Puede ser cuestionada, refutada o destruida. Y por eso es una tarea permanente del hombre actual.

En ciertas capas de la sociedad, hasta bien entrado el siglo xx, no se formulaba la continua pregunta de en qué consiste la propia identidad, salvo en lo tocante a tres factores: la genealogía, la geografía y el sexo, los cuales constituían el marco, el límite e incluso la estructura de la vida. El yo era formado y determinado mediante el marco, el límite y la estructura, y la vida discurría entre marcos, límites y estructuras. También a través de estos eran filtrados y dirigidos tanto el concepto que las personas tenían de sí mismas como la valoración externa de ellas.

Hoy, eso se ha perdido considerablemente. En diferente medida, según la situación social, cultural y geográfica de cada uno, nos hemos liberado de ataduras de clase, profesión, vecindario y, en parte, también, de familia y rol sexual. No falta gente en el mundo que ha adquirido una «mentalidad bricolajera»². Sus sociedades ofrecen, como un gran mercado de materiales de bricolaje, elementos preparados para construir la identidad, que pueden ser atornillados o encolados. En otros contextos, las crisis de identidad son también otras. Allí donde estallan crisis externas —sobre todo en el ámbito religioso o en el de la política nacional—, la identidad no se forma, generalmente por medio del «bricolaje», sino a través de la pertenencia. Esta es peculiar: puede ser deseada y no concedida; puede ser impuesta y no deseada.

y áreas de aplicación de las cuestiones de ética, en particular la ética política, la ética y las cuestiones de género, la ética y la seguridad en la sociedad actual, y colisiones y jerarquía de valores dentro de sociedades «religiosas» y «seculares» y entre ellas.

Dirección: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW), Universität Tübingen, Wilhelmstr. 19, D – 72074 Tübingen (Alemania). Correo electrónico: regina.ammicht-quinn@uni-tuebingen.de

¹ Zygmund Baumann, «Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Gesellschaft», en Ulrich Beck (ed.), *Kinder der Freiheit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1997, pp. 315-332, aquí p. 134.

² Véase Peter Gross, «Bastementalität – ein ‘postmoderner’ Schwebezustand?», en Thomas Schmidt (ed.), *Das pfeifende Schwein*, Wagenbach, Berlín 1985, pp. 63-84; cf. Rolf Eickelpasch y Claudia Rademacher, *Identität*, Transcript Verlag, Bielefeld, p. 3, edición de 2004.

La «mezcla» de colores de piel, etnicidades, nacionalidades o sexualidades puede no ser tolerada en consideración a la pertenencia. Las identidades ambiguas son consideradas peligrosas.

Las identidades inequívocas son poder⁵

Cuando seguimos el encuentro del concepto de crisis «Identidad» con crisis externas, entramos en un terreno difícil. Aquí tendremos al lado, acompañándonos y aconsejándonos, al director de cine bosnio Danis Tanovic y a la filósofa alemana de origen judío Hannah Arendt. Danis Tanovic, nuestro primer compañero de viaje, nos conduce a tierra de nadie, una variedad particular de lugar de crisis.

La tierra de nadie entre las primeras líneas de dos ejércitos combatientes es una trinchera abandonada. El soldado bosnio Ćiki, que en vez de un uniforme reglamentario lleva una camiseta de los Rolling Stones, pero está curtido en la guerra, y el soldado serbio Nino, que viste un uniforme reglamentario, pero es completamente bisoño, se encuentran en esa trinchera como en una trampa. Hay otro soldado bosnio, Cera, que, por lo que parece, está muerto. Como el minado de cadáveres es un medio bélico de éxito probado, otro soldado serbio —también muerto entretanto— puso una mina debajo de él. No es una mina de las que estallan al ser pisadas, sino de las que lo hacen al ser levantado el peso que las oprime; y es de funcionamiento totalmente fiable, porque se trata de un producto de calidad *made in the EU*.

En esa tierra de nadie tan especial de Tanovic hay, pues, un presunto cadáver explosivo y dos hombres jóvenes enfrentados, heridos, desesperados; ambos tienen dolores y necesitan urgentemente un cigarrillo; los dos se encuentran juntos en la trampa. Si abandonan la trinchera, de un lado o del otro dispararán contra ellos, cuando no de los dos lados. Pero nadie vive en tierra de nadie. O al menos nadie sobrevive.

En tierra de nadie (2001), de Danis Tanovic, es un filme de guerra que destruye su propio género⁴. Con la excepción de las primeras

³ Amin Malouf, *Identity and Violence*, Penguin, Nueva York-Londres 2006.

⁴ Cf. Amy Cobin, «No Man's Land», *Film Quarterly* 60.1, otoño de 2006. <http://www.filmquarterly.org/2006/09/no-mans-land/>; Fiachra Gibbons, «We

escenas, en las que hay «acción» —una lucha en que Čiki y el cadáver de Ceras son catapultados a la trinchera—, no pasa nada. O al menos no pasa nada de lo que esperamos de una película bélica. Casi nada. Čiki dispara contra Nino, pero no lo mata; Nino clava un cuchillo a Čiki y tampoco acaba con él. Lo que matan es el tiempo. Discuten. Descubren asombrados que tienen recuerdos en común. Čiki obliga a Nino a quedarse en calzoncillos, trepar al exterior de la trinchera y ondear una camiseta (relativamente) blanca para que a ambos lados del frente las unidades bosnias y serbias se den cuenta de la situación en que están ellos dos y no los maten. Como no pasa nada, Čiki se desnuda también y se suma a Nino en la ondulación de otra camiseta blanca. Pero tampoco pasa nada.

Nosotros, como público, como espectadores —y en cierto modo también como cómplices—, esperamos algo: una reconciliación, una explosión. No ocurre lo uno ni lo otro. La guerra, nos enseña Tanovic, es una Espera de Godot, una ridícula y triste espera de algo que nos rescate o nos redima, pero que no aparece.

Naturalmente, algo sucede, y está más allá de la «acción» cinematográfica esperada. Suceden tres cosas.

Primera: Cera, el soldado aparentemente muerto, vuelve en sí. Siente picor, y tiene que ser rascado. Querría ver la foto de su novia, que guarda en uno de sus bolsillos. Además, como está vivo, tiene necesidad de orinar y defecar. Pero, si se mueve, la muerte llega para todos. Así que permanece quieto y parpadeante bajo el sol de mediodía. Čiki y Nino se esfuerzan para que esté lo más cómodo posible, no tanto por amor al prójimo como por deseo de supervivencia.

Segunda: las Naciones Unidas y los medios tienen noticia de tan extraña situación en tierra de nadie. La ONU, torpe, incompetente e inútil, recibe una petición de ayuda por parte de los dos bandos en guerra y tiene la posibilidad de salvar vidas. Al menos teóricamente. El general británico, cuando recibe la noticia de que al parecer hay unos hombres entre los dos frentes de combate, los ve como una pieza en su tablero de ajedrez. Los pequeños gestos dicen claramente la identidad colectiva y el

had one gun between five of us», *The Guardian*, 15.3.2002. www.theguardian.com/film/mar/15/awardsandprizes.artsfeatures

papel que en esa guerra se asigna a los actores externos: son los jugadores. Los otros son las piezas movidas en el tablero. Por lo general, peones.

Tercera: Čiki y Nino negocian sus identidades. Esa negociación es un perfecto drama en cinco actos dentro del drama principal.

En el acto primero, ambos protagonistas prescinden de sus señas de identidad, en este caso los uniformes. Se muestran en calzoncillos y ondeando camisetas blancas. Un soldado serbio, que contempla la escena a través de un catalejo, pregunta: «¿Son de los nuestros?». Y otro responde, encogiéndose de hombros: «No hay nada que lo indique en los calzoncillos».

El acto segundo presenta a los dos enemigos desnudos de otra manera. En el pasado, ambos conocieron a una misma muchacha:

—Tú eres de Banja Luka —dice Čiki a Nino—... Allí estuve saliendo con una chica. Sanja.

—Yo también conocí a una Sanja.

—Ella tenía... [Čiki hace un gesto con la mano indicando un gran pecho.]

—Esa Sanja también.

—Rubia.

—Sí.

—Alta.

—Sí.

—¡Sanja Čengig! —exclama Čiki excitado.

—Era compañera mía de clase —dice Nino.

—¿De verdad?

—Te lo juro.

—¡Cera! ¡Este conoce a la Sanja de Banja Luka de que te hablé!

Y se oye a Cera mascullar sarcásticamente desde el lugar donde se encuentra tendido sobre la mina:

—Pues qué bien...

Pero los actos primero y segundo no llevan directamente a una reconciliación. Ni el hecho de haber prescindido los dos del unifor-

me, ni la coincidencia de compartir el recuerdo de una misma muchacha los induce a reconocer que sin esa ropa identitaria ambos son solo unos jóvenes en su estado natural, simples personas. Tal lección moral que nosotros, como espectadores, querríamos que sacaran es demasiado hermosa y verdadera para que se haga realidad. Porque en el acto tercero, muy al contrario, el «estado natural» en tierra de nadie no es de humanidad compartida, sino de desconfianza. Las identidades, especialmente en tierra de nadie, están moralmente cargadas, ya que se alimentan de la respectiva superioridad moral.

Čiki y Nino se hallan en uno de los oscuros refugios subterráneos de la trinchera, uno a la derecha y el otro a la izquierda del vano de la puerta.

—¿Por qué diablos habéis devastado este hermoso país? ¿Por qué? ¿Por qué? —dice de pronto Nino.

—¿Nosotros?

—Sí.

—¡Tú estás loco! —exclama Čiki— ¡Vosotros queríais la separación, no nosotros!

—¡Porque empezasteis la guerra!

—¡Sois vosotros los que la habéis empezado!

—Pero ¿qué dices?

Čiki y Nino tratan de acallarse mutuamente a gritos:

—¡Vosotros habéis empezado la guerra!

—¡La habéis empezado vosotros!

Hasta que Čiki agarra el fusil, y Nino siente el cañón en el rostro...

—¿Quién ha empezado la guerra?

Silencio.

—La hemos empezado nosotros —responde al fin Nino.

—Sí, vosotros la habéis empezado. Ya está bien de llevarme la contraria. Me pones de los nervios. Y ahora, largo de aquí. ¡Fuera!

Una vez Nino fuera del refugio, Čiki se dice a sí mismo:

—El tipo ese... Mira que atreverse a decir que hemos sido nosotros...

El acto cuarto es una inversión del tercero:

Entretanto, Nino se ha hecho con el arma. Čiki se dispone a encender un cigarrillo.

—¡Dame eso! —le grita Nino.

Čiki duda y finalmente se lo tira. Nino lo enciende.

—¿Puedo fumarme uno? —pregunta Čiki.

—No.

—¿Por qué no?

—Porque el fusil lo tengo yo, y tú no... Y a propósito: ¿quiénes empezaron la guerra?

—Nosotros —dice Čiki.

De nuevo suena sarcástica la voz de Cera:

—Eso es ya completamente igual. Todos estamos metidos en la misma mierda.

En esas dos escenas opuestas no solo se construyen identidades que satisfacen la aspiración a la superioridad moral, sino que son construidas mediante la fuerza para apoyar esa aspiración. Así, el más fuerte, aparte de tener la razón por el hecho de ser el más fuerte, determina la moral. Hay ausencia de identidades religiosas, lo cual no significa que la religión no desempeñe ningún papel. La religión tiene un papel mudo en este drama y permanece oculta en palabras absolutas, aun cuando tales palabras expresan la absoluta enemistad.

El acto quinto de este drama de identidad presenta el drama como tragedia. Soldados de la ONU sacan a Čiki y Nino de la tierra de nadie. En un momento de descuido, Čiki se apodera del arma de un muerto y mata a Nino, quien a su vez muere por los disparos de un soldado de la ONU. En cuanto a Cera, sigue tendido como antes sobre la mina, inmóvil.

La ONU, que de todo el reparto aparece como el héroe colectivo ideal, llama a un técnico en desactivación de artefactos, el cual, aunque experto y hábil, no logra desactivar la mina. Solamente nosotros, los espectadores —convertidos en cómplices de la ONU—, lo sabemos. Los responsables de la ONU piensan que sería indigno pasar de héroes a fracasados ante los medios de comunicación mun-

diales. Por eso mienten acerca del caso, afirmando que un individuo cualquiera tapado con una manta cualquiera en una camilla cualquiera es el soldado que, salvado por la ONU, es conducido al hospital. Y todos abandonan el lugar. Todos menos Cera.

La cámara muestra la trinchera abandonada con tomas cada vez más elevadas hasta que Cera, solo sobre la mina, aparece visto desde muy alto. Entonces la imagen televisiva se vuelve negra.

Aquí ya no hay ninguna identidad que se pueda construir. Solo deconstruir. Una tierra de nadie es un espacio intermedio, sin posibilidades, a menudo vacío, hostil, un callejón sin salida metafórico o real. Tierra de nadie no es tan solo una tierra que a nadie «pertenece». Es también una tierra en la que no hay dios alguno, en la que la cámara, como ojo de Dios, emprende la retirada.

Ahora podemos los espectadores —los cómplices—, al igual que todos los demás, dejar atrás y olvidar esa insoportable imagen del hombre sobre la mina. O podemos, a diferencia de la cámara-ojo de Dios, no retirarnos, sino aplicar la vista y el oído allí donde está la insoportable verdad.

Hannah Arendt es para eso nuestra compañera de viaje. Más de cincuenta años antes de que todos abandonasen a Cera tendido sobre la mina, Hannah había tenido experiencia de su propio «espacio intermedio», de su propia tierra de nadie.

Nacida en 1906, Hannah Arendt dejó Alemania en 1933, y en 1937 fue desposeída de su nacionalidad germana. Su identidad pasó a ser la de los «parias», de los excluidos. Y como ella misma había dicho acerca de Rahel Varnhagen⁵, por su condición de judía se convirtió en una marginada y con ello encontró su libertad. La precariedad de su situación como judía en París se agudizó en 1940, después de la ocupación de Bélgica por las tropas alemanas. Junto con otras mujeres sin hijos fue trasladada al campo de concentración de Gurs⁶, una tierra de na-

⁵ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, Múnich 1959, p. 10, edición de 2003 (trad. esp. *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Lumen, Barcelona 2000).

⁶ En ese momento vivían en 400 barracones en total unas 20.000 internas. Hasta 60 de ellas compartían cada uno de los barracones de 25 metros cuadrados, que no disponían de agua ni de retrete.

die abarrotada de gente «por completo carente de perspectivas»⁷. A partir de 1942, las internas fueron deportadas de Gurs a la Europa del Este. Muchas de ellas murieron en Auschwitz. Por fortuna, Hannah no compartió ese destino: en 1940 había logrado fugarse con un grupo de mujeres, y en 1941 se encontraba ya en Nueva York.

Para no dejar a Cera abandonado y olvidado sobre la mina necesitamos nuevas posibilidades, negociar y construir identidades; necesitamos negociaciones de identidades que, a diferencia de lo que sucede en el drama de Tanovic, no concluyan trágicamente en el acto quinto. En *Vita activa*⁸ (1958-1960) desarrolla Hannah Arendt una teoría de las negociaciones políticas. En ella distingue entre dos formas de identidad que están en una «red de conexiones»⁹: «quien» se es y lo «que» se es. Lo «que» se es pasa a un primer plano cuando hablamos de personas: puede contener las cualidades biológicas, la cultura o nacionalidad, la profesión y capacidades, la posición social o la falta de ella. «Quien» se es queda de manifiesto, según Arendt, en el negociar y en el hablar¹⁰. El modo, el resultado y el efecto de las negociaciones son imprevisibles a fin de cuentas. Por eso son promesas y disculpas las dos características principales del «quien» se es¹¹. Las promesas nos vinculan a las pretensiones de otro, y con ello no es el «yo» el que hace una promesa; es la promesa la que hace el «yo»¹². La disculpa lleva consigo la rendición de cuentas, el reconocimiento de que solo parcialmente hemos podido materiali-

⁷ Véase Susi Eisenberg-Bach, *Gurs – ein Internierungslager in Südfrankreich 1939-43. Literarische Zeugnisse, Briefe, Berichte*, Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur, Hamburgo 1991, p. 21. Cf. también Alois Prinz: *Beruf Philosophin oder Die Liebe zur Welt. Die Lebensgeschichte der Hannah Arendt*, Beltz, Weinheim y Basilea 1998, pp. 94-107.

⁸ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, Múnich 1981; ead., *La condición humana*, Paidós Ibérica, Barcelona 2011.

⁹ Tobias Matzner, *Vita Variabilis. Handelnde und ihre Welt nach Hannah Arendt und Ludwig Wittgenstein*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013, p. 193.

¹⁰ Arendt (1981), *ibid.*, pp. 167ss.

¹¹ *Ibid.*, pp. 231-243.

¹² «Not the self makes the promise but the promise makes the self». Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca/Londres 1996, p. 52; cit. en Matzner, *ibid.*, p. 156.

zar nuestras intenciones al negociar. Promesas y disculpas, empero, son interdependientes, de lo que se deriva un «quien».

Ser judío durante el Tercer Reich significaba, según Arendt, vivir en un presente político que «dictaba una pertenencia, en la que precisamente la cuestión de la identidad era decidida en el sentido del anonimato, de la irrelevancia del nombre»¹³. En una situación como esa, se fijaba, predeterminaba, «dictaba» lo «que» un ser humano era —judío, extranjero, inferior— y, por último, partiendo de ahí, se procedía a sustituir el «quien» por el «que». Las promesas que uno hacía y que necesitaba de otros, y las disculpas que uno necesitaba de otros y que a otros presentaba desaparecían detrás de lo «que» uno era. Y ese «que» podía utilizarse fácilmente para la exclusión. O incluso para la ejecución.

Aunque nuestros mundos y contextos difieren claramente de los que conocieron los años treinta y cuarenta del siglo pasado, también hoy el «quien» es sustituido cada vez con más fuerza por el «que». Al mismo tiempo, sin embargo, hay multitud de situaciones en que esa reducción del «quien» al «que» no puede ser forzada, sino libremente elegida. Instalarse cómodamente en el «que» suele facilitar algo o mucho la vida. Allí donde una persona complaciente y solícita se pliega, limita y amolda al «que», las autoridades cobran poder a costa de esa identidad. Otros determinan con fuerza qué formas del «que» son adecuadas, «buenas» y pertinentes, y qué formas son inadecuadas, malas y descartables. En una sociedad donde hay real o supuestamente conflictos, crisis o amenazas de carácter interno o externo aumenta el peligro de que los poderosos empleen su poder para definir el «que» de las personas. Esta es una posibilidad de dejar claro lo «que» alguien es «verdaderamente» y de hacernos ver que debemos protegernos de los que no son como nosotros. El «que» de identidades —una variación del «carácter autoritario»¹⁴— tiene un gran potencial de generar conflictos, mientras que esos conflictos nuevamente generan identidades.

¹³ Hannah Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper, Múnich 1989, p. 34 (trad. esp. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona 2001).

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkap, Fráncfort 1995; Erich Fromm, *Studien über Autorität und Familie*, Klampen, Luneburgo 1936, reimprisión 2005; Wilhelm Reich, *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Kiepenheuer und Witsch, Colonia 1933, reimprisión 1971.

«Nadie tiene [...] derecho a obedecer»¹⁵

Esta curiosa declaración moral figura en el contexto de la controvertida obra de Arendt sobre Adolf Eichmann, el principal organizador del Holocausto. Durante su proceso en Jerusalén, Eichmann había explicado su código moral e intentado que se entendiera que él —al menos hasta cierto punto— se había guiado por Kant: como un buen ciudadano que, fiel a la ley, había cumplido con su deber¹⁶.

La frase de Arendt, que también podría leerse en su sentido directo, no significa «Nadie debe obedecer», ni tampoco «Nadie tiene que obedecer». Dice en realidad: «Nadie tiene *el* derecho de obedecer». Esto es, Arendt presupone que hay personas que reclaman para sí *un* derecho a prestar obediencia, lo cual suena sobremanera paradójico: *quieren tener que hacer* algo.

En la vida diaria, esta paradoja no deja de tener sentido. Obedecer ahorra tiempo, ansiedad, discusiones, noches sin sueño, y muchas preocupaciones. Y puede aportarnos privilegios: orgullo paterno, alabanza por parte de los maestros, aceptación entre las personas en general, invisibilidad para los dictadores. El amor de Dios.

Hannah Arendt no está de acuerdo con eso: nadie tiene derecho a conseguir privilegios mediante la obediencia. Ni siquiera quienes aspiran al amor de Dios. Que alguien base su identidad en el derecho hondamente sentido a obedecer encierra peligro: para él mismo y para otros.

Las identidades religiosas son especialmente propensas a esa reclamación de un derecho privilegiado a obedecer, particularmente cuando están entretrejidas con mitos fundacionales nacionales e ideas políticas. Si la religión valora más la identidad de lo «que» se es que la identidad de «quien» se es, subraya la pura pertenencia y pierde importancia como institución religiosa. Las promesas y las

¹⁵ Hannah Arendt y Joachim Fest, *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe* (ed. por Ursula Ludz y Thomas Wild), Piper, Múnich 2011, p. 44.

¹⁶ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Piper, Múnich 1964, reedición 1986, pp. 174-189 (trad. esp. *Eichman en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona 2001).

disculpas ya no desempeñan ningún papel. En lugar de ellas son establecidos fuertes mecanismos de inclusión y exclusión, en el interior de los cuales las personas se habitúan a *querer* obedecer y acaban reclamando el derecho a prestar obediencia. Cuando las autoridades y comunidades religiosas no les oponen resistencia, lo que hacen es abrir nuevas trincheras, conservando las ya existentes, y crear cada vez más tierra de nadie: un espacio inhóspito y profano.

Por eso, Hannah Arendt nos conduce de nuevo a la trinchera en la que Cera sigue tendido como siempre sobre la mina. Completamente inmóvil y abandonado por todos, Cera indica cómo funciona el sistema: de manera inacabable, intemporal y mortal.

Nosotros, los espectadores —los cómplices—, tenemos la misión de acabar con ese sistema de la identidad de lo «que» se es. Así podremos buscar, en nuestro propio tiempo y circunstancias, la imagen de Cera sobre la mina en el paisaje simbólico de la tierra de nadie, para que sirva de piedra de toque. Esta nos forzará a preguntarnos qué identidades produce nuestro contexto actual, donde se reclama un «derecho a obedecer»; qué promesas y disculpas ofrecemos para con ellas construir una identidad, y dónde están los límites entre la venganza y la justicia.

Para la Iglesia y su misión, apoyar y formar identidades religiosas significa esto:

Las identidades religiosas que no tienen que ver con «quien» se es, sino con lo «que» se es, traicionan tanto la fe como a los creyentes. Precisamente para las identidades religiosas es necesario que las «promesas» y las «disculpas» sean negociaciones fundamentales, a través de las cuales se construyan y estructuren las identidades. No tiene que haber lugar alguno para un «derecho a obedecer». Solo si la Iglesia es construida y siempre de nuevo transformada mediante identidades del «quien», puede revalidar su paisaje simbólico y estar con ello en condiciones de transformar la tierra de nadie, llena de peligro, hostilidad y desesperación. Y de transformarse a sí misma.

Es demasiado tarde para Cera.

Quizá no para nosotros.

(Traducido del alemán por Serafín Fernández Martínez)

IDENTIDAD ÉTNICA Y CONFESIONAL
EN BOSNIA-HERZEGOVINA
Imperios, guerra y estrategias de supervivencia

Las principales comunidades étnicas bosnias son tres, porque tres fueron al menos los imperios tan influyentes en la población local que la aculturación que un día realizaron se ha vuelto determinante para el destino de muchas personas. Cada comunidad tiene su propia referencia imperial privilegiada y excluye las referencias similares de las otras. Son comunidades diferentes, dado que también lo son sus elecciones de la cultura imperial que les da cohesión. Lo que una comunidad bosnia ha considerado como una influencia imperial muy positiva y que ha adoptado como parte esencial de su identidad, las otras dos lo han visto como una influencia negativa y peligrosa, que debe ser rechazada.

Las condiciones para la formación de una comunidad étnica no son solamente *a*) que exista un grupo social dotado de un marcado sentimiento recíproco de solidaridad entre sus miembros junto con un excelente sentido comunitario, y *b*) que ese grupo cuente con contenidos culturales característicos compartidos por todos sus miembros como patrimonio cultural heredado, sino además *c*) que el grupo tenga el firme convencimiento de que todas

* UGO VLAISAVLJEVIĆ es profesor de Filosofía y Ontología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sarajevo. Miembro del consejo editorial de la revista *Transeuropéennes* (París), ha sido también presidente del PEN Center BiH (2006-2009). Ha publicado numerosos libros, entre ellos *Phenomenological Constitution of European Union* (1995), *Lepoglava and University* (2003), *War as the Greatest Cultural Event. Towards a Semiotics of Ethnonationalism* (2007).

Dirección: Department of Philosophy, University of Sarajevo, Obala Kulina Bana 7/II , 71000 Sarajevo (Bosnia-Herzegovina). Correo electrónico: vlaisugo5@gmail.com

las personas a él pertenecientes guardan una relación de parentesco. Las dos primeras condiciones son suficientes, y la tercera necesaria. Aunque en el caso de alguno de los grupos sea fácil probar que tal convencimiento es ilusorio, esto no significa que la comunidad en cuestión haya sido inventada sin más y que sus características comunes sean una ficción.

Pero ¿de qué parentesco se trata? Si partimos de un argumento serio, en sentido literal, estaríamos hablando de un parentesco bastante lejano, basado en *supuestos* lazos muy tenues que, sin embargo, serían entendidos como la sólida cadena que vincula a los familiares más próximos, es decir, como la relación que une a los hermanos entre sí o a los hijos con los padres. Un parentesco que se atribuye todo un pueblo seguramente no puede subsistir sin la mediación de un determinado modelo cultural. Ese modelo es el que asegura y posibilita tal relación. También nos enseña la etnología que ni siquiera en las formas primitivas de parentesco se trata de relaciones naturales, sino que hay multitud de modelos simbólicos que ofrecen esa «relación natural» a partir de diversas formas culturales¹.

El parentesco étnico no puede subsistir sin una forma cultural, sin lo que se denomina una cultura étnica; pero esa *forma* no debe equiparada al parentesco. Este no es un simple efecto que ha sido creado e incorporado permanentemente en la conciencia de un determinado grupo humano mediante una forma cultural.

I. Orden imperial y aculturación

En esta parte del mundo no faltó una metamorfosis profunda de la identidad étnica, pero debió ser interpretada exclusivamente co-

¹ Claude Lévi Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, La Haya 1967 (trad. esp. *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós Ibérica, Barcelona 2012). Si alguien quisiera expresar brevemente en qué consiste la nueva interpretación de este etnólogo francés, podría decir que hizo notar que la «relación biológica en toda sociedad humana fue al principio más bien una relación social, es decir, una relación que un grupo definía y controlaba». Cf. Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Beldfond 1991, p. 146.

mo consecuencia de cambios paulatinos y de larga duración que la lucha por la conservación de la herencia cultural bajo el dominio de grandes imperios trajo consigo, al verse las comunidades étnicas locales obligadas a cobijarse durante siglos bajo sus alas culturales, políticas, estatales, etc.² La más importante estrategia de supervivencia en esa situación de incorporación simbólica era la llamada «aculturación antagonica»³. No se podía escapar al poderoso influjo cultural extranjero, pero en ningún caso se debía capitular ante él. Como se trataba de una lucha de supervivencia en un universo simbólico, la adopción del patrimonio cultural extranjero podía ir tan lejos que no quedase casi nada de la forma cultural original de la comunidad étnica sometida. Pero, en realidad, para sobrevivir debía bastar con que quedasen, siquiera en forma indefinida, rasgos culturales presentados como distintivos o antagonicos, mediante los cuales esa sociedad cultural permaneciese lo suficientemente distinta de aquella en la que se corría el riesgo de desaparecer.

Alguien podría decir que las comunidades étnicas locales que estuvieron expuestas durante siglos a guerras de aniquilación y a la pérdida de su «alma», en tiempos de paz estaban a menudo a las estrategias de supervivencia. Debemos procurar, sin embargo, no caer en una ilusión retrospectiva. Probablemente, solo tras la llegada de la época moderna se pueden equiparar esas estrategias a la política étnica.

En la milenaria historia de las conquistas imperiales y de la sujeción de comunidades locales a ordenanzas estatales y culturas extranjeras, esos procesos de aculturación dejaron en las culturas étnicas que estuvieron largo tiempo expuestas a ellos, independientemente de si la aculturación generaba una actitud antagonica o no, hondas

² Si la campaña por sorpresa de un poderoso ejército traía consigo a una comunidad étnica local la desgracia de una completa ocupación, eso significaba la pérdida paulatina e inadvertida (mediante aculturación) de los rasgos más importantes de su cultura étnica durante el largo período de paz bajo el dominio extranjero, lo cual no era necesariamente el mejor de los resultados. Así como el exterminio es el mayor peligro en tiempo de guerra para pueblos pequeños, la aculturación y la asimilación lo son para ellos en tiempo de paz.

³ Cf. George Devereux y Edwin M. Loeb, «Antagonistic Acculturation», *American Sociological Review* 8 (1943) 133-147.

huellas en sus almas colectivas o en sus formas culturales características. Una comunidad étnica puede resistir la tentación de una aculturación poderosa y duradera, buscando refugio en la forma última de resistencia: el aislamiento defensivo. Pero también puede sobrevivir como comunidad, pese a los deseos de la mayoría de sus miembros, dejándose asimilar por la cultura dominante⁴. Característico de las comunidades étnicas locales es que cada una de ellas mira retrospectivamente a una cultura imperial del pasado a la que ella se siente especialmente obligada, para construir su propia identidad etnocultural. Esta vinculación privilegiada es por naturaleza una relación posterior, que presupone una situación posimperial. En ella, los efectos de la aculturación han disminuido tanto que sirven de apoyo para estrategias de aculturación antagónica, en el enfrentamiento a influjos culturales actuales que amenazan la supervivencia de la comunidad cultural étnica⁵.

Independientemente de eso, ¿cómo es que un orden extranjero, generalmente imperial, fue adoptado por la respectiva comunidad local y dejó huellas profundas en la genealogía identitaria de la comunidad en cuestión? Porque desde la irrupción del poder invasor hasta su salida —con tal de que hubiera transcurrido al menos un decenio— se produjeron significativas metamorfosis en el alma étnica de la comunidad tan marcadas e indelebles como los anillos de crecimiento de los árboles.

II. La comunidad de creyentes como grupo de personas emparentadas

Lo que sabemos con seguridad del pasado de Bosnia-Herzegovina es que la religión reunió a determinadas personas y decidió su destino. Mejor dicho, no solo el destino de una comunidad de fe, sino

⁴ Cf. Raymond H. C. Teske, Jr., y Bardin H. Nelson, «Acculturation and Assimilation: A Clarification», *American Ethnologist*, vol. 1, n.º 2 (1974) 351-367.

⁵ U. Vlasisavljević, «La constitution guerrière des petites nations des Balkans ou 'Qui s'agit-il de réconcilier en Bosnie-Herzégovine?' – The War Constitution of the Small Nations of the Balkans, or 'Who is to be reconciled in Bosnia and Herzegovina'», *Transeuropéennes* 14/15, París, pp. 125-141.

el de una comunidad étnica. El destino del que hablamos no es de carácter étnico ni tampoco religioso, porque la comunidad de creyentes, que estuvo expuesta a los rigores y tentaciones de la historia encontrándose en primera línea frente a la amenaza de su extinción, sobrevivió como *grupo de personas emparentadas*. En esto se destaca demasiado la diferencia entre lo étnico y lo religioso, aunque es muy sutil: los tres pueblos que en los nuevos tiempos son llamados «los tres pueblos constitutivos de Bosnia-Herzegovina», porque a lo largo de siglos han sobrevivido como grupos étnicos a las vicisitudes de su destino, al que fueron condenados sobre todo como comunidades de creyentes.

La perseverancia en una fe de generación en generación y de siglo en siglo causó que ciertos grupos vivieran, precisamente como comunidades de creyentes, un determinado destino. Un cambio étnico de pertenencia confesional solo es posible cuando la orientación hacia una fe permite la supervivencia de una comunidad étnica durante generaciones, con lo cual el grupo concernido evita en igual medida el peligro de extinción. Cuando una comunidad se vincula a una determinada fe se expone igualmente al peligro de desaparecer o pone en manos de ella la esperanza de perpetuarse.

Mientras que una religión puede servir de base en la construcción de una identidad étnica, para que pueda parecer una cultura étnica, incluso como una forma de cultura *separada*, vinculada al destino colectivo, es necesario que la religión se manifieste como una entre muchas otras y que en ella se perciba mucho más que la confesión y práctica de la fe. Y esto significa que debe existir como sistema de valores y modelo de conducta, incluso como un orden estatal y político. Estas dos condiciones se han cumplido de manera ejemplar durante siglos en Bosnia-Herzegovina: *a)* junto con las tres religiones monoteístas han crecido tres comunidades supervivientes, de modo que cada religión (universalista y monoteísta) ha mantenido su forma parcial (como los «nuestros» que están frente a los «otros»); *b)* las tres religiones fueron «importadas» mediante conquistas imperiales, y durante siglos tuvieron que protegerse como culturas, órdenes políticos, valores espirituales *de los extranjeros*, que durante la vida terrena gobiernan el mundo y determinan su destino. La naturaleza de la identidad étnica de una comunidad solo se entiende

completamente cuando se examina su relación con las *otras comunidades importantes*. En tal contexto son importantes otras comunidades étnicas vecinas, sobre todo las inmediatamente vecinas. Pero lo son también los poderosos invasores: los conquistadores imperiales, que durante largo tiempo se establecieron en esta parte del mundo y con ello cayeron (fatalmente) en las redes de las relaciones interétnicas constitutivas. Precisamente fue la religión la que tuvo mayor influjo en el carácter de las relaciones entre las comunidades que se opusieron a la presencia imperial⁶. Las más grandes y duraderas han resultado ser tres comunidades, a saber: los católicos, los ortodoxos y los musulmanes. Pero también los extranjeros lejanos que con espada y escudo llegaron hasta nuestras inmediaciones encontraron la convivencia local periférica de las comunidades étnicas marcada por la fe.

La situación del pueblo local en cada nuevo orden imperial era determinado fatalmente por su fe. Las tres religiones tenían distintas capacidades para conectar con la cultura y política y religiosa de los nuevos señores: en mayor o menor medida podían ser compatibles o incompatibles con ellos. Con el cambio del régimen imperial podía ser que la comunidad a la que hasta entonces las cosas le habían ido bien, de repente se encontrase víctima de la crueldad de quienes ahora ocupaban el poder. Precisamente las decisivas relaciones interreligiosas bajo el poder antes establecido, eran útiles también bajo los extranjeros recién llegados, porque unían a las comunidades en lo tocante a su identidad colectiva, dado que las percibían como un lazo común de carácter étnico. Ya el hecho de que no hubiera ninguna otra característica compartida por las comunidades, que perdurase a lo largo de los siglos inscrita en la cadena de filiación, apunta a su naturaleza étnica.

⁶ Esta metáfora está tomada de Michael Walzer. Él la utiliza cuando quiere hacer referencia al importante papel que un gobierno imperial extranjero desempeñaba en la construcción de la identidad colectiva de un determinado pueblo. Véase más al respecto en *On Toleration*, Yale University Press, New Haven y Londres 1997, pp. 14ss (trad. esp. *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós Ibérica, Barcelona 2007).

Al analizar la constitución histórica de las comunidades étnicas de Bosnia-Herzegovina tiene importancia decisiva considerar cómo la religión estaba inscrita en la genealogía grupal. Como indica la etimología del término, la genealogía tiene como fin el estudio de los vínculos familiares, el trazado del árbol genealógico. Se trata de un trabajo necesario para determinar quién sucede a quién. En caso de metamorfosis de una pertenencia religiosa a una pertenencia étnica (o de una pertenencia étnica a una confesional) es preciso hacer que consten las características de una pertenencia y de la otra. No hay pertenencia étnica sin indicación de nombres. Existe la suposición de que el islam, el cristianismo y la ortodoxia pueden ofrecer ayuda a la genealogía. Bosnios, croatas y serbios constituyen tres comunidades étnicas que durante siglos vivieron como grupos de parientes, sobre todo porque la pertenencia de cada individuo a una comunidad se podía determinar por su nombre, tanto por el primero como por el apellido. Las tres comunidades étnicas existen en un espacio simbólico, que es determinante para la filiación, como tres familias de nombres propios⁷. Y esos tres grupos de denominaciones étnicas, que eran transmitidas a cada nueva generación por las anteriores —de muertos a vivos— eran sacados de las cámaras del tesoro semióticas de los textos sagrados y de las culturas imperiales que a través de ellos (de los textos sagrados) eran identificadas. Al encontrarnos con un desconocido sabemos a qué comunidad pertenece con solo oír su nombre: este es generalmente un rasgo distintivo fiable de su identidad colectiva (en caso de una indicación dudosa suele bastar con la mención del patronímico). Y cuando el nombre nos conduce a su lugar en la división de los grupos nominales, al describir el apellido de la manera más eficaz la procedencia genealógica de una persona, constatamos que esto es al mismo tiempo la interfaz de la confesión religiosa y del parentesco. La indicación del nombre propio apunta al lugar donde un católico y un croata, un musulmán y un bosnio, un serbio y un cristiano ortodoxo son su comunidad misma. Tal dualidad de rasgos principales deja indudablemente poco espacio para una elección individual, para el trazado

⁷ Ugo Vlaisavljević, «Trois langues ou trois familles de noms propres d'une même langue?», en Christiane Montécot, Vladimir Osipov et Sophie Vassilako (eds.), «Autour du nom propre», *Cahiers Balkaniques* 32 (2001) 193-208.

de la propia identidad en las cadenas de la genealogía. ¿Se puede ser católico pero no croata, musulmán pero no bosnio, cristiano ortodoxo pero no serbio? Y, a la inversa, ¿croata pero no católico, bosnio pero no musulmán, serbio pero no cristiano ortodoxo? Ciertamente se puede de alguna manera ser todo eso, aunque ocurre, sin embargo, que los diferentes destinos colectivos de las distintas comunidades principales de Bosnia-Herzegovina están forzosamente entrelazados y consolidados, de modo que en comparación con todas las otras construcciones de las formas de ser colectivas e individuales parecen excepciones y desviaciones y se entienden como empobrecimiento de la comunidad. La unión entre lo religioso y lo étnico sitúa la pertenencia a esas comunidades étnicas no lejos de lo que es la práctica de una religión. Los rasgos de la identidad étnica indican que un antepasado era creyente (precisamente en aquella confesión sobre la que fue construida la identidad étnica) y que ese antepasado, de manera inevitable, aportó la propia pertenencia religiosa a sus descendientes. Puesto que la religión representa en las tres comunidades una forma cultural de la identidad étnica y el emblema más importante de la cultura étnica, representa a la vez un llamamiento a practicar la fe de los antepasados, a valorar y cuidar la propia identidad étnica y a reconocerse vinculado a la comunidad de pertenencia y a su herencia cultural. El retorno de la religión en los últimos tiempos está marcado precisamente por esos llamamientos y por los reproches hechos en público de que la falta de fe es prueba de la alienación y deficiente moral de los individuos.

Un fenómeno importante que surge como consecuencia de esa armonía entre lo étnico y lo confesional es cierta transmisión de la fe de ascendientes a descendientes. Si la religión está inscrita en la cadena de filiación, eso significa que puede ser *desactivada* y *reactivada* en tanto exista la identidad étnica. Un descendiente que pierda la fe y se convierta en incrédulo no pierde la fe de ningún otro, sino su propia fe, que por lazos familiares le fue transmitida. Cabe imaginar que durante una época larga, por ejemplo en el tiempo del ateísmo militante del régimen de Tito, «perdieron» la fe varias generaciones. Pero las cadenas genealógicas, cuando se han mantenido debidamente, superan, gracias a la continuidad de los apellidos, una orientación personal como la *congelación provisional* de la fe. Pese a esos

eslabones «rotos» en la cadena genealógica, no se pierde la vinculación con los antepasados, ni étnica ni confesionalmente. Porque sigue existiendo la posibilidad de que el descendiente reactive esa doble pertenencia y vuelva a la fe recibida. Posiblemente, solo la conversión a otra fe tiene la capacidad de cortar el vínculo de la pertenencia étnica y conducir a la integración en la otra comunidad, que está unida étnicamente con la religión recién abrazada. No obstante, solo puede darse tal efecto cuando el cambio confesional tiene alguna repercusión en los rasgos de la pertenencia étnica, como los nombres dados a los hijos del convertido. Por eso, el cambio de religión es el mayor pecado en contextos locales: porque se leen en él las señales de la apostasía y de la traición a la propia comunidad y, aún peor, a la comunidad de acogida.

Obviamente, tendemos a referirnos a las tres comunidades étnicas, hablando de *católicos*, *musulmanes* y *ortodoxos*⁸. ¿No significa esto que contemplamos como modelo de la constitución étnica depurada por el destino histórico solo una comunidad, la de los bosnios, a la que en lenguaje literario solíamos referirnos hasta no hace mucho como los *musulmanes*? ¿No indica la naturaleza constitutiva de las otras dos comunidades, nacidas del proceso de construcción de una identidad colectiva dominante desarrollado a la inversa, esto es, sacando de la identidad étnica el proceso de adopción de una religión que seguir, y como una adquisición de identidad posterior y derivada? En comparación con los serbios y los croatas, los bosnios parecen haber obtenido su nombre étnico solo a posteriori y en el pasado más reciente, para sustituir su nombre religioso. Pero ¿prueba esto realmente la ventaja *de lo étnico sobre lo confesional* en la construcción histórica de los rasgos propios de las comunidades locales? No es difícil demostrar que la adopción de sus nombres étnicos por serbios y croatas también sucedió posteriormente, mediante un despertar muy tardío (en el siglo XIX) de la conciencia de sí mismos bajo el influjo de las ideologías modernas. Aun cuando sea posible fijar una datación anterior de tal adopción, esta siguió evidentemente

⁸ El autor escribe la segunda de estas tres palabras con mayúscula inicial para subrayar la «etnización» de la pertenencia religiosa, algo que no funciona en español, porque tanto la pertenencia étnica como la religiosa se escriben con minúscula (N. del T.).

te la «regla de la fe»⁹: los cristianos ortodoxos se han visto a sí mismos como serbios tan posteriormente como los católicos se han visto como croatas. Aunque durante algunas generaciones los musulmanes creyeron ser serbios o croatas musulmanes, esto no significa que reconocieran la primacía étnica sobre la identidad confesional. Puede ser nuevamente consecuencia de una etnización posterior de la pertenencia confesional, o del persistente recuerdo de un pasado en que reinó la fe cristiana.

Lo cierto es que ninguna de las tres comunidades se demoró en la constitución de su identidad étnica. Desde hace siglos, las tres han tratado de asegurarse afiliaciones valiéndose del depósito de una familia de etnónimos claramente separada y configurada. De ese modo, las características comunes fueron reinterpretadas cada vez más como parentesco. Lo que también sabemos a priori es que ese parentesco solo pudo ser asegurado con una duradera incorporación de la comunidad al interior de una membrana protectora formada por «complejos mítico-simbólicos». Como tales formas históricas eficaces se muestran las culturas religiosas, de modo que las comunidades étnicas —mediante las cadenas de la genealogía comunitaria— llegan hasta nosotros como católicos, musulmanes y ortodoxos. No obstante, aunque de manera aislada, algunos etnopolíticos alimentan la idea de que el parentesco étnico es algo que no necesita ser probado. Están convencidos de que la comunidad como tal ha existido, más allá de cualquier forma cultural y a pesar de todos los cambios históricos, en cierto grado como «protoetnia natural». Siempre que se intenta separar lo étnico de lo religioso —de la forma cultural que presta la religión a lo étnico— es imposible encontrar una forma sustitutiva suficientemente fidedigna. Luego, la existencia del cuerpo biológico colectivo de una etnia, funcionando como verdad asumida de que nada se produce sin causa, sirve para apoyar, de manera abierta o tácita, alguna teoría sobre razas. La necesidad de intervención mediante una teoría racial demuestra la imposibilidad de que un cuerpo étnico como tal sobreviva durante si-

⁹ Más al respecto en Ivo Banac, «Vjersko pravilo y dubrovačka iznimka: geneza dubrovačkog kruga Srba katolika», *Raspad Jugoslavije*, Durieux, Zagreb 2001, pp. 67-80.

glos y luego, posteriormente, se apoye en una determinada cultura étnica. Cuando sobre ese fundamento se ha formado un grupo étnico inicial, una comunidad basada en las redes de parentesco, la cultura religiosa se encarga de deconstruirla en las circunstancias que le vienen dadas, porque esa comunidad está atada, rígida, en la forma de una determinada cultura imperial.

Cada cultura étnica local es por eso deconstruida y en ningún caso queda inflexible, sino que presenta como en abanico diversos contenidos culturales. Estos, sin embargo, se mantienen cohesionados gracias a una forma cultural concreta. Cada cultura acarrea en su recuerdo cultural las capas de las diferentes culturas étnicas, que realmente son los sedimentos de anteriores órdenes imperiales. Esto significa que cada una de ellas ofrece a sus miembros varios modelos de personalidad étnica. Si bien tales modelos permiten la clasificación por grupos, esto no significa que no haya acuerdo entre ellos, al menos en parte.

Estas comunidades se diferencian entre sí sobre todo como comunidades de fe, aunque su carácter étnico haga que su relación con la religión sea completamente virtual o permanezca «congelada». Respecto a la importancia de la cultura étnica para la identidad étnica es más acertado hablar de restos conservados duraderamente o reactivados de antiguos órdenes imperiales que al pueblo local, bajo la tutela de esta o aquella religión, le impusieron la aculturación en algún momento de su historia.

De todos modos, como ya hemos concluido, una comunidad solo después reconoce como comunidad étnica que está básicamente en la necesidad de luchar por su supervivencia sacudiéndose la forma cultural dominante. Esto significa que si una comunidad, sobre todo como comunidad de fe, es objeto de etnización, puede soportar la pérdida de su religión siempre que se halle en situación de conservar sus nombres étnicos. Los bosnios desaparecieron como comunidad (étnica) tan poco como los croatas y los serbios cuando bajo determinadas condiciones se hicieron mayoritariamente no creyentes, porque lograron mantener la relación de parentesco a través de los nombres. Precisamente ese parentesco mediante los nombres conservó el islam, el catolicismo y la ortodoxia, incluso durante genera-

ciones, como una especie de certificado, como religión, que posteriormente podía ser reactivada. Ahora bien, para que figurasen debidamente los individuos en los libros genealógicos de la etnia correspondiente, había que permanecer fiel a los fundamentos religiosos de la propia cultura. Una utilización disciplinada de los diccionarios de nombres propios, de los cánones para la asignación de nombres a los miembros de la comunidad, es impensable sin la cultura étnica a la que aluden.

(Traducido del alemán por Serafin Fernández Martínez)

IDENTIDAD, TENSIÓN Y CONFLICTO
Tesis para el diálogo

En el presente trabajo se investigan los conceptos de identidad, límite y relación entre identidades recurriendo a términos y conceptos tomados de la dramaturgia. Una de las diferencias fundamentales en la dramaturgia es la que existe entre conflicto y tensión. La tensión es un fenómeno complejo que consiste por lo menos en dos elementos correlativos: una base determinada de cosas comunes y unitivas entre los correlatos y otra base correspondiente de diferencias entre los correlatos y sus deseos, necesidades e intenciones. En cambio, el conflicto es una relación simple en la que las identidades que han estado en una relación de tensión son reducidas a una sola dimensión y a una relación en la que el «yo» es puro «no-tú». El segundo pilar del trabajo es la convicción de que el pensamiento racionalista, que opera con identidades y relaciones unívocas y unidimensionales, no es capaz de comprender ni de describir identidades y relaciones complejas tal como son las identidades humanas individuales y las relaciones entre tales identidades. De acuerdo a su grado de complejidad, las identidades culturales son afines a las

* DŽEVAD KARAHASAN (Duvno, 1953), literato de Bosnia-Herzegovina, ensayista, novelista, dramaturgo y profesor de la Academia de Artes Escénicas de Sarajevo, así como profesor visitante en varias universidades europeas (Salzburgo, Innsbruck, Berlín y Gotinga). En 2007/2008 desarrolló su actividad en el Wissenschaftskolleg de Berlín. Fue galardonado con varios premios europeos, entre ellos el premio Herder (1999), el premio Heinrich Heine de la Heinrich-Heine-Gesellschaft (2012) y la medalla Goethe del Goethe-Institut (2012).

Es autor de varias docenas de obras, entre ellas *Istocni diwan [El Diwan de Oriente]* (1989), *Dnevnik selidbe* (1993) [ed. esp. *Sarajevo: Diario de un Éxodo*, 2006], *Šahrijarov prsten [El anillo de Šahrijarov]* (1996) y *Noćno vijeće [El consejo nocturno]* (2005). Muchos de sus libros han sido traducidos a numerosas lenguas europeas y no europeas.

Dirección: Augusta Brauna 1, BiH – 71000 Sarajevo (Bosnia-Herzegovina).
Correo electrónico: dzevad.karahasan@gmx.at

identidades humanas individuales o iguales a ellas, por lo que cada intento de reflexionar sobre identidades culturales con métodos e instrumentos del pensar mecánico y matemático conduce a simplificaciones y a ejercer violencia sobre el objeto de pensamiento.

Identidad está inseparablemente asociada a límite: en efecto, en una perspectiva lógica, la identidad se establece en la medida en que un ser se delimita y, de esa manera, adquiere una forma que, por sobre todas las cosas, lo separa de todo lo demás. Desde allí se ve con claridad que identidad y límite se determinan mutuamente en una medida tal que no es posible comprender la una si se deja fuera de consideración el otro. De la naturaleza de un ser depende de forma inmediata su límite, y a partir del modo en que comprendemos el límite comprenderemos también lo que él delimita. Así lo supone, por lo menos, aquel pensamiento que adecúa sus métodos e instrumentos a la naturaleza de aquello que quiere pensar.

Los límites de mi ser son la forma de mi identidad —podríamos decir parafraseando a Wittgenstein—. Pero ¿dónde están los límites de mi ser? Digamos que la piel es el límite de mi cuerpo y que mi yo corporal termina en mi piel, que me separa de todo lo otro, o sea, del no-yo. Me temo que ninguna persona que haya tocado llena de amor, de deseo o de asco a otra persona estaría de acuerdo con eso. Estas personas saben que la piel también nos abre a los demás, que aquello que conocemos sobre los demás a través del tacto solo podemos conocerlo de ese modo. Por tanto, la piel es un límite que separa y une, cierra y abre. Si mi piel se torna en límite que solo separa y cierra, tal vez yo siga existiendo, pero ciertamente ya no tendré vida. En ese caso estaré también sin respiración, con la que me mantengo ahora en el mundo y a través de la cual el mundo exterior (el no-yo) penetra en mí. Cuando estoy muerto, la piel es realmente el fin de mi cuerpo y el límite que separa de todo, pero, mientras vivo, la piel no es ni puede ser tal cosa. Esto muestra qué poco dice sobre el ser vivo y sobre su identidad la idea probablemente más difundida hoy en día acerca del límite: aquella según la cual el límite es aquello que lo limita, termina y cierra. Este tipo de límite tiene validez en la

geometría, en la mecánica, en objetos sin vida. Los lados de un triángulo son sus límites y su fin; todo lo que se encuentra más allá de esos lados es el no-yo del triángulo en cuestión. Si ese triángulo se toca con un cuadrado y comparte un lado con él, ese lado representa de forma clara e inequívoca el límite que separa las dos formas geométricas. Algo semejante sucede con las cosas mecánicamente cerradas. El lugar en que termina esta mesa constituye su límite, a partir del cual comienza algo totalmente distinto, y aunque sea también una mesa que se le parece mucho.

En el caso de los seres vivos no es ni puede ser así. Imagínense un árbol cuya corteza y, en especial, el recubrimiento de su raíz fuesen el límite que lo cerrara respecto de todo lo demás. Seguramente coincidiremos en que este árbol no seguiría creciendo por mucho tiempo más. Un ser vive mientras esté abierto y esté relacionado de alguna manera con el océano sin fin de la vida. Por eso, el tipo mecánico de límite no ayuda a comprender la identidad de un ser vivo, que no es unidimensional e unívoca como las identidades de los fenómenos matemáticos y mecánicos. Tampoco ayuda la lógica mecánica o matemática del «o esto o aquello». Esta figura es un triángulo o no lo es, y su lado separa clara e inequívocamente la figura de todo lo que no es ella. Por tanto, el límite determina negativamente la figura geométrica respecto de todo aquello que no es ella misma. Así sucede también con las cosas mecánicamente cerradas. La identidad de esta mesa se establece por la determinación negativa respecto de todo lo que no es ella.

Traduciéndolo a los términos de la dramaturgia, esto significaría que la identidad de los fenómenos matemáticos y mecánicos se establece por conflicto, y la identidad de los seres vivos, por la relación de tensión con el no-yo del fenómeno en cuestión. El triángulo es lo que es porque no es un ángulo, un cuadrado, un octógono, etc., del mismo modo como esta mesa es lo que es porque no es una silla, ni tampoco alguna otra mesa, una encina, un pez, etc. Si uno de estos fenómenos tiene algo en común con otro fenómeno, tal comunidad no cuestiona su condición cerrada: su límite le pone término, lo cierra y aísla de todo lo que no es él mismo. Hemos dicho que un ser vivo dejaría de vivir si él, es decir, si su identidad fuese establecida de este modo. El ser vivo no se determina negativamente respecto de

su no-yo, sino que se encuentra en una relación de tensión con él. La tensión es una relación en la que los correlatos tienen una determinada base común y una medida igual o algo mayor de aquello que los diferencia. Lo común es la base del intercambio y de la comprensión entre los correlatos, mientras que lo que los diferencia no permite que las identidades de los correlatos sean ignoradas, confundidas u olvidadas.

Por ejemplo, la tensión es una relación en la que las figuras de un drama bien escrito se encuentran frente a frente. Los héroes Edipo y Tiresias en la tragedia de Sófocles tienen mucho en común: ambos son buscadores de la verdad que no hacen concesiones, ambos son «elegidos» tanto en virtud del prestigio social del que gozan como también del saber del que disponen, ambos son personas de rango, de las cuales se esperan soluciones, ambos son autoridades encarnadas. Pero hay también muchas cosas que los diferencian y que no permiten que se unan, porque Tiresias es sacerdote y Edipo es rey, Tiresias es ciego y el agudo Edipo ve bien, Tiresias es un hombre solitario que vive en el aislamiento y Edipo es un rey que se rodea de personas y que goza del respeto que ellas le muestran. Y lo que más los diferencia es el tipo de saber que han recibido. Tiresias es inspirado, ha recibido un saber sagrado sobre cosas que están ocultas a los ojos corporales del hombre (por eso es ciego, como lo era Homero, como lo será Fausto al final de la tragedia de Goethe, y como, por lo demás, también lo será el mismo Edipo al final), mientras que Edipo es un observador agudo que sabe tanto cuanto se puede conocer con la inteligencia y la observación humanas. Pero porque sabe y puede saber lo que sabe, su destino y su propia esencia le quedan ocultas. Su identidad le queda oculta, diríamos hoy, porque la identidad humana no puede conocerse desde fuera por observación ni expresarse con hechos, es decir, no se la puede reducir a ellos. La relación entre lo que tienen en común y lo que distingue a ambos hace inevitable su *agōn* (su discusión, su confrontación) cada vez que concurren a la vez en un lugar. Por lo demás, el drama vive de ello.

En el afán por alcanzar en todo la inequívoca claridad de las relaciones matemáticas y mecánicas, la unilateralidad racionalista (¿edípica?) de la cultura moderna ve la relación de tensión de ambos co-

mo conflicto y no ve su *agōn* como discusión y confrontación, sino como choque. El pensar racionalista no ve la evidente dependencia mutua de las figuras (identidades) de Edipo y Tiresias (¿no está en condiciones de verla?), una dependencia que llega tan lejos que se puede afirmar, sin más, que ambos se condicionan, señalan y hacen comprensibles el uno al otro. Las diferencias entre ellos adquieren significado y sentido sobre la base de aquello que tienen en común, y lo común entre ellos hace la confrontación y discusión inevitables, porque justamente eso confiere a la base de diferencias un peso especial. El racionalismo de Edipo solo puede reconocerse y verse, absolutamente hablando, en relación directa con el saber sagrado del vidente Tiresias, del mismo modo como el saber de Tiresias sobre las cosas ocultas no puede verse ni conocerse sin la relación activa de ambos héroes de Sófocles. Sin el actuar seguro de sí y literalmente agresivo de Edipo, Tiresias no habría pronunciado lo que sabe y ve con su ojo interior, porque él, que conoce el destino, sabe también que no debe exteriorizar lo inevitable. Y sin la reserva de Tiresias y su deseo de callar aquello que es necesario no se habría llegado al enérgico actuar de Edipo. Etcétera, etcétera. Conocemos y comprendemos a Edipo gracias a su interrelación con Tiresias, y Tiresias se torna en la figura que él es gracias a la relación activa con Edipo. Ambos se señalan mutuamente y se posibilitan el uno al otro realizarse de la manera en que son. Por eso su relación no es conflicto, sino tensión. Discusión y confrontación, pero no choque. Un conflicto habría reducido su relación, pluridimensional y francamente compleja, a una dimensión y una relación que podríamos expresar de forma simplificada con la fórmula «él no quiere lo que yo quiero». No se trata, pues, solamente de que el conflicto excluye de la relación de tensión aquello que los correlatos tienen en común, sino también de que reduce la compleja red de diferencias entre los correlatos a una sola dimensión y a un solo plano. Mi cuerpo o el arce que se encuentra bajo mi ventana no están en conflicto con otras formas de vida o con los minerales del suelo, sino que están en una relación de tensión con toda vida y con el mundo, o sea, con su correspondiente no-yo, una relación de tensión que dura tanto como la vida, como mi vida y la vida del arce bajo mi ventana. Sófocles ha acentuado esto mismo magistralmente en cuanto hace que el diálogo de Edipo con Creonte, que en el fondo es un *agōn* aparente, llegue mucho más cerca de un

conflicto que el *agôn* modélico entre Edipo y Tiresias. En efecto, Edipo y Creonte pueden entrar en un conflicto porque no tienen suficientes cosas en común como para que las diferencias entre ellos cobren importancia y la necesaria validez, pero la relación entre Edipo y Tiresias es tensión y tiene que seguir siendo tensión: una relación que dura tanto como la vida de los correlatos.

En este punto permítaseme hacer una acotación al margen que se me ocurrió cuando recordé que mi cuerpo y el arce participan del océano sin fin de la vida. La convicción de que la base del drama no es la tensión sino el conflicto se difundió en la misma época en que se hizo popular la filosofía que cree que el hombre debe, tiene que y puede «vencer a la naturaleza». El hombre solo podría «vencer a la naturaleza» si estuviese en conflicto con ella y con otras formas de vida, pero eso solo sería posible si nos excluyéramos del poderoso torrente de la vida. Por fortuna no lo hemos hecho, pues todavía vivimos (y espero que tampoco podamos hacerlo en absoluto): solo hemos aceptado el pensar matemático como modelo, casi como la única forma relevante de pensamiento que nos transmite un saber seguro y establece relaciones inequívocas. Pero ese pensamiento no dispone de instrumentos con los que puedan pensarse el cuerpo y la vida, y por eso se ha llegado también a que simplemente dejemos de pensar el cuerpo, la vida y otros fenómenos de alta complejidad, así como de preguntar por ellos. Solo por eso, creo yo, puede parecernos que hemos «vencido a la naturaleza», y solo por eso podemos creer que la base del drama es el conflicto, a pesar de que ciertamente conocemos brillantes dramas sin conflicto, mientras que, por el contrario, seguramente no conocemos ni un solo buen drama que prospere sin tensión. Lo inequívoco y la «victoria sobre la naturaleza» significan principalmente el fin de la vida, del mismo modo como, por regla general, el conflicto pone fin al drama. El drama perdura mientras esté basado en tensión, pero tan pronto como estalla el conflicto, el drama se precipita a su fin. Hay otra realidad que da testimonio de esto mismo: la tensión dramática es la relación de dos sujetos, mientras que, en el pensamiento matemático moderno, solo es posible un único sujeto, a saber, el que piensa.

Con el concepto de sujeto se introduce en la conversación un plano que revela que la identidad del ser vivo es más compleja de lo

que hasta ahora se había supuesto si este ser está dotado de espíritu o condenado a él. En efecto, el espíritu abre el ser al tiempo, al lenguaje, a lo transmundo. ¿Soy yo precisa y exclusivamente el sujeto que anota estas líneas? Seguramente no, porque este yo se distingue ampliamente de aquel yo que se queja a un amigo de falta de sueño, y de aquel yo que expresa su admiración a una mujer hermosa, y de aquel yo que crea las figuras de mis novelas, y de aquel yo que conversa con mi mujer. Hasta mi yo que da clases a los estudiantes de Literatura Comparada en Sarajevo se distingue esencialmente de mi yo que ha dado clases a los estudiantes de Literaturas Europeas en Berlín. ¿Es mi identidad, soy yo solamente lo que ahora pienso, siento, creo o hago, o soy todo lo que alguna vez he pensado, sentido, creído y hecho? ¿Dónde sino en mí está ese yo que, hace unos treinta años, suspiraba de nostalgia por un jardín que había visto en Mostar, y aquel yo que, un día, quería ser un olivo porque, entonces, seguramente sería bueno? Y si no está en mí, ¿qué relación guarda ese yo con el actual, que se esfuerza por ser racional, disciplinado y claro?

El lenguaje nos abre a los demás. Solo puedo tener un lenguaje para mí si lo comparto con otros. La apertura frente a otros en el lenguaje significa que el interlocutor está siempre presente de manera inmanente en mi exteriorización. Aun cuando solo transmita mi saber sobre problemas poetológicos, en mi discurso están presentes las personas a las que hablo, si no en la selección de los términos, sí seguramente en el ritmo, en la cadencia, en la sintaxis y en el modo en que hablo. No se habla igual a un grupo que a una persona individual, no se conversa igual de a dos que de a tres, no se habla igual con jóvenes que con hombres maduros, a una mujer que a un varón, a un colega que a un hombre con una profesión desconocida, a una persona familiar que a una a la que apenas se conoce: ni siquiera sobre el tiempo o sobre el fútbol se habla igual en todos esos casos. Por más que seamos poco conscientes de ello, el interlocutor está presente de manera inmanente en nuestro discurso, si no en lo que decimos, sí, en todo caso, en el modo en que lo hacemos, porque el interlocutor es uno de los límites de mi ser en el lenguaje. En vista de que el hombre es un ser de lenguaje, el otro, aquel a quien hablamos, parece ser uno de los límites de nuestra identidad, uno de los

parámetros con relación a los cuales se establece siempre de nuevo nuestra identidad.

Por supuesto, esto no significa que el hombre que habla a otros —siempre hablamos a otros— fuese un ser inexistente o carente de forma, sino simplemente que el límite de la identidad humana se establece y configura en la relación de tensión con el interlocutor. Heráclito, uno de los pocos que se esfuerzan en pensar este proceso, dijo que no es posible bañarse dos veces en el mismo río, porque el agua es siempre otra. Esto es cierto, sin duda, pero igualmente cierto es que el río en el que me baño entre Konjic y Mostar es siempre el Neretva, con independencia de que el agua sea en cada instante distinta. Creo que esta imagen ilustra bien la naturaleza de la identidad humana y del modo en que funciona: el borde se forma siempre de nuevo en la relación de tensión con el interlocutor o con el objeto con el que el hombre se relaciona en cada momento concreto, pero él sigue siendo siempre un único hombre. Así están más o menos las cosas con el hombre como ser de lenguaje. Con todo, la identidad humana no se puede comprender si no se tienen en cuenta también las restantes dimensiones de su ser espiritual, porque el hombre es del mismo modo un ser de tiempo y un ser de trascendencia. ¿Es el hombre realmente aquello que fue alguna vez en su vida? Me temo que sí, pues eso explica de forma totalmente plausible su desorientadora falta de coincidencia consigo mismo, algo que lo distingue ciertamente de las cosas sin vida. (No sé si eso nos distingue de las plantas y de los animales, porque no sé si el arce se acuerda de sus hojas del año pasado, de las ramas perdidas, si siente que le faltan los brotes que no se desarrollaron del todo porque la rama se partió.) Nuestra dimensión trascendente ha determinado que tengamos una cara exterior y una interior o incluso un ser exterior y uno interior, aunque ambas caras no puedan nunca reducirse una a la otra. Las informaciones y los hechos de la realidad no pueden describir ni delimitar la identidad humana, menos aún expresarla, porque solo muestran la visión exterior que se tiene del hombre. Diferentes organizaciones policiales tienen seguramente más informaciones sobre mí que mi mujer, pero ella me conoce sin duda mejor que todos los policías juntos.

Una medida semejante de complejidad tienen también las identidades culturales o las culturas y los diferentes fenómenos cultura-

les (Goethe y Oswald Spengler han demostrado de forma más que convincente que las culturas son fenómenos orgánicos, si no según su índole, sí, en todo caso, según su grado de complejidad, que se asemeja al de los seres vivos). Por eso, el pensamiento que quiera comprender las identidades culturales y sus relaciones recíprocas tiene que adecuar sus métodos e instrumentos a la naturaleza de esas identidades. De nada nos habremos enterado acerca de una obra de arte, por ejemplo, de una novela, por haber reunido todos los hechos relacionados con ella, comenzando por el nombre del autor y su origen, pasando por el número de páginas y el precio, hasta llegar al número de ejemplares que se han vendido y los premios que ha recibido. Las informaciones y los hechos, toda mirada desde fuera y todo lo que se puede reconocer con la mirada desde el exterior ni siquiera nos habrán aproximado a la obra de arte. Algo semejante sucede con el sistema de los rituales que se asocian en una cultura con la mesa, con las ceremonias de una religión cualquiera o, digamos, con los rituales nupciales de una cultura: a la mirada desde el exterior, por aguda e inteligente que sea, no se le revelará ni esclarecerá nada. Solo la experiencia «del ser exterior» (del cuerpo) hace posible la comprensión y el saber sobre el interior, y ambas cosas juntas transmiten el saber sobre el todo. Así sucede también con las relaciones entre distintos fenómenos culturales y con las culturas: solo pueden encontrarse en conflicto cuando se procede a simplificaciones radicales y se hace violencia a su naturaleza. El *Quijote* parodia las novelas de caballería, pero no está en conflicto con ellas; la literatura naturalista se aparta radicalmente de la romántica, pero no está en conflicto con ella ni puede estarlo, porque esos dos paradigmas literarios se muestran mutuamente, se forman con la mirada puesta uno en el otro, construyen una compleja y fecunda relación de tensión. Solo podrían entrar en conflicto si se las simplificara de tal manera que todo el conjunto infinitamente complejo que es la «literatura naturalista» fuese reducido con furiosa violencia a la unívoca determinación de «no romántica» y si todo el conjunto «literatura romántica» lo fuese, a su vez, al sinsentido de un «no naturalismo».

Para la identidad de una cultura y de un fenómeno cultural rige lo que ya he acentuado con relación a la identidad individual de una

persona: al igual que un río, se modifica, pero, aun así, permanece constante. Las distintas obras se iluminan y complementan mutuamente, entran en diálogo entre ellas y se cuestionan (habría que leer siempre de nuevo la excitante visión de Mijail Bajtín sobre el «universo de sentido», en la que las obras literarias permanecen y colmulgan entre ellas independientemente del tiempo y del espacio), modificando siempre su rostro en dependencia de cada distinto «interlocutor», pero permaneciendo siempre la misma obra que son. Allí donde se toca con la novela *El maestro* y *Margarita*, de Bulgákov, el *Fausto* de Goethe muestra un rostro, y donde se toca con *El milagro de Teófilo*, de Rutebeuf, muestra un rostro esencialmente distinto, pero en ambos casos se trata del *Fausto* de Goethe.

Si no se entra en las simplificaciones del racionalismo unilateral y se insiste, por el contrario, en que las relaciones entre identidades culturales no se basan en el conflicto, sino en la tensión, no se cuestiona en modo alguno la existencia de las identidades individuales y la posibilidad de su distinción: solo se afirma que «yo» no puede reducirse a «no-tú», del mismo modo como cristianismo no puede reducirse a «no-budismo», porque tanto «yo» como también cristianismo experimentarían una pérdida de su verdadera identidad si se los redujera de forma tan violenta. Quien afirma que el islam y el cristianismo, mientras sean fieles a sí mismos, no se encuentran ni pueden encontrarse en conflicto, no ha dicho con ello que no puedan distinguirse, sino que solo está teniendo en cuenta la naturaleza de la religión. Si dice, además, que los límites entre el islam y el cristianismo no son inequívocos ni siempre claros, que las relaciones entre estas dos religiones no son unidimensionales y simples, si dice que estas religiones tienen mucho en común y que lo común que tienen les confiere significado y da a la vez validez a las diferencias, estoy profundamente convencido de que quien dice todo eso ha dicho la verdad. Seguramente no ha dicho ni dirá que ambas religiones no puedan distinguirse y que pierden «sus identidades en la retórica “ecumenística” del amor que nos imponen los “hombres buenos”». Por el contrario, al haber hecho referencia a lo que tienen en común, he ayudado a percibir y valorar las diferencias, que son tan grandes que, sin duda, ambas religiones no pueden disolverse en una «religión sincrética», frente a la cual no pocos sienten temor.

Por ejemplo, la distinción en la naturaleza de la diferencia ontológica. En el islam no se puede establecer un puente por sobre la diferencia entre el Creador y la criatura: dicha diferencia solo puede ser «rota», suprimida, anulada por un momento, por ejemplo a través de la revelación. Pero, también en ese caso, el puente se establece solamente por la palabra, y por la palabra que es un reflejo de lo divino. La revelación (el Corán) es una traducción del mensaje de Dios: el ángel Gabriel ha traducido la revelación a un lenguaje accesible al hombre a fin de que el enviado del islam, Mahoma a.s., pudiese, solo así, recibirla y comprenderla. En el cristianismo las cosas son diferentes: el cristianismo promete que la diferencia ontológica entre el Creador y la criatura puede mediarle. Si lo he entendido bien, hasta el hombre puede mediarla, en cuanto cree en Jesús, que ya la medió una vez, y en cuanto sigue a Jesús. Dicho de forma simplificada, el fundamento del cristianismo está constituido por el Dios humanizado o el hombre divinizado, que tiende un puente por sobre la diferencia ontológica y ha dado a cada ser humano la posibilidad de hacerlo o, por lo menos, la esperanza de poder. Por el contrario, el fundamento del islam está constituido por la Madre del Libro. Las primeras revelaciones (el Zend Avesta, el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, el Corán) son reflejos, partes o reflejos de la Madre del Libro en traducción a lenguas humanas. ¿Cómo se escribió tal libro? ¿Con ideas, significados puros de una lengua-ensí? No lo sabemos ni podemos saberlo: incluso sus reflejos solo podemos obtenerlos en la traducción realizada por los ángeles (en el caso del Corán, por el ángel Gabriel). Más allá de la Madre del Libro se encuentra Dios, del cual ni siquiera podemos decir que existe, porque él da existencia, es la fuente de toda existencia y, posiblemente, ni siquiera entra dentro la categoría de aquello que existe.

Esta diferencia —y es solamente una de una serie de diferencias tremendas e inmensamente importantes entre las dos religiones— se manifiesta en cada esfera de la vida y del pensamiento, en las acciones cotidianas de los hombres así como en la poesía, en la filosofía, en los rituales de ambas religiones. Ni siquiera en la mística, que por naturaleza cuestiona los límites, puede dejar de verse o de tenerse en cuenta esta diferencia, y se manifiesta más que claramente. Rabia al Adawiyya y Teresa de Ávila cantaron ambas el amor místico, el amor

absoluto, pero en Rabia no puede hablarse de «esposo divino», pues, en su cultura, sería blasfemia. Tales diferencias entre las dos religiones se ponen de manifiesto a cada paso en textos y en los rituales cotidianos, en el pensar y sentir, pero solo tienen significado para aquel que sabe también lo que tienen en común. Este se alegra tanto de lo uno como de lo otro.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet, a partir de la traducción del croata de Katharina Wolf-Grießhaber)

NARRACIÓN E IDENTIDAD

Si la identidad está constituida esencialmente por narración, por historias que cada individuo puede desarrollar libremente, democracia significa un espacio donde se hace posible la narración, donde las historias individuales pueden encontrarse para mezclarse con otras historias. Por tanto, la narración étnica es no democrática: los países balcánicos necesitan aprender la buena narración.

No soy un experto en identidad ni en narración, y menos aún en teología. Pero se me identifica legalmente como Aleksandar Hemon y, de manera muy semejante al resto de la humanidad, soy un narrador pensante. Y soy también alguien que escribe y opera simultáneamente en dos lenguas y culturas. De modo que tengo unas pocas cosas para decir acerca de narración e identidad.

En primer lugar, permítanme narrarles una historia verdadera: hace cuatro años se diagnosticó a mi hija Isabel, de nueve meses de edad, un tumor cerebral agresivamente maligno. Subsecuentemente, la pequeña fue sometida a ocho operaciones y a varios ciclos de

* ALEKSANDAR HEMON, nacido el 9 de septiembre de 1964, es un escritor, ensayista y crítico bosnio-estadounidense. Ganador de la Beca de la Fundación MarcArthur, ha escrito cinco libros: *El libro de mis vidas* (Barcelona 2013); *Amor y obstáculos* (Barcelona 2011); *El proyecto Lázaro* (Barcelona 2013), que fue finalista por el National Book Award y por el National Book Critics Circle Awards, y nombrada como libro notable por el *New York Times* y Libro del Año N° 1 por la revista *El hombre de ninguna parte* (Barcelona 2004), también finalista por el National Book Critics Circle Award; y *La cuestión de Bruno* (Barcelona 2001). Publica con frecuencia en *The New Yorker* y ha escrito asimismo para *Esquire*, *The Paris Review*, para la «Op-Ed page» del *New York Times*, y para la revista *BH Dani*, de Sarajevo.

quimioterapia, ninguno de los cuales resultó de ayuda. Ciento ocho días después del diagnóstico, falleció.

Fue un tiempo horrible para mi esposa y para mí, del mismo modo como fue difícil para nuestra hija Ella, hermana mayor de Isabel, que en ese tiempo tenía cerca de tres años. Es difícil saber si fue desencadenado por el diagnóstico de Isabel y por el sufrimiento, pero, al comienzo del ascenso de nuestra familia al Gólgota (al final del cual no había ni un atisbo de salvación), Ella apareció con un hermano imaginario, que pronto tomó el nombre de Mingus (por Charlie Mingus, el gran músico de jazz) y que fue inicialmente encarnado en un muñeco inflable de un extraterrestre. Ella solía contarnos historias de Mingus, cuyas complicadas tramas no eran del todo coherentes ni comprensibles, en parte porque no tenían nunca un comienzo ni un fin adecuado. De tanto en tanto, veíamos a Ella jugar con Mingus —sea con el extraterrestre o con el totalmente imaginario—, dándole medicamentos ficticios o tomándole la temperatura mientras utilizaba el vocabulario que había recolectado en sus visitas al hospital o cuando nosotros hablábamos de la enfermedad de Isabel. Nos contó que Mingus tenía un tumor, que estaba siendo examinado y que iba a estar mejor en dos semanas. Una vez, Mingus tenía incluso una hermana pequeña de nombre Isabel —enteramente distinta de la hermana de Ella— que también tenía un tumor y que igualmente iba a encontrarse mejor en dos semanas. Cualquiera fuese el conocimiento accidental de la enfermedad de Isabel que Ella estaba acumulando, cualesquiera fuesen las palabras que estaba rescatando de la participación en nuestra experiencia, a través de su hermano imaginario estaba llevando a cabo un procesamiento. Mingus era un medio para comprender lo que estaba sucediendo. Extrañaba a su hermana, de modo que Mingus le daba también algo de consuelo a ese respecto, aunque, en cierto momento, él abandonó su imaginario cuerpo terreno para tornarse exclusivamente imaginario, pero no por eso menos real.

Después de la muerte de Isabel, Mingus siguió con vida. Su edad estaba entre los tres y los veinticinco años, y adquirió y perdió varias habilidades. Permaneció con nosotros mucho tiempo, las más de las veces incluyendo a dos hermanos, Jackson y Cliff, y una hermana, Piccadilly. Un día, Ella estaba sospechosamente tranquila en su ha-

bitación. Le pregunté, entonces, qué había estado haciendo. Me dijo que había estado viendo películas hechas por la mamá de Mingus. Ella no tenía un televisor o un computador en su habitación: las películas eran proyectadas en la pantalla de su imaginación.

Ocasionalmente, Mingus tenía sus propios hijos —en un momento eran tres hijos varones—. Cuando íbamos a esquiar, Mingus prefería el *snowboard*. Cuando íbamos a Londres por Navidad, Mingus se iba a Nebraska. A veces, Mingus gritaba a Ella («¡Cállate, Mingus!»), respondía ella a su vez gritando), otras veces, se quedaba sin voz, pero entonces hablaba con la voz de Isabel. En algún momento, era un mago. Ella esperaba que Mingus hiciera reaparecer a Isabel con su varita mágica.

Una vez, en los primeros tiempos de vida de Mingus, pregunté a Ella qué estaba haciendo Mingus en ese preciso momento. Estaba teniendo un berrinche en la otra habitación, dijo Ella. En otra ocasión, un par de años más tarde, pregunté a Ella cómo era posible que hablara siempre de Mingus pero yo nunca lo viera. Ella respondió: «Papá, ¡es imaginario!» y soltó una risita como si le pareciera difícil creer que yo no fuese consciente de un hecho tan simple y evidente.

Me di cuenta, entonces, de que, para Ella, no había conflicto entre lo real y lo imaginario. No solo no se excluían mutuamente, sino que, de hecho, se reforzaban uno a otro: lo imaginario debía imaginarse como real; lo imaginario solo se realizaba plenamente si se hacía real. No les sorprenderá si afirmo que la confabulación entre lo imaginario y lo real es esencial también para nuestra vida de adultos. Pensemos en la memoria y, si vamos al caso, en la fe: necesariamente, ambas contienen al mismo tiempo lo real y lo imaginario, que, además, son indistinguibles.

A comienzos de este año, Ella anunció que había terminado con Mingus y su existencia. Mi esposa y yo estábamos verdaderamente tristes de que fuese retirado tan abruptamente: nos habíamos acostumbrado a él y lo extrañábamos. Lo que en última instancia hizo superflua su existencia fue la capacidad de lectura de Ella (en francés e inglés): ya no necesitaba generar personajes y narraciones imaginarias porque ahora tenía acceso a todos los libros que estaba leyendo.

La vida de Mingus (que duró unos tres años y medio) coincidió con la fase en que el desarrollo de Ella estuvo marcado por una rápida adquisición del lenguaje y por un avance cognitivo, el período en que, de pronto, necesitaba procesar una gran cantidad de lenguaje y de información. Las historias de Mingus eran el procesamiento, el resultado de la adquisición de conocimiento. La «narrativización» de su experiencia —tanto de lo imaginario como de los aspectos reales que tenía— fue esencial para que desarrollara lo que podría considerarse como consciencia refleja, un sentimiento de tener un yo distinto de los otros, incluido Mingus, un yo capaz de reflexionar sobre su posición en el tiempo y en el mundo, sobre su presencia en medio de otras personas y sobre su relación con ellas. Narrando las historias de Mingus, Ella estaba deviniendo ella misma, ensamblaba su identidad por medio de narración, aprendiendo a contar historias.

El trabajo que realizó Ella es lo que todos hemos hecho en algún punto de nuestra vida para llegar a sentirnos en posesión de una consciencia única, del sentimiento de poseer identidad. Si Walter R. Fisher tiene razón al afirmar que «el mundo, tal como lo conocemos, es un conjunto de historias entre las cuales se ha de elegir a fin de que vivamos la vida en un proceso de recreación continua»¹, entonces Ella estaba averiguando cómo identificar, crear y reproducir tales historias bajo las condiciones que diferenciaban su propia consciencia respecto de los demás.

Una de las características de la consciencia es lo que (siguiendo a Julian Jaynes) podría denominarse el *Análogo I*, el yo-proyecto, diferente del yo con el que despertamos. Por ejemplo: después de las pocas semanas que he pasado en Sarajevo, voy a partir hacia Barcelona, donde no he estado nunca. Pero ya me he imaginado a mí mismo (tal como me percibo actualmente) en Barcelona, ciudad que también me he imaginado. En otras palabras, despliego mi *Análogo I* hacia Barcelona exactamente de la misma manera en que Ella desplegó a Mingus. De modo que, cuando llegue a Cataluña, tendrá que

¹ Walter R. Fisher, *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*, University of South Carolina Press, Columbia 1987, p. 65.

producirse una reconciliación —o, más bien, una mezcla— entre la Barcelona real y la imaginaria, así como entre yo mismo y mi Análogo I. En estas reconciliaciones se actualiza mi identidad: no solo soy lo que soy, sino también lo que sería y podría ser. Llego a ser el que soy identificando mis posibilidades. Yo soy yo + mi Análogo I. Soy mi propio Mingus.

De forma similar podemos hablar de un Análogo I que sigue un camino paralelo al de mi yo corporal —paralelo en el sentido de «dos líneas que se tocan en el infinito»—. Así, a menudo me han preguntado si alguna vez imagino cómo habría sido mi vida si hubiese permanecido en Sarajevo durante el sitio. Raras veces imagino mi vida entera bajo asedio, sabiendo que podría haber resultado muerto el primer día—, pero me he imaginado a mí mismo en momentos de los cuales algunos requerían opciones éticas y morales difíciles por las que nunca podría haber pasado realmente ya que estuve en Chicago durante todo el sitio. Pero para saber quién soy tengo que imaginar qué sería o qué habría sido yo. Es difícil para mí concebir una persona moral que no se imagine opciones morales alternativas en su lucha por escoger la correcta. Los hombres probamos nuestra moralidad en el laboratorio de la imaginación; Mingus y el Análogo I son desarrollados comúnmente con fines morales. Por ejemplo: me he preguntado a mí mismo qué habría hecho si hubiese tenido la opción de correr bajo el fuego de francotiradores para arrastrar a una persona herida hasta un lugar seguro o, por el contrario, permanecer seguro y a cubierto. Como imagino que yo mismo soy una persona decente, prefiero pensar que hubiese elegido salvar a otro ser humano. Incluso aunque honestamente no sé ni puedo saber cómo hubiese actuado, he probado ambas posibilidades en mi imaginación. No establecemos nuestra identidad moral solamente acumulando decisiones morales en nuestra vida «real», sino imaginando situaciones narrativas en las que se tomarían tales decisiones.

Salvo que tengamos serios problemas mentales, cada mañana nos despertamos creyendo que nuestro núcleo sigue siendo el mismo que el día anterior y esperando que el día de mañana será también el mismo, del mismo modo como podemos reunir todas las sensaciones, pensamientos y emociones dispares —que se dan todo el tiempo y de forma simultánea— bajo la bandera del mismo y único

yo. Nosotros somos los personajes principales de las complicadas y confusas historias de nuestras vidas, que hemos aprendido a narrar —a nosotros mismos y a otros— a la edad de Ella. Nos despertamos conociendo la historia de nuestra identidad —cómo llegamos a ser los que somos— y esperamos que esa historia continúe.

Es decir, que otro importante requisito para establecer nuestra identidad es la secuenciación diacrónica y sincrónica de nuestra vida. A fin de comprendernos y mantenernos a nosotros mismos como una entidad única conectamos narrativamente nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro: la historia de mi vida tiene el mismo personaje principal sea que tenga cuatro, cuarenta u ochenta años de edad; es mi yo sincrónico, simultáneamente presente en el pasado, el presente y el futuro. Al mismo tiempo, todo lo que me está sucediendo ahora puede colocarse en la secuencia narrativa de mi vida, la trayectoria a lo largo de la cual ha progresado (o retrocedido) mi yo durante los últimos cincuenta años. Aunque yo no pudiese emprender una operación semejante en este preciso momento, ya puedo anticipar el modo en que ese momento sin fin, ese día multitudinario, cabe dentro de la narrativa de quien soy. Yo contengo mis propias multitudes y puedo narrarlas.

Vivimos dentro de un espacio narrativo que comienza de forma soberana —en cuanto nuestro— y lucha para seguir siendo siempre así. Pero la historia no es nunca solo mía propia, puesto que nuestros espacios soberanos se solapan: en la familia, en la sociedad, en la experiencia humana común. Nadie es el narrador exclusivo de su propia historia, ni esa historia puede conocerse sin la presencia y la interferencia de otros. Esta es la razón por la cual nos vemos biológica y evolutivamente impulsados a narrarnos unos a otros nuestra vida: narrar historias no es solo una forma de expresión ni tampoco mera comunicación, sino un medio de adquirir, compartir y organizar el conocimiento humano. Nuestras historias son incognoscibles o también carentes de sentido sin todas las demás historias. Como sugiere Fischer siguiendo a Kenneth Burke: «La vida de uno es [...] una historia que participa en las historias de aquellos que han vivido antes, viven actualmente y vivirán en el futuro»².

² *Ibid.*, p. 63.

Los modelos narrativos para establecer ese espacio soberano —como si fuesen sus fronteras— vienen de fuera, con la adquisición del lenguaje y la concomitante socialización. Así, las narraciones tempranas de Ella sobre Mingus no tenían cabeza ni tronco, no tenían comienzo, mitad o fin, tampoco conclusión ni cierre ni desarrollo gradual: ella no sabía que las historias podían o debían tener tales cosas. Sin embargo, pronto, las narraciones de Mingus comenzaron a asumir sus formas basadas en historias que ella recibía de nosotros, de libros y de películas. Una vez me preguntó (demasiado temprano, pues tenía alrededor de cinco años) cómo se hacían los bebés. Evité los detalles anatómicos y me centré en las narraciones del amor: mamá y papá se encontraron, se enamoraron, hicieron el amor, etc. Ella siguió insistiendo y yo le dije algunas cosas más, pero sin responder todavía a todas las preguntas a las que quería respuesta. Ella se quedaba en silencio por un minuto y, después, volvía a contarme lo que yo acababa de decirle como una historia de Mingus (que tenía veinticinco): él se había encontrado con su novia, se había enamorado y se había ido a vivir con ella, etc. Yo le suministré una plantilla narrativa y ella la aplicó de inmediato.

Durante milenios, desde el Gilgamesh hasta este mismo instante, la literatura ha suministrado modelos narrativos para entender nuestra posición y situación en el universo. Hayden White sugiere que la «narrativa es un metacódigo, un universal humano sobre la base del cual pueden transmitirse mensajes transculturales acerca de la realidad compartida [...] La ausencia de capacidad narrativa o el rechazo de la narrativa indica una ausencia o un rechazo del sentido en sí mismo»³. Podemos entender el Gilgamesh como podemos entender a Madame Bovary a pesar de todos los marcadores de sociedades particulares y de sistemas de creencias de los cuales provienen porque estamos condicionados para entender historias de personas y para identificarnos con tales historias —y todas las historias son siempre sobre personas—. Dice, una vez más, Fisher: «La narración nos capacita para entender las acciones de otros porque todos vivimos narraciones en nuestras vidas y porque entendemos nuestras propias vidas en clave narrativa»⁴.

³ Citado en Fisher, p. 65.

⁴ Fisher, p. 66.

A propósito, la Emma Bovary de Flaubert presenta un gran ejemplo de una adopción (errónea) de modelos narrativos externos. Ella concibió de nuevo la narración sobre sí misma basándose en el modelo proveniente de las novelas sentimentales, que chocó trágicamente con el rígido modelo de la vida burguesa provinciana.

La pregunta moral, ética y política relacionada con la narración de la identidad soberana es esta: ¿quién me dará la estructura para la historia de mi vida? O la misma pregunta planteada de forma diferente: ¿quién decidirá quién soy yo realmente? O bien: ¿quién determina mi identidad?

Un modo de entender la intolerancia, la discriminación y el racismo es verlos como violaciones de la soberanía narrativa individual por imposición de modelos reductivos externos: se reduce a las personas a narrativas en las que ellas no intervienen activamente, se limita su potencial humano delimitando su espacio narrativo y definiendo su identidad. Así, por ejemplo, se reduce a las mujeres al servicio de los hombres, se reduce a los no heterosexuales al armario, se reduce a la gente de color al ámbito de la sumisión y la violencia, se reduce a las personas de diferente etnia a una congénita animosidad mutua y al odio genéticamente condicionado.

Un aspecto esencial de la soberanía individual es el derecho y la capacidad de hablar por sí mismo en un espacio público irrestricto y de participar en el proceso político sin temor por el propio ámbito privado. Como la gestión de la propia narrativa está directamente relacionada con la posesión del lenguaje —ambas cosas se adquieren al mismo tiempo—, la narración es inherentemente democrática, en cuanto cualquiera, salvo que sufra incapacidad mental, puede participar en ella. Esta es la razón por la cual la libertad de expresión es esencial para todo intento serio de democracia, en cuanto que es respeto por la propia esfera privada. En toda democracia decente el derecho de cada cual a contar y vivir su propia historia es inviolable, más aún: sagrado.

Esta es la razón por la cual el Estado de Bosnia-Herzegovina ha sido establecido de forma constitucional y no democrática para violar la soberanía individual.

Como bien sabemos, los titulares de soberanía en Bosnia son los tres pueblos que la constituyen y que huelga mencionar. En otras palabras, las únicas historias que realmente cuentan son las de esas tres etnias: todo lo que se encuentre entre medias, como el embajador Finci o el Sr. Sejdic o, si es por eso, yo mismo, queda reducido a rarezas irrelevantes que no tienen representación narrativa en el espacio público.

Las narraciones colectivas dominantes de ese país están hechas a medida y recicladas, muy mal imaginadas, contando con un pequeño grupo de personajes muy repulsivos. Solo reconocen las tramas en las cuales son protagonistas esas naciones, mientras que todas las historias individuales quedan subsumidas bajo los arcos narrativos de represión nacional, sufrimiento y redención. En esas narraciones dominantes las identidades no se eligen, sino que se dan al nacer, y solo para ser reforzadas mediante la educación étnica (que corrige todas las historias que pudiesen contradecir los modelos dominantes) y para ser confirmadas por un sistema político excluyente y segregado que considera que la identidad colectiva es axiomáticamente evidente por sí misma.

La narración étnica me molesta como persona ética que cree en la soberanía narrativa individual, como ciudadano que pide justicia e igualdad. Pero me molesta también como narrador profesional comprometido. Todo el mundo sabe que todas las buenas historias terminan siendo verdaderas porque están relacionadas con nuestra más honda identidad humana. Los narradores de Bosnia-Herzegovina tal como es ahora son bastardos perezosos, incapaces de decir nada sin mentir. Ya es hora de que surjan historias buenas y verdaderas, identidades más ricas y productivas, personajes más positivos.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

IDENTIDAD RELIGIOSA Y POLÍTICA
EN BOSNIA-HERZEGOVINA
Sobre la causalidad histórica y política

El texto plantea el problema de la actual fase de transformación por la que atraviesa Bosnia-Herzegovina. Un acento de las consideraciones recae en el nuevo despertar religioso, o bien en el nexo específico de la interpretación étnico-política del papel histórico de la religión en la plasmación de las etnias dominantes en Bosnia-Herzegovina. Además, se ofrece una breve mirada retrospectiva a la fenomenología del nacionalismo religioso en Bosnia-Herzegovina.

Cuando se trata del ámbito de los Balcanes Occidentales hay que tener siempre presente lo siguiente: «Nunca se ha podido determinar todavía con exactitud en qué medida la fe es una cuestión de experiencias individuales y de la necesidad espiritual de una relación con lo sagrado, con Dios o con la trascendencia, y a partir de cuándo se convierte en objeto y medio

* DINO ABAZOVIĆ, sociólogo de la religión, es catedrático supernumerario en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Sarajevo, miembro de la Comisión de Sociología de la Sección Ciencias Sociales de la Academia de las Artes y las Ciencias de Bosnia-Herzegovina.

Libros publicados: *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije* [Musulmanes de Bosnia-Herzegovina entre la secularización y la des-secularización], Sarajevo 2014; *Religija u tranziciji* [Religión en la transformación], Sarajevo 2010; y *Za naciju i Boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma* [Para la nación y para Dios: determinación sociológica del nacionalismo religioso], Sarajevo 2006. El Prof. Abrazović es también editor responsable de varios volúmenes misceláneos.

Dirección: Fakultet političkih nauka, Skenderija 72, 71000 Sarajevo (Bosnia-Herzegovina). Correo electrónico: abazovicd@fpn.unsa.ba

de una identificación colectivista, siempre en la más activa y estrecha relación con la política y la ideología, haciéndose así propensa a manipulaciones e instrumentalizaciones y causando a veces incluso las peores consecuencias»¹.

Y, realmente, un lugar común de los hechos históricos es justamente que la religión es aquella *differentia specifica* absolutamente incuestionada de las identidades colectivas de la población local o que las identidades confesionales han sido el factor decisivo en el surgimiento de las identidades étnico-nacionales y colectivas todavía dominantes en la actualidad en Bosnia-Herzegovina. Qué influencia e importancia debe atribuirse todavía hoy a la religión sigue siendo una cuestión sobre la que se podría disputar. Pero, en el sentido de una perspectiva sociológica, el enfoque se centra en la influencia de una religión organizada o bien de comunidades religiosas concretas en otras esferas autónomas o semiautónomas de la vida social en Bosnia-Herzegovina. Como quiera que sea, en los últimos dos decenios hemos sido testigos de que la religión en Bosnia-Herzegovina se ha tornado en un hecho político incontestable y que la posición de la religión organizada ha cambiado. En comparación con la fase precedente de un ordenamiento fundamental de las relaciones sociales en la que reinaba una situación con «teísmos sin función alguna», la religión adquiere ahora la posición de un «teísmo con funciones públicas extraordinariamente importantes»². Aun dejando fuera de consideración a Bosnia-Herzegovina, el comienzo del nuevo siglo se caracteriza por un notable proceso global de despertar o de nuevo despertar de lo religioso, y ello incluso en aquellos lugares donde, en una fase determinada, no parecía ser el caso: en el denominado Occidente.

A los fines del presente texto quisiera exponer en este punto algunas conceptualizaciones teóricas esenciales en la interpretación de la religión y el nacionalismo, por lo que será necesario ofrecer un aná-

¹ Ivan Lovrenović, «Pitanje iz života, pitanje iz vjere», en Thomas Bremer (ed.), *Religija, društvo, politika: kontroverzna tumačenja*, Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz: Projekte 12, Bonn 2002, p. 330.

² Srđan Vrcan, *Vjera u vrtložima tranzicije*, Dalmatinska akcija, Split 2001.

lisis de la fuerza social que representa un corte transversal a través de las dicotomías convencionales.

Con otras palabras, como dijera Peter Van Der Veer y Hartmuth Lehmann en la introducción al volumen misceláneo *Nation and Religion: Perspectives on Europa and Asia*³, la teoría social (del llamado Occidente) ha presupuesto a menudo una distinción ideológica a priori entre imaginación nacionalista e imaginación religiosa [...]. Según los argumentos que tales teorías exponen, el nacionalismo pertenece a la realidad de políticas modernas justificadas. Se presupone que el nacionalismo es secular, sobre todo en cuanto se parte de que se ha desarrollado en el proceso de secularización y modernización. En tales formas de ver, la religión solo tiene relevancia política en países del mundo subdesarrollado, lo que en el pasado era también el caso en Occidente. Pero cuando la religión se manifiesta políticamente en el mundo moderno, se la conceptualiza como fundamentalismo.

Por eso, siempre según Van der Veer y Lehmann, es importante señalar que también la nación y la religión están conceptualizadas como categorías universales de la modernidad occidental y que su universalidad está situada sobre todo en la historia de la expansión de Occidente⁴.

Aunque también la teoría sobre las relaciones entre la nación y el Estado modernos ignoraba (con unas pocas excepciones) la influencia y el papel de la religión, las cosas han cambiado últimamente en ese sentido. Así, en el mencionado volumen misceláneo se enfatiza que también el nacionalismo define realmente en gran medida el pasado de los hombres, su futuro o su salvación, aunque sacrificando aquello que es necesario para el fin de la salvación o de la conquista del futuro. Pero al mismo tiempo se plantea la pregunta: ¿basta eso para comprender el nacionalismo no como sucedáneo de la religión sino como forma auténtica de religión?

³ Peter Van Der Veer y Hartmuth Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Nueva Jersey 1999, pp. 1-4.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

Un camino para entender por qué se ha elegido un enfoque semejante en esta cuestión se encuentra en el reconocimiento de los resultados del proceso de la (relativamente hablando) temprana secularización, que se dio todavía en tiempos de la fundación de los primeros Estados nacionales europeos. En tal sentido, esta fue comprendida como secularización de los conceptos de la tradición de fe (judeo-cristiana) o bien como su «traducción» a una lengua vernácula. En la literatura sobre el tema se mencionan con suma frecuencia los conceptos de pueblo elegido, de tierra prometida, de mesianismo y fraternidad (fraternidad en el sentido de *communio sanctorum*) como conceptos que se encontraron a partir de entonces en función de la nueva comprensión de un grupo proto-nacional. Además, en esa misma perspectiva histórica se vio el ejercicio y la extensión de las libertades religiosas —con independencia del contenido que con ello se relacionara— como una opción posible para evitar conflictos, mientras que una restricción de las libertades religiosas se consideraba como origen de conflictos. Pero también aquí encontramos una paradoja característica: ¿se utilizaron las «religiones» más como causa de conflictos que en función de la solución de conflictos? Hay una cosa que, no obstante, es prácticamente segura: la libertad de la práctica religiosa y en el ejercicio de las libertades religiosas es, históricamente vista, más bien una excepción, y en modo alguno la regla.

Sea como sea, siendo así que en la plasmación de muchas identidades nacionales europeas las religiones han desempeñado un papel central, y este no fue el caso solamente en la ex Yugoslavia (sino también en Polonia, Irlanda, Gran Bretaña, Grecia), la argumentación de Carl Schmitt sobre una estructura común de conceptos teológicos y políticos se ha actualizado nuevamente⁵. Y lo ha hecho en el sentido en el que escribe Schmitt: «Todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados, no solamente por su desarrollo histórico —en el que fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, por lo cual, por ejemplo, el Dios omnipotente se convirtió en el legislador omnipotente—, sino también por su estructura sistemática. El reconoci-

⁵ Carl Schmitt, *Teología política*, Trotta, Madrid 2009.

miento de este hecho es necesario para una consideración sociológica de tales conceptos. La excepción en la jurisprudencia es análoga al milagro en la teología. Solo siendo conscientes de esta analogía podemos apreciar el modo en que se han desarrollado en los últimos siglos las ideas filosóficas sobre el Estado»⁶.

Y realmente, en los debates públicos más recientes acerca de la religión, en especial en el diálogo entre Charles Taylor y Jürgen Habermas⁷, se discutieron en especial, entre otros, los argumentos de Schmitt. Pero en esa ocasión pareció más importante reflexionar sobre el llamamiento de Taylor a una «redefinición radical de secularismo» y a su objeción contra la «fijación» de Habermas «en la religión», una posición que, según opinión de Taylor, Habermas comparte con John Rawls y los demás. Según infiere Taylor, no hay motivo alguno para justificar la posición de la religión en la vida pública como «caso especial», aunque admite que, en virtud de toda una serie de razones históricas, así ha sido hasta el presente. Según su opinión, en lo tocante a la cuestión de la interpretación de una neutralidad estatal no hay razón alguna para tratar la religión por separado, contrastando así con el tratamiento que se da a otras cosmovisiones no religiosas.

Sin duda, parece evidente que se trata aquí del llamamiento de Habermas a que en las sociedades liberales modernas se ponga la atención principal en la esfera pública, y este llamamiento es absolutamente consistente. No obstante, habría que considerar también la crítica según la cual personas que son diferentes o ciertos tipos de reivindicaciones que se plantean justamente en esta sociedad liberal sean excluidas de una consideración seria. Desde el comienzo, la opinión pública liberal excluye a personas como las mujeres, los pobres o los miembros de las minorías religiosas...

Por eso pienso que Talal Asad tiene razón cuando afirma que, para una crítica semejante a la democracia liberal, la esfera pública no

⁶ Citado según Talal Asad, «Religion, Nation-State, Secularism», en Peter Van Der Veer y Hartmuth Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, óp. cit., p. 184.

⁷ C. Calhoun, E. Mendieta y J. Van Antwerpen (eds.), *The Power of Religion in Public Space*, Columbia University Press, Nueva York 2012.

ofrece solamente un foro para un debate racional, sino que es también un ámbito de exclusión. Sin duda, no debemos dejar de tener en cuenta que la esfera pública (liberal) es un ámbito que forzosamente (y no solo de forma imprevisible) ha sido articulado desde el poder. Justamente por ese motivo «la religión organizada buscará a menudo un papel público como resultado de la creencia de que la sociedad ha asumido un giro erróneo y necesita una inyección de valores religiosos para colocarla de nuevo en el recto camino. La religión tratará de desprivatizarse a sí misma, de modo de tener una voz en los debates contemporáneos sobre la orientación social y política. La intención es ser un factor significativo en las deliberaciones políticas, de modo que la voz de la religión sea tenida en cuenta»⁸.

No obstante, a diferencia de lo que ocurría en el ordenamiento sociopolítico fundamental precedente, de índole socialista (la ex República Socialista Federativa de Yugoslavia), cuando teníamos la situación con los mencionados teísmos, que no desempeñaban papel alguno de índole pública, en Bosnia-Herzegovina somos ahora testigos del establecimiento de un sistema esencialmente étnico-político en que los mencionados teísmos desempeñan un papel público extraordinariamente importante. Una pregunta totalmente distinta es en qué medida los representantes de una religión organizada han estado y siguen estando dispuestos a responder a las expectativas, también elevadísimas, que se ponen en ellas.

En otro lugar he argumentado⁹ que, aquí —del mismo modo como lo ha señalado en el ejemplo de Polonia Geneviève Zubrzycki¹⁰—, para la política y sus relaciones con la religión lo más importante es que las instituciones y los símbolos políticos no se han sacralizado ni han sido hechos objeto de una adoración religiosa. Antes bien, los símbolos religiosos fueron «profanizados» y, después, resacralizados como símbolos nacionales. De ese modo, las

⁸ Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, Longman, Londres-Nueva York 1998, p. 19.

⁹ Dino Abazović, «Politike u svojim vezama sa religijom», en *Dijalog*, 3-4, ANU BiH, Sarajevo, 2012.

¹⁰ Geneviève Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

políticas étnico-nacionales adquieren la posibilidad de movilizar a un gran número de seguidores en cuanto utilizan argumentaciones religiosas que, sin embargo, se dirigen en primera línea a la consecución de objetivos extrarreligiosos.

La apertura de la religión hacia la esfera pública es calificada asimismo como desprivatización, de modo que, desde los años ochenta del siglo pasado hasta ahora, este proceso se considera decisivo. También Steve Bruce¹¹, que se cuenta entre los últimos custodios de la tesis de la secularización, reconoce situaciones en las que la modernidad no socava la religión, o bien le asigna papeles sociales importantes. Se trata en este caso de situaciones de defensa cultural o de transformación cultural.

La defensa cultural aparece hoy en día cuando dos o más comunidades se encuentran en conflicto y sus miembros son herederos de tradiciones religiosas diferentes (protestantes y católicos en Irlanda, serbios, croatas y bosnios en la antigua Yugoslavia). Entonces la importancia social de la identidad religiosa puede tornarse más importante y convertirse en un llamamiento a la unidad y al orgullo étnicos. Análoga es la situación cuando una comunidad domina sobre otra (que tiene otra religión o que no apoya «ninguna» religión), de modo que, en un caso semejante, la institución de la religión asume el papel de defensora de la cultura y la identidad de los hombres que están en la posición dominante. Y en situaciones de transformación cultural, las instituciones de la religión asumen un papel de apoyo para que las personas puedan enfrentar las transformaciones con las que se encuentran.

Y realmente, las comunidades religiosas (y la religión) fueron fuentes importantes de resistencia contra el pasado régimen socialista y tuvieron influencia (institucional y cognitiva) en casi todas las estructuras sociales. En ese sentido no ha habido otra fuerza tan grande y efectiva que, junto a todo lo demás, haya constituido también un punto de referencia para la preservación y transmisión de culturas nacionales y de los valores ínsitos en ellas.

¹¹ Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cult*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 1996.

Al mismo tiempo, como señalara Mark Juergensmeyer, en la escena global la «decadencia de los Estados nacionales y la desilusión respecto de las antiguas formas del nacionalismo secular» abrió «la oportunidad y la correspondiente necesidad de nuevos nacionalismos [...] Según ello, bajo el clima político moderno los nacionalismos religiosos y étnicos ofrecieron soluciones para las insuficiencias que se presumían en las políticas seculares de estilo occidental. Como las relaciones seculares en la era posoviética y poscolonial comenzaron a debilitarse, los caudillos locales se pusieron en busca de nuevos lugares de anclaje para sus identidades sociales y lealtades políticas»¹².

En los Balcanes Occidentales los procesos mencionados culminaron en un nacionalismo religioso, concretamente, en un nacionalismo tal «que crece a partir de heterologías institucionales modernas. [...] Ese nacionalismo amplía la lógica institucional de la religión en el ámbito de un Estado nacional democrático al derivar su autoridad del mandato absoluto de Dios y no del agregado subjetivo del pueblo»¹³.

El nacionalismo religioso es una forma especial de presentación colectiva y una nueva ontología del poder. En la medida en que se eligió la religión como base exclusiva de la identidad nacional y colectiva, se trata de una forma de religión politizada y de política «religionizada» (en que la política se concibe como obligación religiosa). Con ello se persigue el objetivo de ordenar nuevamente las relaciones sociales recurriendo a bases y funciones pseudorreligiosas.

Los nacionalistas religiosos en Bosnia-Herzegovina ven la relación entre nación y confesión prácticamente de tal modo que toda modificación de lo nacional, que está equiparado a la identidad confesional, se interpreta como devastador para la nación. No se tiene aquí en cuenta la circunstancia de que las religiones dominantes a las que pertenece la población de Bosnia-Herzegovina son de carácter universal, es decir, no particular. Los nacionalistas religiosos, por el

¹² Mark Juergensmeyer, «Religious Terror and Secular State», Study Paper, *Global and Intl. Study Program*, Washington D.C., 2004, p. 5.

¹³ Roger Friedland, «Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation», *Annual Review of Sociology* 27 (2001) 142.

contrario, son particulares, es decir, su doctrina se refiere a una comunidad totalmente concreta y se relaciona solamente con aquellos que, aparte de las características religiosas, manifiestan también otras características comunes de esa identidad —sobre todo el mismo origen étnico (bosnios, serbios, croatas)—. Se podría afirmar que, en realidad, el nacionalismo religioso en Bosnia-Herzegovina es una de las respuestas más actuales al individualismo secular moderno en el Estado nacional moderno.

Al mismo tiempo, los portadores del nacionalismo religioso se resisten al nacionalismo (secular) moderno y a movimientos nacionales que en sus principios teóricos e ideológicos insisten en un predominio de lo (supra-)nacional por encima de otras identidades y pertenencias (p. ej., de índole confesional o histórica). Por eso, el nacionalismo religioso se encuentra en una relación positiva con los procesos que actúan en contra de la creación de una identidad estatal común, o sea, de una identidad que surja por asimilación como incorporación civil.

Además, es «de importancia central que la etnificación establezca nuevamente la precedencia de la esfera política por sobre todas las otras a fin de que se busquen soluciones en la política, sea esto conveniente o no. A partir de ese momento se aspira a que los programas políticos se orienten según la nación étnica y etnificada y no por la identidad civil, de modo que las ideas, los objetivos y el futuro se movilen e interpreten de forma correspondiente a los imperativos de la etnia [...] En la práctica, las sociedades pierden con ello la capacidad de definir sus objetivos en virtud de criterios civiles materiales y de comulgar por alguna otra vía fuera del discurso sobre la etnia y de una lealtad personal¹⁴. Y, en Bosnia-Herzegovina, la etnicidad se fundamenta definitivamente (todo lo demás puede ser objeto de controversia, eso no) en la confesión.

Concluyendo, pues, para que en el campo político se alcance realmente una funcionalidad de sociedades multiétnicas y multiconfesionales, una de las primeras intervenciones se relaciona con una

¹⁴ George Schöpflin, «Civilno društvo i nacionalitet», en Vukašin Pavlović (ed.), *Potisnuto civilno društvo*, Eko centar, Belgrado 1995, p. 164.

necesaria reinstitucionalización de la esfera pública, pero junto a una previa e indispensable desmitificación de las (ir)racionalidades étnicas y confesionales, sobre todo si son resultado de nacionalismos religiosos.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet, a partir de la traducción del croata de Ivana Antić)

HERMENÉUTICA DE LA LIBERACIÓN
A TRAVÉS DEL YO / DE LOS OJOS
DEL MORO (DE LA MORA)
EN UNA SOCIEDAD POSCONFLICTO

El objetivo de este trabajo es explorar hasta qué punto la Biblia contiene posibilidades para la paz en una sociedad del posconflicto. El artículo se enfrenta con la cuestión de la teología de la liberación, más específicamente, de la hermenéutica bíblica de la liberación en la Sudáfrica del pos-*apartheid*, y sugiere la necesidad de que ocurran algunos cambios teóricos y de paradigma en la hermenéutica de la liberación si es que alguna vez habrá de realizarse una liberación holística. Utilizando el concepto de «el moro», de Anouar Majid, como herramienta heurística, el artículo procura enfrentar la complejidad y los matices de la hermenéutica de la liberación particularmente en sociedades posconflicto.

* SAROJINI NADAR es doctora, profesora titular y directora del *Gender and Religion Programme* en la Universidad de KwaZulu-Natal, Sudáfrica. Como investigadora transdisciplinaria ha investigado y publicado ampliamente en el campo de la hermenéutica bíblica feminista, centrándose especialmente en las cuestiones del VIH y sida, de la violencia de género, de la masculinidad y la sexualidad. También ha realizado investigaciones y publicaciones sobre las teorías del feminismo en África, y en fecha más reciente ha estado involucrada en la investigación sobre la justicia social y los sistemas de educación superior.

Dirección: Gender and Religion Programme, School of Religion, Philosophy and Classics, Memorial Tower Building, Howard College Campus, University of KwaZulu-Natal (Sudáfrica). Correo electrónico: nadars@ukzn.ac.za

Introducción

Reflexionar sobre religión e identidad en una sociedad posconflicto requiere alguna autoidentificación. Yo soy una mujer cristiana sudafricano-india de cuarta generación. Mis antepasados fueron traídos a Sudáfrica por los ingleses como «trabajadores por contrato» [*indentured labourers*] —un eufemismo para referirse a esclavos— para que trabajaran en las plantaciones azucareras. Los indios conmemoraron en 2010 los 150 años de su presencia en Sudáfrica. De acuerdo con la estimación de población de mediana edad en Sudáfrica¹, el país tiene un total de unos cincuenta millones de habitantes. De ellos, cuarenta millones están clasificados como africanos; los blancos y los denominados «de color» ascienden a unos cuatro millones y medio cada grupo; y los indios suman alrededor de 1,2 millones de personas. Al alcanzar un 2,5 por ciento de la población, los indios en Sudáfrica son técnicamente una minoría. No obstante, el estatus de pertenencia a una minoría india en Sudáfrica no equivale a una pertenencia a la minoría india, por ejemplo, en los Estados Unidos. Nuestro estatus de minoría se vio complicado por el *apartheid*, que nos clasificó como «no blancos», una categoría que agrupaba esencialmente a los indios y a sus homólogos africanos, aunque en variados e ilógicos grados. De ahí que fuese «realmente menos una cuestión de número que de poder»², como lo afirman Bailey *et al.*

A pesar de mi clasificación racial específicamente funcional, desde el punto de vista ideológico, teórico y en la praxis diaria de mi vida me considero a mí misma de raza negra. Comprendo la condición de negra al modo como utiliza el término el movimiento *Black Consciousness* [Conciencia negra], de Steve Biko, que entiende *negro* como un término inclusivo, particularmente en el contexto sudafricano. Además, Biko considera que la condición negra, más que una cuestión de pigmentación de la piel, es reflejo de una actitud mental³.

¹ Fuente: estadísticas de Sudáfrica.

² Randall C. Bailey *et al.* (eds.), *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, p. 6.

³ Stephen Biko, *I write what I like*, Bowerdean Press, Londres 1978, y Millard Arnold (ed.), *Black consciousness in South Africa*, Random House, Nueva York 1978.

Como sudafricana, una no puede escapar nunca de la raza como una categoría discursiva. Esto queda muy bien ilustrado en la siguiente historia de mi experiencia de mudanza en 2010 y de los subsiguientes desafíos para encontrar escuelas para mis hijos. Aunque este relato pueda considerarse como una «digresión» narrativa, de hecho forma parte en gran medida de la metodología de este trabajo⁴. La razón principal por la que queríamos cambiar de casa era nuestro deseo de mudarnos a una zona con mejores escuelas para nuestros dos hijos, que tenían entonces 13 y 7 años, y que, en 2011, comenzaban respectivamente la enseñanza secundaria y el primer grado. Las «mejores» escuelas se encontraban en suburbios antes restringidos a la población blanca. La mayoría de las buenas escuelas públicas son las que en la Sudáfrica del *apartheid* estaban reservadas a estudiantes blancos. En la Sudáfrica del *pos-apartheid*, estas buenas escuelas han experimentado la entrada de «otros» estudiantes. La investigación ha demostrado que este hecho ha causado el efecto común de un «éxodo» a raíz de que los padres blancos retiran a sus hijos de estas escuelas públicas y los inscriben en escuelas privadas⁵. Este éxodo es justificado a menudo con quejas sobre el «descenso de los estándares» y la «superpoblación» de las escuelas. Mientras que algunas escuelas públicas sudafricanas antes restringidas a alumnos blancos cedieron, simplemente, al creciente número de «otros» que buscaban entrar en sus aulas y respondieron con un éxodo, hay otras que insisten en la restricción de acceso por motivos

⁴ Las epistemologías feministas están construidas primariamente por la vía narrativa, más que propositiva. De ahí que en este artículo se utilice como metodología la narrativa personal. Véase Sarojini Nadar, «“Stories are data with Soul” – lessons from black feminist epistemology», en *Agenda: Empowering women for gender equity* 28 (2014) 18-28.

⁵ Véase Futoshi Yamauchi, *Race, Equity, and Public Schools in Post-Apartheid South Africa: Is Opportunity Equal for All Kids?*, International Food Policy Research Institute, Washington 2004. El autor concluye que «las oportunidades para la educación en las escuelas públicas en Sudáfrica siguen siendo desiguales para niños blancos y negros, también después del *apartheid*». Véase <http://www.ifpri.org/sites/default/files/publications/fcnbr182.pdf>. El trabajo completo puede descargarse de <http://www.ifpri.org/sites/default/files/publications/fcndp182.pdf> (ambos enlaces comprobados el 27-12-2014).

raciales pero expresan tal restricción en términos eufemísticos tales como la «salvaguarda de los estándares de calidad».

Lamentablemente, este era el tipo de escuela en la que yo estaba procurando que entrara mi hijo, que entonces tenía 6 años: una escuela de las que restringen el acceso por motivos raciales pero utilizan otros términos para expresa su rechazo. Fue así como, después de experimentar un sinfín de dificultades en el intento de conseguir siquiera una cita con el director —y ni hablar de la admisión de mi hijo a la escuela—, la exasperada administradora blanca de la escuela me preguntó: «¿No cree usted que su hijo estaría más “cómodo” en la escuela X?». Mi pregunta fue, obviamente, por qué mi hijo habría de estar más cómodo en la escuela X. «Porque esa escuela tiene una *madrassa* extraescolar», declaró ella. Una *madrassa* extraescolar es el lugar donde los niños musulmanes aprenden árabe y reciben instrucción religiosa. Esta administradora blanca había presupuesto, sin más, que yo era musulmana. Podría haber una cantidad de diferentes explicaciones para su errónea suposición, una de las cuales podría ser perfectamente una «deducción lógica» de que yo tenía que ser musulmana, puesto que la zona adyacente más cercana a ese suburbio, antes enteramente blanco, era un área habitada predominantemente por musulmanes.

Sin embargo, la tesis central del libro de Anouar Majid *We are all Moors [Todos somos moros]* ofrece una explicación distinta —yo me atrevería a decir, una explicación plausible—: «Lo que quiero mostrar en este libro», dice el autor refiriéndose a su uso del término *moro*, «es que no se trata solo de alguien religiosamente musulmán; más importante aún es que él o ella es también una figura que representa a cualquiera que no sea considerado como parte del sector social predominante»⁶.

Majid no se detiene en un análisis del valor «nominal» del término, sino que va más allá a fin de señalar el razonamiento racista que sustenta la construcción de la identidad del moro. Él lo afirma explícitamente en el prefacio de la obra: desde la derrota del islam en la

⁶ Anouar Majid, *We Are All Moors. Ending Centuries of Crusades against Muslims and Other Minorities*, University of Minnesota Press, Mineápolis 2009, p. 5.

España medieval, las minorías en Occidente se han convertido de alguna manera en reencarnaciones del moro, una amenaza permanente para la civilización occidental⁷. En aquel momento de interacción con la administradora blanca de la escuela, mi hijo y yo éramos «reencarnaciones del moro». En la práctica, podríamos haber sido hindúes, budistas, tradicionalistas africanos, elfos o hadas (!). No importaba: ¡todos somos moros! Esta es la poderosa tesis de la cual da fe el libro de Majid. A través de un estudio histórico basado en los escritos de filósofos, novelistas, historiadores e incluso dramaturgos, Majid ofrece una prueba convincente de que la expulsión de los moros de Europa en los siglos XVI y XVII se debió a «una falta de asimilación en el cuerpo nacional cristiano»⁸. Lo más revelador es la evidencia que aporta para la fusión de la identidad mora-judía en su capítulo denominado «Muslim-Jews» [«Musulmanes-judíos»], consolidando así su tesis de que, verdaderamente, todos somos moros.

La pregunta que intento encarar en este artículo es la siguiente: ¿Cómo puede la tesis central de Majid según la cual «todos somos moros» ser aplicada a la práctica de la interpretación bíblica para la liberación? ¿Qué es lo que ofrecen metodológica y teóricamente las perspectivas del moro, los yo / los ojos del moro, para el emprendimiento de la hermenéutica bíblica en la Sudáfrica del pos-*apartheid*?

Hermenéutica de la liberación en la Sudáfrica del (pos-)apartheid

El papel de la Biblia en la lucha por la liberación del *apartheid* en Sudáfrica ha sido bien documentado. A pesar de que la Biblia ha sido reconocida como una herramienta de opresión que contiene y, a veces, aprueba la opresión⁹, incluso su papel ambivalente en la lucha por la liberación ha sido central para los teólogos de la libera-

⁷ *Ibid.*, p. X.

⁸ *Ibid.*, p. 122.

⁹ Takatso A. Mofokeng, «Black Christians, the Bible and Liberation», *Journal of Black Theology in South Africa* 1: 2 (Mayo de 1988), 34-42, e Itumeleng J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Eerdmans, Grand Rapids 1989.

ción¹⁰. Justin Upkong ha señalado: «La hermenéutica de la liberación utiliza en general la Biblia como un recurso para luchar contra todo tipo de opresión basándose en el testimonio bíblico de que Dios no aprueba la opresión sino que está siempre de parte de los oprimidos para liberarlos»¹¹.

No obstante, la relevancia de la hermenéutica de la liberación en la Sudáfrica del pos-*apartheid* es objeto de discusión. La pregunta fundamental que se han estado haciendo los teólogos de la liberación es: ¿Cuál es el papel de la teología de la liberación en un país que se encuentra en la «posliberación», un país alabado por poseer, en comparación con el resto del mundo, una de las constituciones más significativas, más liberales y más basadas en los derechos humanos? Si la lucha primaria por la liberación fue de índole racial y política, ahora que dicha liberación política se ha alcanzado, ¿por qué se necesita una hermenéutica de la liberación?

La tesis de Anouar Majid de que «todos somos moros» ofrece algunas claves. Por eso, en lo que resta de este artículo me centraré en algunas de las percepciones que su tesis ofrece para conformar el perfil de la hermenéutica bíblica de la liberación en la Sudáfrica del pos-*apartheid*.

Hermenéutica de la liberación a través del yo / de los ojos del moro

Las tres percepciones clave que están contenidas en la tesis de Majid y en las que quiero centrarme son: interseccionalidad, identidad e identificación. A continuación los trataré uno por uno.

¹⁰ Desmond M. Tutu, «Liberation as a Biblical Theme», en *Hope and Suffering: Sermons and Speeches*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1989, pp. 48-87, y Allan A. Boesak, *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition*, Orbis, Maryknoll 1984.

¹¹ Justin Ukpong, «Developments in Biblical interpretation in Africa: Historical and Hermeneutical directions», en Gerald O. West y Musa W. Dube (eds.), *The Bible in Africa. Transactions, Trajectories and Trends*, Brill, Leiden 2000, pp. 11-28, aquí p. 19.

Interseccionalidad

Para ilustrar el modo en que funciona en mi análisis la noción de interseccionalidad, generada por la afirmación de que «todos somos moros», regreso a la experiencia tenida en mi mudanza. Durante el proceso de compra de nuestro nuevo hogar manifesté a la agente inmobiliaria blanca que nos estaba asistiendo mi preocupación acerca de si la casa estaría lo suficientemente cerca de la escuela como para asegurar que mis hijos fuesen aceptados, cada uno en la escuela correspondiente. «Por supuesto que podrán entrar», declaró ella. «Las escuelas solo están tratando de impedir que entren “los negros”. Los indios son buenos en matemáticas y ciencias. Las escuelas quieren ese tipo de estudiantes». Parecería que no solo somos todos moros, sino que algunos moros son más negros que otros. ¿Tendrán algunos moros preferencias sexuales alternativas? ¿Tendrán pechos algunos moros? Afirmaría que reconocer la «multidimensionalidad» de las experiencias vividas por sujetos marginados¹² es crucial para la práctica de la hermenéutica de la liberación en la Sudáfrica del pos-*apartheid*. En otras palabras, lo que hace falta es comprender que la liberación de la opresión racial no es la única liberación que se necesitaba en Sudáfrica. Como lo describe Patricia Hill Collins, se trata de entender que «los sistemas de raza, de clase social, de género, de etnia, de nación y de edad constituyen características que construyen juntas la organización social»¹³.

Dicho simplemente, racismo es sexismo, es homofobia, es clasismo. Lo que hace el sistema de dominación es intentar instituir grados variables de «alteridad» como medida paternalista. La interseccionalidad, que está en el núcleo de la tesis de Majid de que «todos somos moros», cuestiona estas clasificaciones.

Por ejemplo, dentro del ámbito de los estudios bíblicos sigue siendo aceptable en muchas partes de África la práctica de la hermenéutica de la liberación, pero no así implicarse en la hermenéutica femi-

¹² Kimberle Crenshaw, «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», en *University of Chicago Legal Forum* (1989) 139.

¹³ Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, Nueva York 2000, p. 299.

nista. Además, aunque se acepte la hermenéutica feminista, sigue siendo problemático participar en la hermenéutica *queer*. Las estudiosas bíblicas feministas africanas, las estudiosas bíblicas de la corriente del *womanism*, las estudiosas bíblicas latinoamericanas y asiáticas han pedido y siguen pidiendo cuentas a la teología negra y a la teología de la liberación por no tomar en serio dentro de esos discursos las preocupaciones de las mujeres. La tesis de que todos somos moros consolida este cuestionamiento que encuentra su lugar de pertenencia en la crítica bíblica de minorías en su búsqueda de «compañeros en una causa común»¹⁴. Mientras que la crítica de minorías ofrece una lente racial y étnica para leer la Biblia, la tesis de Majid nos ayuda también a trascender la «alianza racial-étnica»¹⁵ hacia otras alianzas ideológicas. Ciertamente, en la Sudáfrica del pos-*apartheid* la necesidad de ir más allá de la hermenéutica racial-étnica es un paso importante que hay que dar.

Identidad

El segundo yo / ojo que nos da el moro es la importancia de la identidad dentro de la hermenéutica de liberación. Por supuesto, la hermenéutica de liberación encuentra su base y su significado dentro de la política de identidad en el seno de los discursos de los estudios bíblicos. Pero Majid advierte de que, «a menudo, identidades de todo tipo son más ficticias que reales»¹⁶. No obstante, si en la hermenéutica de liberación se trata de encontrar significado en los textos bíblicos porque estamos «leyendo desde este lugar», entonces «este lugar» necesita ser desenmascarado y aclarado. En otro sitio he afirmado que el papel del teólogo e intelectual así como el de aquellos a los que denominamos «pobres» requiere ir más allá de las descripciones románticas que ofrecemos¹⁷. La tesis de Majid nos fuerza a

¹⁴ Anouar Majid, *We Are All Moors*, óp. cit., p. 9.

¹⁵ Randall C. Bailey et al. (eds.), *They Were All Together in One Place?*, óp. cit., p. 6.

¹⁶ Anouar Majid, *We Are All Moors*, óp. cit., p. 168.

¹⁷ Cf. Sarojini Nadar, «Beyond the “ordinary reader” and the “invisible intellectual”: Shifting Contextual Bible Study from Liberation Discourse to Liberation Pedagogy», en *Old Testament Essays* 22/2 (2009) 388.

considerar la complejidad de las identidades en las sociedades pos-conflicto. Los estudiosos bíblicos de la liberación que desean practicar su oficio de hermenéutica de liberación harían bien, también ellos, en ir más allá de descripciones fijas y habituales y de nociones románticas acerca de los pobres y de los intelectuales.

Citando la obra de Stuart Hall sobre la identidad, dice Majid que la identidad está lejos de la cosa simple que pensamos que es (permaneciendo nosotros siempre en el mismo sitio): bien entendida, la identidad es siempre una estructura escindida: siempre hay en ella una ambivalencia. La historia de la identidad es una nota de portada. Una nota de portada para hacernos pensar que hemos permanecido en el mismo sitio, pero con otra parte de nuestra mente sabemos que hemos seguido avanzando¹⁸.

La teología de la liberación tiene que tener cuidado con el aparente deseo de los dominadores de que las identidades permanezcan estables. Hace muchos años hubo un enérgico debate dentro de la sesión de hermenéutica bíblica africana de la Society of Biblical Literature acerca de si tener o no una sesión acerca del VIH. El debate se centró precisamente en torno a la noción de que el VIH, importante como es en nuestro estudio, no se convierta en la identidad definitiva de africanos dentro de la academia. Recuerdo a una colega que decía que no deseaba cantar sus cantos de tristeza en Babilonia. Aunque uno no quiere que le roben su propia identidad, tampoco quiere ser definido por ella. El libro nos invita a considerar la matización de las identidades: el moro no es un oso que danza de forma exótica y que podemos sacar fuera para representar la figura estable y ahistórica de discursos hegemónicos.

Identificación

El tercer ojo / yo del moro es el «Yo», la identificación. La característica más impactante del libro de Majid la constituyen para mí las líneas de identificación que se trazan entre el moro expulsado de España en los siglos XVI y XVII y el moro que reemerge dentro de los

¹⁸ Anouar Majid, *We Are All Moors*, óp. cit., p. 168.

discursos de inmigración en el siglo XXI. ¿Cómo hace el prejuicio para reinventarse a sí mismo incluso dentro de las sociedades más liberales?

La «reinención» fue vista claramente en mayo de 2014 en Sudáfrica cuando el presidente del Tribunal Supremo de Justicia de Sudáfrica, Mogoeng Mogoeng, al pronunciar una conferencia sobre ley y religión en Stellenbosch, utilizó el mismo texto (Romanos 13) que se había utilizado en la justificación de la norma del *apartheid* para argumentar por qué es preciso introducir la religión en la constitución a fin de proteger la «moralidad».

Si puede encontrarse un modo de elevar el papel del amor y para desalentar de manera perceptible el divorcio a través de mecanismos legales, se reforzaría la santidad matrimonial y familiar, la estabilidad. Un marco jurídico que desaprobara el adulterio, la fornicación, la separación y el divorcio, sujeto a una apropiada modificación, por idealista que esto pueda parecer, nos ayudaría a refrenar los crímenes que derivan del adulterio, a reducir el número de familias rotas así como la consecuente pérdida y la amarga generación que parece estar creciendo, que causa, a su vez, un daño incalculable a la sociedad¹⁹.

El movimiento de liberación en Sudáfrica estuvo profundamente influenciado e impulsado por teólogos que se alinearon con los principios centrales de la teología de la liberación. El chiste que se ha formulado en Latinoamérica sobre la teología de la liberación puede aplicarse también a Sudáfrica. Dice el chiste latinoamericano: «La teología de la liberación hizo una opción por los pobres, pero los pobres hicieron una opción por el pentecostalismo». En Sudáfrica puede decirse que la teología de la liberación hizo una opción por los oprimidos y por el Congreso Nacional Africano. Pero este hizo una opción por el pentecostalismo. En otras palabras, este tipo de teología con la cual se ha alineado el Gobierno democrático del Congreso Nacional Africano no es la teología que se utilizó para combatir la teología del *apartheid*, es decir, una teología profética radical.

¹⁹ Véase Mogoeng wa Mogoeng, *Law And Religion In Africa. The Quest For The Common Good In Pluralistic Societies*, accesible en <http://www.justice.gov.za/ocj/speeches/20140527-Stellenbosch.pdf> (enlace comprobado el 27-12-2014).

Antes bien, el presidente de la república, especialmente a través de su elección de Mogoeng Mogoeng como presidente del Tribunal Supremo, se ha alineado con una derecha religiosa que desea interpretar la Constitución a través de su «teología de Iglesia».

Mientras que muchos teólogos han luchado para que la teología de la liberación se transforme en una teología de la reconstrucción en la Sudáfrica del pos-*apartheid*, yo diría que la hermenéutica de la liberación necesita reafirmar primeramente una fuerte identificación con los principios centrales de la teología de la liberación como un paradigma teológico dominante. Si no se ha hecho esto, el moro resurgirá, aunque sea con un rostro diferente.

Majid lo capta muy bien: «Cuanto más uno piensa en el mundo interconectado en que vivimos, tanto más difícil se hace creer que podamos todavía habitar en las naciones y adoptar las ideologías que España legó al mundo en el siglo XVI»²⁰.

Conclusión

Concluyo con las palabras del tardío Nelson Mandela: «Así como la religión nos dio fuerzas para resistir a la opresión, sabemos que puede contribuir a fortalecernos a fin de llevar a cabo la misión que la historia le ha dado a nuestra generación y a la siguiente: hacer realidad nuestras esperanzas de una vida mejor para todos».²¹ Para emplear los recursos que la religión nos ofrece podemos necesitar nuevos yos / ojos para leer. ¿Serán, tal vez, los ojos del moro?

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

²⁰ Anouar Majid, *We Are All Moors*, óp. cit., p. 168.

²¹ Mandela Speech at a Methodist Church Service in Langa: <http://www.anc.org.za/show.php?id=4011> (enlace comprobado el 27-12-2014).

LA RELIGIÓN, ¿CAPITAL SOCIAL
PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ?

El artículo aborda la noción de capital social aplicada a religiones en sociedades que recientemente han pasado por conflictos. Situada en las experiencias pastorales de Mindanao del Sur (Filipinas), esta reflexión intenta reconsiderar el concepto excesivamente optimista de «capital social» (religioso), elaborado por el politólogo de Harvard Robert Putnam y el Banco Mundial, y para ello expondrá sus ventajas e inconvenientes según es aplicado en este largo conflicto cristiano-musulmán en Asia. Este artículo muestra que experiencias de situaciones difíciles pueden cuestionar y cuestionan construcciones teóricas predominantes, dadas casi por sentado en discursos científicos. También explora las repercusiones de esta orientación teórica en el pensamiento teológico y en la práctica pastoral.

* DANIEL FRANKLIN PILARIO es catedrático y decano de la Facultad Teológica de San Vicente, en la Universidad Adamson, de Manila, Filipinas. Ha escrito el libro *Back to the Rough Grounds of Praxis* (Lovaina 2005), coeditado varias antologías, entre ellas *Meditations in Theology* (Lovaina 2003) y *PCP II Twenty Years After* (Ciudad Quezón 2014), y publicado artículos en revistas filosóficas y teológicas. Sus campos de investigación son la antropología teológica, la inculturación, el diálogo interreligioso, el método teológico y la teoría sociopolítica. Es miembro fundador y antiguo presidente de DAKATEO (Sociedad Teológica Católica de Filipinas) y miembro del consejo editorial de *Concilium*.

Dirección: St. Vincent School of Theology (Adamson University), 221 Tandang Sora Avenue, P.O. Box 1179 1151 Quezon City (Filipinas). Correo electrónico: danielfranklinpilario@yahoo.com

Capital social, religiones y paz

La noción de capital social ha pasado a ser una categoría sociológica famosa en los últimos tres decenios. Al menos en el mundo de lengua inglesa, el concepto de capital social ha sido popularizado por Robert Putnam, un politólogo radicado en Harvard, con la publicación de su libro *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*¹. En su análisis, la sociedad norteamericana ha experimentado un declive en cuanto a capital social, como se evidencia en el hecho de que hay personas que literalmente juegan solos a los bolos, en contraste con lo que sucedía antaño, en que este juego contaba con animadas competiciones en los barrios, celebradas normalmente después del horario laboral. El capital social es definido como «conexiones entre individuos: redes sociales y normas de reciprocidad y confianza que surgen entre ellos»². Putnam identifica dos clases de capital social: uno es el capital social como *vínculo* (agrupaciones sociales exclusivas con base en la etnia, el género, la religión, etc.) y la otra es el capital social como *punte* (redes inclusivas que, a través de las divisiones sociales, unen a personas de diferentes géneros, edades, razas o clases). Independientemente de que se trate de una u otra modalidad, lo que importa a Putnam es el poder del capital en cuestión para la cohesión social, que hace de su proyecto un renacer de Durheim a la actualidad, como lo denominan algunos científicos³. El concepto ha cobrado prestigio al ser adoptado por el Banco Mundial, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) y otros organismos económico-políticos internacionales. Desde la perspectiva del Banco Mundial, se puede medir el capital social de un país por la calidad de sus grupos y redes, así como por su confianza y solidaridad, su acción y cooperación colectivas y su cohe-

¹ Robert Putnam, *Bowling Alone: Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, Nueva York 2000 (trad. esp. *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2002).

² *Ibid.*, p. 19.

³ Cf. Anthony Elliott, *Contemporary Social Theory: An Introduction*, Routledge, Nueva York 2014, p. 29.

sión e inclusión social, su información y comunicación⁴. La idea del Banco Mundial, según Putnam, es que el capital social aumenta el capital económico y las posibilidades de una paz social sostenible.

En nuestro caso, nos planteamos la siguiente pregunta: ¿es la religión o la pertenencia religiosa un capital social? Me gustaría situar este interrogante en las experiencias de conflicto y construcción de paz vividas sobre el terreno: en Mindanao del Sur, una región de Filipinas que ha conocido durante décadas un conflicto intermitente caracterizado por la presencia de tres grupos de población diversos en razón de sus diferentes culturas, lenguas y tradiciones: comunidades musulmanas, colonos cristianos y pueblos indígenas. Recientemente se ha firmado el Acuerdo General sobre Bangsamoro (27 de marzo de 2014)⁵, que está a la espera de su aprobación por el Congreso para convertirse en ley. Este documento sobre la autonomía musulmana en el sur de Filipinas constituye, a juicio de muchos, el camino hacia la paz en esta región devastada por la guerra. Es el producto de diecisiete años de tedioso trabajo de negociación y regateo, de diálogo y mano tendida, de oración y ayuno por todas las partes intervinientes: Gobierno y facciones en lucha, representantes militares y religiosos, diversas ONG y comunidades culturales.

En el momento presente, aún está por hacer un estudio sobre la influencia de las religiones en este proceso de paz⁶. Voy a enumerar algunas iniciativas que conozco. Se pueden agrupar en tres categorías: a) diálogo a nivel «oficial»; b) diálogo a nivel de base, y c) educación para la paz y teologías de la paz.

⁴ «Capital social», en: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTSOCIALDEVELOPMENT/EXTSOCIALCAPITAL/0,,contentMDK:20642703~menuPK:401023~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:401015,00.html>; cf. Robert Putnam, «Social Capital: Measurement and Consequences», en <http://www1.oecd.org/edu/innovation-education/1825848.pdf>

⁵ «Comprehensive Agreement on the Bangsamoro», en <http://www.gov.ph/2014/03/27/document-cab/>

⁶ Un buen examen de las iniciativas cristianas se encuentra en William LaRousse, *Walking Together Seeking Peace*, Claretian Publications, Ciudad Quezón 2001, pp. 325-422.

Diálogo a nivel oficial. Desde los años setenta del siglo pasado, cuando la situación sobre el terreno estaba ya muy cargada, ha habido conversaciones y consultas a nivel internacional, nacional y diocesano iniciadas por líderes religiosos (obispos y ulemas, párrocos e imanes, distintas ONG de origen religioso, etc.). «Dado que esas conversaciones eran organizadas y llevadas a cabo en medio de considerable tensión y a veces verdadera guerra entre cristianos y musulmanes, evidenciaban considerable valor y visión en su ofrecimiento de una auténtica alternativa a la polarización y el conflicto cada vez mayores»⁷. Los participantes en ellas, líderes religiosos de comunidades islámicas y cristianas, han ganado cierto capital social gracias a ese servicio, ya que han sido consultados por Gobiernos dentro del proceso general de paz.

Diálogo en la base. Pese a estar debidamente preparados, los diálogos a alto nivel tienen el inconveniente de que muy pocas personas suelen participar en ellos. Los acuerdos alcanzados quedan solo a nivel «oficial». Prejuicios hondamente arraigados persisten en ambas partes. Los cristianos ven a los musulmanes como «traicioneros» y «terroristas», y los musulmanes ven a los cristianos como «usurpadores» y «proselitistas». En el contexto de asesinatos, atentados con explosivos y secuestros de los que ambas partes se culpan mutuamente, esos prejuicios se reproducen de manera continua en las mentes de las personas. El verdadero diálogo tiene que desarrollarse en el acontecer de la vida diaria. Esta es la dirección propugnada y seguida por cristianos y musulmanes que se desenvuelven a nivel de base, o por movimientos y organizaciones no gubernamentales vinculados a la Iglesia. Desde el lado cristiano, párrocos, sacerdotes, religiosos y líderes laicos siguen un camino de diálogo entre los musulmanes mediante sus servicios pastorales accesibles a todos, como los relacionados con la educación, la salud, la vivienda, las cooperativas, etc. Esta vida testimonial invita poco a poco a un cambio de actitud y modo de pensar entre los musulmanes. Se cuenta que un grupo de cristianos se estableció en Sitangkay, una pequeña isla de población mayoritariamente musulmana. Querían construir una capillita para su pro-

⁷ *Ibid.*, p. 365.

pio servicio, pero encontraban fuerte resistencia por parte de las autoridades musulmanas y de la gente del barrio, hasta que un policía local, un musulmán, se ofreció a interceder en favor de ellos. Dijo que había estudiado en un colegio católico de una isla vecina y que allí nunca habían tratado de convertirlo. Esa capillita está todavía en pie⁸. Desde el lado musulmán escuché algunas historias de la vida real al visitar esas comunidades isleñas. La semana antes de mi llegada a la isla —me contaron—, la comunidad musulmana había expulsado a su *tabligh* —misionero musulmán— por haber intentado crear prejuicios contra los cristianos. Sospecho que, con esa noticia, los cristianos quisieron advertirme a mi llegada de que me abstuviera de hacer lo mismo, si no quería acabar como él. En ambos lados, los recursos de fe de los creyentes de base se han convertido en un capital social para la convivencia pacífica.

Educación para la paz y teologías de la paz. Hay también iniciativas de mayor alcance y más pensadas para promover la paz. Por ejemplo, escuelas cristianas y *madradas* han incluido en sus planes de estudios la educación para la paz y organizan actividades interreligiosas entre los estudiantes (retiros, campamentos juveniles, etc.). En áreas de intenso conflicto, el conjunto de la población local (musulmanes, cristianos e indígenas) declaran los lugares donde viven «zonas de paz», con el fin de evitar que grupos militares lleven armas de fuego en esas áreas, y en ocasiones, para sacar adelante el proceso de paz, designan mujeres y madres. Hay también instituciones especializadas para promover teologías de diálogo con participantes musulmanes y cristianos en programas de convivencia, de estudio conjunto de la Biblia y el Corán, y de exploración de las historias y espiritualidades de ambas religiones, acompañados de inmersión entre la gente corriente⁹.

⁸ *Ibid.*, p. 356.

⁹ Muy popular es el Movimiento de Diálogo Silsilah, en la ciudad de Zamboanga. Cf. <http://www.silsilahdialogue.com/index.php/en/>

Ambivalencia y voces ausentes

Hay, sin embargo, ambivalencia y voces ausentes en este camino hacia la paz. Cabe distinguir, pues, dos categorías: *a*) grupos separatistas religiosamente inspirados, y *b*) el silencio de los pueblos indígenas.

Respecto a la primera hay que decir que todavía existen grupos de inspiración religiosa que no dudan en recurrir a la violencia para promover sus causas. Muy conocidas son las unidades militantes del grupo Abu Sayyaf, de inspiración islámica, y su conexión con la famosa red Al Qaeda. Enfebrecidas por interpretaciones radicales del islam, su objetivo es recuperar sus tierras ancestrales de manos de los cristianos y establecer un Estado completamente islámico. Aunque estos grupos no encuentran aceptación entre la mayoría de los musulmanes, su uso continuo de la violencia ha perjudicado el proceso de paz. En el lado cristiano encontramos también grupos armados, llamados *Ilaga* (voz local que significa «ratas»), si bien ellos se refieren a sí mismos como el «Ejército de Dios» o la «Milicia Cristiana». Provistos de amuletos religiosos, imágenes de Cristo o rosarios llevados a modo de collares que cuelgan junto a sus armas de fuego, aseguran que ninguna bala podrá alcanzarlos porque están protegidos por Dios, como ellos a su vez protegen a la población cristiana de la violencia islámica. Estos dos grupos y muchos otros no encajan en la visión totalmente optimista del capital social religioso según el paradigma de Putnam.

En cuanto a la segunda categoría, en el sur de Filipinas están ausentes las voces de los pueblos indígenas no islamizados. Bastantes siglos atrás, antes de la llegada del Islam y del cristianismo, habitaban las islas Filipinas diversas poblaciones indígenas con sus propias culturas, lenguas y religiones. Aunque la mayoría de esos pueblos se convirtieron al islam o al cristianismo, todavía hay muchos indígenas aferrados a sus propias culturas y creencias, 2,1 millones de los cuales viven en Mindanao. Pero, como hemos indicado, no participan gran cosa en los actuales diálogos interreligiosos y políticos. Lo que vemos es más bien un diálogo entre dos grandes religiones —el cristianismo y el Islam— con notable capital social. ¿Dónde están todas las religiones indígenas? Ahora que está a punto de implantarse el nuevo gobierno autónomo, los indígenas tienen miedo

de ser subsumidos de nuevo en otra formación política y discursiva dominante: antes los cristianos, ahora los musulmanes.

Reconsideración del capital social religioso en la construcción de la paz

De lo anteriormente expuesto se desprenden tres consideraciones finales, relacionadas con: *a)* la ambivalencia del capital social religioso; *b)* la consiguiente necesidad de un análisis del poder, y *c)* necesidad también de sensibilidad y conexión con las voces religiosas silenciadas.

Primero, hemos visto que las religiones son en el mejor de los casos ambivalentes como capital social para la construcción de la paz. Las muy optimistas evaluaciones que hacen Robert Putnam y el Banco Mundial de las redes sociales (religiosas) como factor decisivo en la producción del bien común, aunque son útiles para dar la debida importancia a lo que hacen las religiones mayoritarias, no tienen en cuenta la ambivalencia de los vínculos sociales y religiosos de carácter intraétnico y exclusivo (capital social por *vinculación*) y su propensión a marginar¹⁰. Pese a que como religiones mayoritarias tratan de propagarse, tienden también a excluir a las minorías (que están fuera de la red de capital social). La reacción de los extremistas y de los llamados «fundamentalistas» se puede entender como una consecuencia de este proceso de exclusión. Las redes sociales (en nuestro caso, redes sociales religiosas) son a menudo subsumidas bajo la rúbrica «comunidad», una palabra muy utilizada por las Iglesias y los grupos religiosos, pero que, según Raymond Williams, es difícil y compleja¹¹. En el contexto de lo que nos ocupa, «comunidad» no solo tiene significados descriptivos sino también exclusivistas (p. ej., «comunidades cerradas» o «comunidad cristiana»),

¹⁰ Véase, p. ej., Corwin Smidt (ed.), *Religion as Social Capital: Producing the Common Good*, Baylor University Press, Waco (Texas) 2003.

¹¹ Cf. Raymond Williams, «The Importance of Community», en Raymond Williams y Robin Gable, *Resources of Hope*, Verso, Londres 1989, pp. 111-119.

que tienden a dejar a los «otros» fuera de la red social vinculada/limitada.

Una segunda consideración se desprende de la primera: hay necesidad de un análisis del poder en la conceptualización del capital social. Dicho de otro modo: la recuperación de Durheim efectuada por Putnam necesita a Marx. El sociólogo francés Pierre Bourdieu también habla de capital social y redes sociales. Pero, contra la opinión de Putnam, piensa que ese capital social, porque puede ser convertido en capital cultural y económico, tiende a sumarse al capital económico y político del grupo¹². Desde la perspectiva crítica de Bourdieu, los que más acumulan (capital cultural y social) son los que pueden tener más (capital económico), y los que más tienen ganan siempre en el juego social. Los que menos tienen no solo marchan rezagados en la carrera, sino que de hecho acaban expulsados de ella. Ahora que los musulmanes de Filipinas tienen «más» (política, económica, cultural y socialmente), son escuchados y tenidos en cuenta. Los pueblos indígenas, en cambio, como no tienen bastante, se ven forzados a retirarse a los bosques del interior, también para protegerse de ser atrapados en el fuego cruzado de los actores dominantes. Sin el análisis del poder en la concepción del capital social y religioso, no se puede poner fin a este proceso social excluyente.

En el campo de la teología cristiana, tal dirección se percibe también en algunas teologías de comunión poco sutiles. Un ejemplo obvio se encuentra en un documento publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1992, que deploraba la inadecuada integración del «misterio de la comunión» en el concepto de *pueblo de Dios*. Su intención era denigrar la llamada dimensión «simplemente sociológica» entronizando los *aspectos divinos y místicos* de la «comunión con Dios, que refluyen en comunión entre los hombres»¹³. Estos intentos de desmaterialización encierran el peligro de olvidar que la Iglesia es también una entidad humana que se desen-

¹² Pierre Bourdieu, «The Forms of Capital», en John Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, Nueva York 1986, pp. 241, 258.

¹³ Congregación para la Doctrina de la Fe, «Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión», en

vuelve en el espacio social con su potencial, pero también con su vulnerabilidad a manipulaciones por parte del poder. En palabras de Joseph Komonchak: «Una ontología de la Iglesia que se desatiende del elemento humano, configurado por la historia y configurador de historia, no llega a entender del todo el significado teológico de la palabra “misterio”. Pienso que aún carecemos de una eclesiología adecuada a *Lumen gentium* 8»¹⁴.

Tercera y última consideración: sensibilidad y conexión con las voces religiosas silenciadas. A veces se olvida que las creencias indígenas encierran auténticos deseos de paz y bienestar humano. Mientras que la Iglesia trata a las religiones mayoritarias con respeto y entra en diálogo con ellas (al menos en sus declaraciones oficiales), se muestra dudosa de hacer lo mismo con los seguidores de religiones tradicionales e indígenas, cuyos peligros son expresados ya desde el principio: «Ideas inadecuadas acerca de Dios, superstición, miedo a los espíritus, prácticas morales objetables, rechazo de gemelos (en algunos lugares), incluso, ocasionalmente, algún sacrificio humano». Estas son palabras de un documento vaticano de 1993 sobre religiones tradicionales¹⁵. Así pues, en vez de diálogo, el documento solo les brinda «atención pastoral», como dice su título. Dado su escaso capital social y cultural, las religiones indígenas solo pueden ser tratadas de esa manera condescendiente.

Pero, irónicamente, al menos en nuestra experiencia en Filipinas, no son el cristianismo y el islam, sino estas religiones animistas populares indígenas, las más estrechamente vinculadas al cosmos, las más compasivas en las relaciones humanas y las más sensibles a lo divino: en suma, las más conectadas con la paz.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html

¹⁴ Joseph Komonchak, «The Ecclesiology of Vatican II», en <http://publicaffairs.cua.edu/RDSpeeches/99Ecclesiology.cfm>

¹⁵ Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. «Atención pastoral a las religiones tradicionales», en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_21111993_trad-relig_en.html

LA FE COMO CAPITAL ESPIRITUAL

La religión como imperativo moral para la construcción de la paz

La revelación y la teología cristianas como fundamentos de la antropología cristiana transmiten e interpretan a Dios como un Dios que ama al hombre y que conserva la libertad y la paz del hombre. La verdadera fe en Dios que ha creado a todos los hombres y los ama excluye necesariamente la violencia. Más aún, toda verdadera fe en Dios, a pesar de todas las concepciones erróneas y de las cargas históricas, ofrece una inspiración adicional para las relaciones humanas y fraternas. Una auténtica relación de fe con Dios capacita también al creyente para esforzarse intelectual y espiritualmente por ver al ser humano con los ojos de Dios, algo hacia lo cual señalan las convicciones fundamentales de todas las orientaciones religiosas. Por eso, la credibilidad del discurso de las Iglesias y comunidades religiosas acerca de Dios y de la orientación escatológica del hombre depende con razón, en muchos aspectos, de cómo se encuentra su capacidad de reconocimiento mutuo y el compromiso común por la paz como bien supremo del hombre y de la humanidad.

* PERO SUDAR, nacido en 1951 en Bare (Bosnia-Herzegovina), fue ordenado en 1977 sacerdote de la archidiócesis de Vrhbosna (Sarajevo). En 1985 obtuvo en Roma el doctorado en Derecho Canónico, disciplina que enseña desde 1986 en la Facultad de Teología Católica de Sarajevo. De forma simultánea fue hasta 1989 rector del Seminario Arzobispal. En 1993 fue nombrado obispo auxiliar de la archidiócesis de Vrhbosna. Mons. Sudar se empeña por la promoción de «Escuelas católicas para Europa». Ha publicado varios artículos en revistas y libros de la especialidad científica, entre otros los siguientes: «Crkva između prava covjeka i prava vjernika», en Franjo Topić (ed.), *Teološke teme*, Sarajevo 1991, pp. 209-232; «Gegen den Strom schwimmen. Kirchliche Versöhnungsarbeit in Bosnien-Herzegowina», en Renovabis (ed.), *Wende-Zeit: Wie Christen Europa verändern*, Frisinga 1999, pp. 77-85; *Convivere per vivere: intervista di Ernesto Preziosi a monsignor Pero Sudar, Vescovo Ausiliare di Sarajevo*, AVE, Roma 2002; «Bosnia ed Erzegovina: un modello possibile?», en *Monte Senario* 7 (2003) 48-56.

Introducción

Celebro la laudable idea del organizador de planear para este año en Sarajevo una conferencia sobre este tema, lamentablemente todavía actual. El hecho de que, a pesar de tantas pruebas trágicamente convincentes¹, en algún estrato profundo de aquel costado más oscuro del subconsciente humano haya perdurado la convicción de que es posible solucionar los litigios entre los individuos y las comunidades también por medio de guerras obliga a hablar permanentemente sobre la violencia como un fenómeno antidivino y antihumano.

Mi reflexión se basará primariamente en el enraizamiento teológico cristiano de la irrevocable relación entre la fe y la paz, y, por eso, también en la obligación eclesial de no violencia. El hecho de que recurra aquí al pensamiento teológico cristiano es una consecuencia de mi insuficiente conocimiento de la teología de la paz en otras convicciones creyentes, y en modo alguno su negación.

La paz: regalo y encargo de Dios

Según la teología cristiana, la benévola relación de Dios con el hombre, que excluye por principio la violencia así como la guerra como su culminación, hunde sus raíces en la fe en que Dios ha creado todas las cosas². La Biblia nos relata de forma muy convincente acerca de la inseparable relación lógica que existe entre el acto de creación y el amor divino a la creación. Como Dios es en sí mismo la plenitud del

¹ Los cálculos señalan que solo la Primera y Segunda Guerra Mundial, junto con sus consecuencias inmediatas, han costado 100 100 000 vidas humanas. Véase R. Koch y Ch. Smith, *Samoubojstvo Zapada*, Zagreb 2007, p. 27.

Dejando fuera de consideración a Ucrania, en la actualidad se están librando en el mundo nueve guerras. En cada una de ellas mueren anualmente por lo menos mil personas. Véase: http://hr.wikipedia.org/wiki/Popis_smrtnosti_por_ratovima_i_katastrofama [versión correspondiente en inglés: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_wars_and_anthropogenic_disasters_by_death_toll]. Si a dicho número se agregaran también los que mueren por las secuelas de esas guerras, el número total sería más que aterrador.

² Cf. Gn 1,1.

ser y de toda perfección, de su naturaleza surge que tampoco ha estado condicionado por nada para crear el mundo. De modo que él no carece de nada. Por eso vislumbramos que el amor de Dios a la vida en general y al hombre en particular es el único motivo posible para la creación. En este contexto es comprensible que, en el fondo, a través de todo lo que ya ha creado y crea ininterrumpidamente, Dios afirma y renueva su benevolencia para con el hombre³.

La teología cristiana comprende en sí la sublime verdad de que en la vida humana se manifiesta la gloria de Dios y de que esa vida es una contemplación de Dios⁴. Como la paz es tanto el marco como también la condición fundamental para la conservación y el desarrollo de la vida, no solo es posible, sino necesario constatar que la paz está entrelazada en la relación de Dios con los hombres. La paz no es solamente el marco para la conservación de la vida humana, y con ella también de toda la creación, sino también una de las condiciones para la exteriorización del amor divino al hombre. Por eso hay que considerar la paz como parte integral de la vida que Dios ha regalado y, consecuentemente, como parte integral de la fe. Los cristianos confiesan que solo Dios es la paz⁵. Reconocen en Cristo al pacificador prometido por los profetas⁶, aquel que es la paz misma⁷ y, al mismo tiempo, el artífice de la paz⁸. Pero la teología cristiana de la paz no termina aquí. Cristo impuso a todos los que creen en él la obligación de empeñarse por la

³ Cf. Gn 1,28-30.

⁴ «Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei», Ireneo de Lion, *Adversus haereses* IV, XX, 7.

⁵ «Gedeón levantó allí un altar al Señor y lo llamó Señor de la Paz» (Jue 6,24).

⁶ «Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. [...] Y es su nombre "Consejero prudente, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz". Dilatará su soberanía en medio de una paz sin límites» (Is 9,5-6).

«Él mismo será la paz» (Miq 5,4).

⁷ «Cristo es nuestra paz» (Ef 2,14); «Que el Dios de la paz esté con todos vosotros» (Rom 15,33).

⁸ «Su venida ha traído la buena noticia de la paz: paz para vosotros los que estabais lejos y paz también para los que estaban cerca» (Ef 2,17); «Os dejo la paz, os doy mi propia paz. Una paz que el mundo no os puede dar. No os inquietéis ni tengáis miedo» (Jn 14,27).

paz y por la reconciliación⁹, y lo hizo determinando la paz como requisito para la comunión más sagrada, es decir, para la comunión eucarística. Él colocó incluso la mera posibilidad de que el fiel se relacione con Dios en dependencia de la calidad de las mutuas relaciones humanas¹⁰. Jesús coloca la reconciliación entre los hombres como condición previa para escuchar las oraciones¹¹ y para el perdón divino¹². Junto al mandamiento del amor a los enemigos¹³, este es seguramente el mandamiento más difícil de la enseñanza de Jesús.

La pregunta que surge es por qué Jesús, que, por lo demás, está lleno de comprensión hacia los pecadores y hacia las debilidades humanas, es tan exigente cuando se trata del perdón y de la reconciliación —que tanto nos cuestan a nosotros, los hombres—. No raras veces la disposición a la reconciliación y al perdón nos parece como consentimiento de la injusticia y de una cierta actitud sumisa en lo personal y en lo colectivo. No obstante, y como lo demuestra la historia, no hay para esa pregunta otra respuesta que el hecho de que es difícil, y hasta imposible, alcanzar la paz sin disposición al perdón y a la reconciliación. En este mundo de hombres injustos en el que vivimos la exigencia de justicia como requisito excluyente para el perdón y la reconciliación no hace más que reforzar el círculo vicioso en el que la violencia genera siempre de nuevo más violencia. Por su disposición a pedir perdón o a ofrecerlo como condición para la reconciliación, el creyente no renuncia a la justicia. Por el contrario, hasta prepara el camino hacia ella. El conocimiento experiencial de que sin perdón no hay camino hacia la paz y de que sin paz no hay camino hacia la justicia es, de hecho, doloroso. Pero es el requisito para que aquello que hace al hombre en lo más íntimo imagen de Dios, y sin lo cual dejaría de ser hombre, pueda perdurar.

⁹ «Todo viene de Dios que nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Cristo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5,18); «Por lo demás, hermanos, [...] vivid en paz; de este modo, el Dios del amor y de la paz estará con vosotros» (2 Cor 13,11).

¹⁰ Cf. Mt 5,23-24.

¹¹ Cf. Mc 11,25.

¹² Mt 5,15.

¹³ «Habéis oído que se dijo: *Ama a tu prójimo* y odia a tu enemigo. Pero yo os digo: *Amad a vuestros enemigos* y orad por los que os persiguen. De ese modo seréis dignos hijos de vuestro Padre celestial [...]» (Mt 5,43-45).

La auténtica fe en Dios obliga al creyente también a orientar la realización de sus deseos o de su celo misionero —todos los hombres han de creer en Dios tal del mismo modo como él cree— según el modo de actuar divino. Este ha sido y sigue siendo todavía el gran dilema y la gran tentación para los fieles de todos los tiempos. A este dilema solo ofrece una salida una interpretación consecuente de la relación divina con el hombre y con su libertad, así como la fidelidad a la lógica humana como don de Dios. En efecto, la fe presupone la omnipotencia de Dios. De modo que, si Dios quisiera que todos los hombres creyeran en él y manifestaran esa fe de la misma manera, podría también realizarlo. Pero si el Dios omnipotente renuncia a su poder¹⁴ y, por lo visto, no quiere obligar a nadie a creer en él, tiene que tener una gran razón divina para hacerlo. Y esa razón es su amor al hombre, que puede verse en la preservación de la libertad humana. Justamente en una relación tal de Dios con el hombre el creyente está invitado a buscar la inspiración para una relación pacífica con el hombre —porque es hombre—. Así pues, hay que enfatizar que el empeño incondicional por la paz —no solo por su arraigo, sino también por su importancia y alcance, porque influye directamente en la relación entre Dios y el hombre— pertenece a la realidad trascendente. Con la frase «Dichosos los que construyen la paz, porque serán llamados hijos de Dios», Jesús beatificó a todos aquellos que, independientemente de sus motivaciones, se empeñan honestamente por la paz entre los hombres¹⁵. Si la fe en Dios es la fuente inagotable de inspiración para la comprensión, aceptación y promoción del hombre como creación libre de Dios, entonces el empeño por la paz es una de las tareas fundamentales del creyente.

Imperativo moral

Como en el corazón del hombre la fe está inseparablemente unida a su obligación de construir lo bueno en el hombre y entre los hombres¹⁶, resulta inconcebible e incomprensible que un número intole-

¹⁴ «El Dios omnipotente crucificó en Jesús su omnipotencia a fin de decirle a todos los hombres de todos los tiempos que él los ama y que ellos valen la pena», P. Bosmans, *Taj nevjerojatni Bog*, Zagreb 1989, p. 67.

¹⁵ Mt 5,9.

¹⁶ Véase Tenzin Gyatso, XIV Dalai Lama, «La no violencia como respuesta adecuada y eficaz ante los conflictos. Comentarios de Su Santidad el Dalai Lama

rablemente elevado de guerras haya tenido en la historia una connotación religiosa¹⁷. En realidad, son solo pocas las guerras que pueden designarse como guerras puras de religión, pero, presumiblemente, menos aún son aquellas en las que no ha habido mezcla alguna de motivos confesionales. Los seguidores de Jesucristo pueden contemplar avergonzados, entre otras cosas¹⁸, el hecho de que solo en el segundo milenio de la era cristiana ha habido tres guerras con un alto nivel de motivación de fe en las que murieron, en una estimación mínima, seis millones, y en una estimación máxima, veinticuatro millones de personas¹⁹. En el contexto de la comprensión de Dios como creador del hombre que es común a todas las grandes religiones mundiales y que adquiere un cuño especial en las religiones abrahámicas, hay que enfatizar que no existe una expresión más evidente y más impía de falta de fe que el intento de proteger con violencia a Dios frente a la libertad humana de creer o de, precisamente, no creer. Los creyentes solo pueden defender la verdad sobre Dios con el auténtico amor al hombre. A pesar de este hecho evidente, las mencionadas religiones no han logrado en su historia resistir a la tentación de servirse de medios violentos para su defensa y difusión. Por el contrario²⁰.

Parece más fácil mencionar las razones por las cuales la fe —que, en sí, es una fuente inagotable de apoyo a la paz— ha sido utilizada como inspiración para la intolerancia y los conflictos entre los hombres que indicar los medios para protegerla de semejante abuso. Parece que la intolerancia motivada por la fe obtiene su fuente y su fuerza propulsora de dos realidades. La primera es el hecho de que la mayoría de los fieles no conoce o no acepta las verdades funda-

a propósito del ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 contra los Estados Unidos», en *Concilium* 303 (5/2003) 60.

¹⁷ Véase Karl-Josef Kuschel *et al.*, *Od sporenja k natjecanju religija*, Sarajevo-Zagreb 2003.

¹⁸ Véase Kenneth R. Stow, *Il ghetto di Roma nel cinquecento*, Roma 2014.

¹⁹ Véase http://hr.wikipedia.org/wiki/Popis_smrtnosti_po_ratovima_i_katastrofama [versión correspondiente en inglés: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_wars_and_anthropogenic_disasters_by_death_toll].

²⁰ Véase M. Jordan, *U ime Božje – nasilje i razaranja u svjetskim religijama*, Zagreb 2008.

mentales de la propia fe. Un creyente que no conoce su fe es muy peligroso, porque se lo puede motivar muy fácilmente para proteger y difundir la fe con medios incompatibles con ella. Más sencillo aún es motivarlo en nombre de la fe para luchar por intereses que nada tienen en común con la fe²¹. La segunda fuente de intolerancia se esconde en el anhelo de poder del hombre, permanente y difícil de resistir, así como en la tentación de someter también la religión a este afán puramente terreno y opuesto a la fe. Esta suposición se ve respaldada por el hecho de que nunca han faltado líderes y representantes de la Iglesia y de las comunidades religiosas que cayeran en la tentación de emplear la religión y los sentimientos de fe de los fieles para alcanzar fines mundanos, demasiado humanos. Su deseo desenfrenado de alcanzar grandeza y poder propios puede ocultarse fácilmente con el compromiso a favor de la grandeza y del poder de la Iglesia o de la comunidad de fe, con las que ellos se identifican como con una «obra propia»²². Esto los conduce inevitablemente al «mal manejo del diálogo con las realidades socioculturales de nuestro tiempo»²³, en que se pierde aquella auténtica fuerza de fe, amante del hombre y, por eso, amante de la paz.

A ello se agrega que las grandes religiones del mundo —en especial aquellas que están tan entrelazadas con las raíces abrahámicas— llevan en sí, aparte de su orientación fundamental hacia el hombre, también las cargas teológicas de una recíproca exclusión, llegando incluso a la intolerancia y a los conflictos. Por un lado, en virtud de su surgimiento y de las raíces desde las que han crecido, las religiones se asemejan hasta llegar a una posible equiparación. Pero, por el otro, en virtud de su orientación teológico-escatológica —y, por eso, también en su mutua relación histórica— difieren hasta llegar a la contraposición. Sin embargo, Dios ha revelado que no solo acepta a los hombres, sino que toma enormemente en serio a todos los hom-

²¹ «Los hombres pensaron que en tu nombre podían cometer las peores acciones. A lo largo de siglos ensuciaron tu Nombre y lo convirtieron en maldición para sus hermanos», P. Bosmans, *Taj nevjerojatni Bog*, óp. cit., 19.

²² F. Kamphaus, *Lichtblicke*, Friburgo de Brisgovia 2001, 167.

²³ [Jorge Mario Bergoglio] – Papa Francisco, *Reflexiones espirituales sobre la vida apostólica*, Mensajero, Bilbao 2013, 175.

bres, justamente por ser hombres²⁴. Un Dios semejante alegra y obliga. En nombre de su relación con el hombre —que, si bien es una razón secundaria, debería ser, no obstante, una razón fundamental para la existencia y la acción de toda fe y de toda religión— surge necesariamente y por sí sola la obligación moral de una verdadera aceptación y respeto mutuos entre las orientaciones religiosas y entre las religiones. Esta es la condición fundamental no solo para su fecunda cooperación en la construcción de un mundo amante de la paz, sino también para el anuncio creíble de la existencia divina y de la necesidad existencial que tiene el hombre de creer en Dios.

Conclusiones

Ni el tipo de tratamiento que damos aquí al tema ni tampoco el espacio disponible permitían un examen más profundo con la gran cantidad de argumentaciones teológicas y morales que correspondería presentar. Ellas podrían haber explicado de forma más convincente que la fe es una fuente inagotable de fuerza y de motivación que no solamente aparta al hombre de actos violentos, sino que hace de él un convencido artífice de paz. Es difícil creer que pueda ser posible alguna vez en la tierra la paz y una vida digna del hombre si este no centra su visión en el cielo. De hecho, nadie debería llamar a los hombres y alentarlos a orientar su comportamiento en la tierra según una visión centrada en el cielo sin haber hecho antes todo lo posible por minimizar las piedras de tropiezo de la injusticia. Es en especial aquí donde las comunidades religiosas tienen que mostrar y demostrar la credibilidad de su discurso sobre el cielo. Esto vale en especial para la sociedad de Bosnia-Herzegovina, que fue devastada por la crueldad de la guerra y humillada por la injusticia de la posguerra.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

²⁴ «El Señor replicó: Tú sientes compasión de un ricino que tú no has hecho crecer [...] ¿y no voy a tener yo compasión de Nínive, la gran ciudad, en la que hay más de ciento veinte mil personas que aún no distinguen entre el bien y el mal [...]?» (Jon 4,10-11).

TIERRAS SANTAS Y NACIONES SAGRADAS
Identidad cristiana, identidad nacional
y las reivindicaciones de exclusividad territorial

La confusión entre identidad religiosa e identidad nacional y el uso de la religión como un proceso de formación de identidad, así como los conflictos étnicos, raciales o religiosos que vemos en muchos escenarios (por ejemplo, en los Balcanes) están relacionados con un fenómeno muy serio e importante: la reivindicación de exclusividad territorial y la consecuente persecución, como objetivo, de un país nacional, racial y religiosamente «puro», proceso acompañado muy a menudo por una teología de la autojustificación y por autosuficiencia espiritual, así como por la exaltación de

* El Dr. PANTELIS KALAITZIDIS estudió Teología en Salónica y Filosofía en La Sorbona, París. Su tesis doctoral trata el tema del carácter griego y antioccidental en la «teología de los sesenta» en Grecia. Ha publicado tres libros y más de setenta artículos, principalmente en las áreas de la dimensión escatológica del cristianismo, el diálogo entre la Ortodoxia y la modernidad, teología y literatura moderna, religión y multiculturalismo, nacionalismo y fundamentalismo religioso, temas de renovación y reforma en la Ortodoxia oriental y hermenéutica posmoderna de la patristica. Ha sido profesor invitado en la Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, de Boston, en el Princeton Theological Seminary y en la Universidad de Princeton, así como miembro investigador sénior en el Center for World Catholicism and Intercultural Theology, Universidad DePaul, de Chicago. Durante los últimos catorce años ha sido director de la Volos Academy for Theological Studies, una institución relacionada con la Iglesia que trata temas contemporáneos para la Ortodoxia oriental. Enseña Teología Sistemática en la Hellenic Open University y en el St. Sergius Institute of Orthodox Theology en París (como profesor invitado). Su último libro, titulado *Orthodoxy and Political Theology [La Ortodoxia y la teología política]* ha sido publicado por WCC Publications (Ginebra 2012).

Dirección: Volos Academy for Theological Studies, P.O. Box 1308, GR-38001, Volos (Grecia). Correo electrónico: pkalaitz@acadimia.org

egoísmos colectivos. Esta idolatría de la religión, de la tribu y de la nación, este extraño paganismo de la tierra, del suelo y de la patria, parece ser una real tentación para muchos cristianos, y particularmente para pueblos ortodoxos que, debido a sus dolorosas experiencias históricas, llegan a menudo a identificar Iglesia y nación. El presente trabajo intenta ofrecer una crítica teológica de estos fenómenos basada en evidencias bíblicas, patrísticas y de teología y filosofía contemporáneas, encarando al mismo tiempo los desafíos que nuestras sociedades pluralistas posmodernas plantean a la fe y a la conciencia cristianas.

La confusión entre identidad religiosa y nacional que vemos en muchos entornos está relacionada con un fenómeno muy importante y serio: la reivindicación de exclusividad territorial. Es más: no parece haber un conflicto étnico, racial o religioso que no incluya reivindicaciones de exclusividad territorial. Sin embargo, ¿dónde podemos encontrar un país que no sea nacional, racial, religiosa y lingüísticamente mixto? ¿Y qué solución puede encontrarse cuando mi ciudad es también la ciudad de «los otros», mi país el país de «los otros», es decir, cuando los territorios que en nombre de mi historia o de mi religión reclamo como propios son los mismos que ellos o ellas reclaman como suyos? ¿Son la solución el nacionalismo, el irredentismo, los pogromos, la homogeneización nacional y religiosa o las denominadas guerras «patrióticas» y «defensivas»?

Igualmente difícil es imaginarse conflictos étnicos y religiosos sin una ideología o incluso una teología de la autojustificación, sin una mentalidad de autosuficiencia e introversión espirituales, sin el culto del orgullo nacional, el culto a los ancestros y a la exclusividad, todo lo cual conduce muy a menudo a una falta de tolerancia hacia lo diferente y a todo tipo de limpiezas y conflictos étnicos. Sin embargo, dondequiera que prevalezca el espíritu de la autosuficiencia y de la autojustificación, dondequiera que prosperen estereotipos relacionados con la patria, la religión, la tribu y la nación, dondequiera que predomine la alabanza de los logros y las virtudes de nuestros ancestros, dondequiera, por último, que encuentren refugio las va-

riadas formas del egoísmo colectivo, como el nacionalismo, exactamente ese será el lugar en que estarán ausentes el arrepentimiento y la autocrítica, en que la ventana existencial que crea espacio para todo tipo de «otro» o «extranjero», para todo tipo de congénere humano, para nuestro vecino —que es la imagen del «otro» y del «extraño» por excelencia— se convierte en un sueño elusivo. Y, como podemos comprender fácilmente, sin arrepentimiento no podemos tener perdón ni hablar de reconciliación. Si consideramos la guerra, la violencia, todo tipo de conflictos, incluso aquellos que tienen lugar en nombre de la religión, desde un punto de vista espiritual, vemos que, en última instancia, no son sino el resultado de la exaltación de egoísmos colectivos: solo muestran la ausencia de un real arrepentimiento, la negación del espíritu de la cruz. Detrás de todo conflicto podemos discernir fácilmente una idolatría de la religión, de la tribu y de la nación, un extraño paganismo de la tierra, del suelo y de la patria o del pueblo «apoyado por Dios» y de su reivindicación de exclusividad, que es una verdadera tentación¹.

Precisamente esta conexión de territorio geográfico y exclusividad nacional o religiosa es analizada de forma magnífica por el filósofo francés Régis Debray en un párrafo de su libro *Dieu, un itinéraire [Dios, un itinerario]*², párrafo que lleva por título descriptivo «todos

¹ Para abundar véase P. Kalaitzidis y N. Asproulis, «Greek Religious Nationalism Facing the Challenges of Evangelization, Forgiveness, and Reconciliation», en Semegnish Asfaw, Alexios Chehadeh y Marian G. Simion (eds.), *Just Peace: Orthodox Perspectives*, WCC Publications, Ginebra 2012, 68-89. Sobre la conexión entre religión, etnia, identidad nacional y la idea de un «pueblo elegido» así como su impacto en los temas de violencia y fundamentalismo véase C. C. O'Brien, *God Land. Reflections on Religion and Nationalism*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) - Londres 1988; M. E. Marty - R. S. Appleby (eds.), *Religion, Ethnicity, and Self-Identity. Nations in Turmoil*, University Press of New England, Hanover - Londres 1997; R. S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000; T. Meyer, *Identity Mania. Fundamentalism and Politicization of Cultural Differences*, Zed Books, Londres - Nueva York 1997; A. D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford University Press, Oxford 2003.

² R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Odile Jacob Poches, París 2003, pp. 147ss; cf. pp. 139-142.

somos mamíferos», puesto que la reivindicación de este tipo de exclusividad es puesta de forma brillante por Debray en paralelismo con la práctica de los mamíferos, que, por medio de la orina, intentan definir, «describir» y asegurar el lugar que desean ocupar y controlar en exclusiva. Pero, como nos recuerda también Debray, con la llegada del cristianismo, los términos y las realidades como «tierra prometida», «tierras santas», «ciudad santa», etc., están perdiendo su importancia. Por ejemplo, las cartas de Pablo no hacen referencia ni están tampoco dirigidas a alguna «tierra prometida» o a alguna «patria» específica, sino al mundo entero. De igual manera, según Debray podemos recordar el comienzo del evangelio de Juan: «Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Aunque conocemos la localización histórica y geográfica de la encarnación, no podemos determinar «dónde» la Palabra «habitó entre nosotros», porque no hay forma alguna de apego a la tierra, no hay modo metafísico alguno de limitación a la tierra o a la patria que quepa en la perspectiva inaugurada por el cristianismo. El carácter escatológico y migratorio de la existencia cristiana³, ese sentido de emigración y de condición efímera que implica el vivir según Cristo y en Cristo, hace de la Iglesia un pueblo en camino, un pueblo que peregrina en la historia sin estar afincado en la historia (y en la geografía). La vida cristiana es una vida de camino y de constante movimiento que imita así el viaje y la emigración de Abrahán, el patriarca de la fe, que tuvo que abandonar su patria y emigrar de su tierra a fin de responder al llamado de Dios y de hacer una alianza con él⁴. Según Debray, «el cristiano es una persona que va “adelante”, que no se queda “dentro”», sino que ese itinerario, si es fiel a la característica fundamental del cristianismo, no está en relación con centro geográfico alguno. El cuerpo de Cristo es ahora el centro, y no la «tierra santa» o patria terrena alguna. Por eso, este cuerpo carismático es el verdadero territorio y el verdadero santuario del cristiano, la nueva «tierra prometida», su nueva patria⁵.

Por supuesto, se podría argumentar que se trata de un enfoque influenciado por la teología y la práctica protestantes, que, entre

³ Cf. Heb 13,14.

⁴ Cf. Gn 12.

⁵ R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, óp. cit., pp. 195-196.

otras cosas, rechazan las peregrinaciones, las sagradas reliquias y la «geografía santa», como el mismo Debray afirma en parte⁶. Pero esta es una aproximación muy apresurada que ignora el sentido más profundo de la cristiandad ortodoxa y su auténtica tradición litúrgica. Incluso uno de los grandes padres Capadocios, Gregorio de Nisa, criticó fuertemente y rechazó la costumbre, ya establecida en el siglo IV, de una peregrinación «religiosa» a los lugares donde nació y vivió Jesucristo, es decir, el mismo concepto de «Tierra Santa», recordando, en lugar de ello, que «cuando el Señor invita a los bendecidos a la herencia del reino de los cielos, no incluye entre las buenas acciones el dirigirse a Jerusalén; donde anuncia las bienaventuranzas, no está incluida entre ellas tal esfuerzo»⁷.

El P. Alexander Schmemmann, tal vez el mayor erudito en liturgia ortodoxa del siglo XX, ha explicado brillantemente esta misma visión crítica respecto de «Tierra Santa» desde una perspectiva eucarístico-escatológica —aunque sin ignorar los fundamentos históricos y patrísticos— y no deja de recordar la práctica de la Iglesia antigua:

Los cristianos de la primera época no tenían preocupación alguna por la geografía sagrada, no tenían templos [...]. No existía un interés religioso específico en los lugares en que había vivido Jesús. No había peregrinaciones. La antigua religión tenía sus mil lugares y templos sagrados: para los cristianos, todo eso había pasado y desaparecido. No había ya necesidad de templos construidos con piedras: el cuerpo de Cristo, la Iglesia misma, el nuevo pueblo congregado en él era el único templo real. [...] La Iglesia misma era la nueva Jerusalén del cielo: por el contrario, la Iglesia en Jerusalén carecía de importancia. El hecho de que Cristo vino y está presente era mucho más significativo que los lugares en los que había estado. Por supuesto, la realidad histórica de Cristo era el fundamento indiscutido de la fe de los primeros cristianos: pero ellos no lo recordaban tanto cuanto sabían que estaba con ellos⁸.

⁶ Véase R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, óp. cit., p. 142.

⁷ Gregorio de Nisa, *Epistula II: De iis qui adeunt Jerosolyma (I)*, PG 46, 1009C; cf. 1012D, 1015C-1016A.

⁸ Fr. Alexander Schmemmann, *For the Life of the World*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 2002, p. 20.

Esta posición paradójica y antinómica de los cristianos en el mundo, que podría denominarse como un «anarquismo escatológico cristiano de carácter único», es lo que los diferencia del mundo, de las formas y poderes de este siglo, sin llevarlos por eso a una negación del mundo. Esta toma de distancia de inspiración escatológica les impide identificarse con una nación o cultura particular o incluso tratar cuestiones relacionadas con la identidad nacional. Como nos lo muestra la Primera Carta de Pedro (2,9), había un fuerte sentimiento de que los cristianos se sentían como una nación distinta, como el nuevo Israel, el nuevo pueblo de Dios, *la tercera raza*, ni judíos ni griegos. Como señala el eminente teólogo de la diáspora rusa P. Georges Florovsky, «después de Cristo no hay sino una “nación”, la nación cristiana, *genus Christianum* [...], es decir, justamente la Iglesia, el único pueblo de Dios, y ninguna otra descripción nacional puede reivindicar ningún otro respaldo escriturístico: las diferencias nacionales pertenecen al orden de la naturaleza y son irrelevantes en el orden de la gracia»⁹.

Esta «raza» de cristianos no está basada en criterios raciales o étnicos, sino en la fe en Jesucristo. No está determinada por diferencias de nacimiento en la carne, sino por la unidad otorgada por el nacimiento espiritual en Cristo. Su misión es abarcar a toda la humanidad, a todas las naciones, en concordancia con las últimas palabras del evangelio de Mateo: «Poneos, pues, en camino, haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»¹⁰.

En esta perspectiva, la Iglesia es vista como una patria espiritual, como una estirpe espiritual en la que todas las divisiones de la naturaleza (raza, lengua, cultura, linaje, sexo, clase social) son superadas y se despliega el misterio de unidad en Cristo y la hermandad de la humanidad dividida. La Iglesia es un pueblo nuevo, una nación nueva que no se identifica con ningún otro pueblo, raza o nación terrenos, puesto que lo que la caracteriza no son lazos de sangre o la sujeción al estado de cosas de orden natural, sino la respuesta per-

⁹ Georges Florovsky, «Revelation and Interpretation», en *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Collected Works of G. Florovsky I)*, Norland, Belmont 1972, p. 35.

¹⁰ Mt 28,19.

sonal voluntaria al llamado de Dios y la libre participación en el cuerpo de Cristo y en la vida de la gracia¹¹.

¿No requiere todo ello la relativización de los conceptos de nación y patria terrenas? Si la Iglesia «por [...] la sobreabundancia de la gracia y del don de la salvación»¹² es una estirpe espiritual y una patria espiritual, ¿puede identificarse al mismo tiempo con una nación, sirviendo a los objetivos y fines de la patria terrena, mundana? Por legítimos que sean tales objetivos, ¿pueden servir como el núcleo del kerigma eclesial reemplazando y marginando los elementos esenciales y primarios de la Iglesia —sobre todo, la dimensión escatológica—? ¿Será, tal vez, que la dimensión escatológica disminuye y relativiza el patriotismo —el interés en las naciones y las patrias según la carne—, de otro modo legítimo, precisamente porque la escatología establece otra medida de valoración?

¿No es este el espíritu de lo que sostuvo san Gregorio Nacianceno cuando dio voz a la conciencia escatológica de la Iglesia relativizando la patria terrena así como también los demás valores mundanos, y llegó en ello tan lejos como para asegurar que «una es la patria para estos hombres excelsos, la Jerusalén del espíritu, no estas naciones terrenas circunscritas por sus estrechas fronteras, con sus muchos y variados habitantes»?¹³

Sin embargo, la retórica ortodoxa contemporánea está caracterizada por una contradicción fundamental, por un trágico malentendido

¹¹ Cf. G. Florovsky, «On the Veneration of Saints», en *Creation and Redemption (Collected Works of G. Florovsky III)*, Norland, Belmont 1976, 201-202: «En el bautismo cristiano, el que va a recibir la iluminación deja “este mundo” y renuncia a su vanidad como si estuviese liberándose y saliendo del orden natural de las cosas; saliendo del orden de “la carne y la sangre”, se entra en un orden de gracia. Todos los lazos heredados y todos los lazos de sangre se cortan. Pero el hombre no es dejado en soledad o solitario. Porque, según la expresión del Apóstol, “todos hemos sido bautizados en un único Espíritu”, no hay escitas ni bárbaros, y esta nación no surge por una relación de sangre, sino a través de la libertad en un solo cuerpo».

¹² Rom 5,17.

¹³ Gregorio Nacianceno, *Oratio 24: In laudem sancti Cypriani*, PG 35, 1188B. Cf. id., *Oratio 33: Contra Arianos, et de seipso*, PG 36, 229A.

acerca del significado de la implicación de la Iglesia y de la teología en la historia o incluso de la encarnación de la verdad dentro de la historia. La implicación en la historia es relacionada por lo común con la lucha por la nación y la identificación con su cultura. Así (para centrarnos en un único ejemplo), cada vez que el discurso eclesiológico oficial habla en contra de la globalización o llama a la resistencia contra ella, la Iglesia no invoca argumentos o criterios teológicos, sino culturales y nacionales, argumentos sobre la defensa de la independencia nacional y sobre el peligro que amenaza al lenguaje y a la identidad. Sin embargo, descuida señalar las negativas consecuencias financieras y sociales de la globalización para los pobres y marginados. Lo que aquí sucede es la completa inversión de los criterios del Evangelio: la defensa de los pobres, que ha sido una prioridad en la enseñanza de Cristo¹⁴, pasa a segundo plano, y su lugar es ocupado por la defensa de la amenazada identidad nacional y cultural.

Por eso, el principio de Iglesia local, fundamental para la teología y eclesiológica ortodoxas, no puede ser desnaturalizado, como a menudo sucede hoy en día, por la consagración y sacralización de todo tipo de localismos, particularismos y nacionalismos. Todas las Iglesias locales están llamadas a desvelar la plenitud de vida y la catolicidad de la verdad que experimentan y que nos conducen a un verdadero ecumenismo. Y esta catolicidad significa inevitablemente la relativización de toda parcialidad, de toda realidad que divida la unidad, de toda realidad que esté destinada a ser superada en el *éschaton*, como son la tribu, la nación, el lugar, etc.¹⁵ Como lo expresa John D. Zizioulas, metropolitano de Pérgamo:

¹⁴ Cf. Mt 25,40. Véase también el aforismo de N. Berdiaev: «La cuestión del pan es para mí una cuestión material, pero la cuestión del pan para mis prójimos, para todo el mundo, es una cuestión espiritual y religiosa». Cita según Nicolas Berdiaev, *The Origin of Russian Communism*, trad. del ruso al inglés por R. M. French, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1960, 185. Cf. *id.*, *The Destiny of Man*, Semantron Press, San Rafael 2009.

¹⁵ Para un análisis en profundidad véase P. Kalaitzidis, «The Church and the Nation in Eschatological Perspective», en *id.*, *The Church and Eschatology. The 2000-01 Volos Academy Winter Program*, Katsaniotis, Atenas 2003, 339-373 [en griego; traducción al inglés (por el P. Gregory Edwards) de próxima aparición en WCC Publications].

Pero una Iglesia local es un concepto estrictamente geográfico y no debe entenderse de una manera filetista: por el contrario, está pensado para contradecir y excluir el filetismo. El principio geográfico o, mejor, el principio territorial en eclesiología implica que en una Iglesia local todas las divisiones —naturales, sociales, culturales, etc.— son trascendidas hacia el único cuerpo de Cristo. Así como en el reino no habrá «judío ni griego», del mismo modo la Iglesia local ha de incluir en ella todas las nacionalidades, razas, etc., que vivan en el lugar. [...] El nacionalismo, cuando se convierte en el ingrediente básico del concepto de Iglesia local, es contrario a este principio de la eclesiología¹⁶.

A pesar de que la predicación del Evangelio está dirigida a todas las naciones¹⁷, la aceptación de esta predicación y la incorporación en el cuerpo eclesial no acontecen sobre la base de los colectivos de personas y de la nación, sino de una acción completamente personal, independiente de toda definición biológica, cultural o nacional. Esto es lo radicalmente nuevo que se da en el modo de vida eclesial: que transmite el llamado personal de Dios para un encuentro y una relación personal con él a través de Jesucristo así como la respuesta a ese llamado, que es también personal. Después de las docenas de obras que se han escrito sobre la teología de la persona es innecesario que yo trate con detalle el hecho de que «personal» no significa «individual», pero tampoco «colectivo», que el llamado personal y la respuesta a ese llamado no son institucionales ni producto del individualismo o del colectivismo, sino más bien de una comunión eclesial de personas, de una comunión de santos. El llamado que Cristo nos dirige es personal y no está dirigido a colectivo alguno de índole nacional, racial, grupal, etc. El llamado a los doce¹⁸, la conversión de Pablo por el camino de Damasco¹⁹, la parábola del buen samaritano²⁰, el encuentro de Jesús

¹⁶ John D. Zizioulas, «Church Unity and the Host of Nations», en K. C. Felmy (ed.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen: Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1991, p. 101.

¹⁷ Cf. Mt 24,14; 28,19-20; Mc 13,10; Lc 24,47.

¹⁸ Cf. Mt 4,18-22; 10,1-4; Mc 1,16-20; 3,13-19; Lc 5,1-11; 6,12-16.

¹⁹ Cf. Hch 9,1-19. Cf. también Hch 22,6-16; 26,12-18.

²⁰ Lc 10,25-37.

con Zaqueo²¹, con la mujer cananea²², con el centurión romano²³, o incluso con la mujer samaritana junto al pozo de Jacob²⁴ (para fundar este argumento en unos pocos ejemplos bíblicos específicos) no solo son acontecimientos y elecciones absolutamente personales que no están mediadas por colectivos religiosos, nacionales, lingüísticos o de clase, sino que, muy a menudo, estas elecciones personales se dirigen en contra de los colectivos particulares o amplían el marco y los límites que tales colectivos han trazado. El colectivo de la nación no toma forma en el Nuevo Testamento porque haya surgido alguna religiosidad supuestamente privada o una versión individual de fe y de salvación, sino porque el único colectivo que se reconoce es la Iglesia —el nuevo pueblo de Dios—, que, sin embargo, es una «raza» espiritual. Así pues, este nuevo pueblo no está formado sobre la base de raza, nación, lengua o cultura, sino sobre la base de la admisión en el cuerpo de Cristo, con una visión hacia la universalidad y la catolicidad.

Los ortodoxos, así como también cristianos de otras tradiciones, tendremos que decidir urgentemente cuál de estas dos tesis apoyamos y profesamos: la unidad de todos y la hermandad universal de los seres humanos o la particularidad nacional. En el tiempo y en el contexto de una sociedad multinacional pluralista posmoderna, el cristianismo pierde las fuentes teológicas y espirituales de la tradición bíblica, patrística y eucarística en la retórica de las «identidades» y en un tribalismo religioso anacrónico. Al mismo tiempo, la insistencia de muchos clérigos y laicos ortodoxos griegos —así como de ortodoxos de otras Iglesias o países— en ver la Ortodoxia como parte de la identidad y cultura nacionales, relacionada con costumbres ancestrales y folclore tradicional, mina todo serio intento de encarar los desafíos que plantea el mundo contemporáneo a la Ortodoxia y condena a esta última a seguir atrapada en el tradicionalismo, en el fundamentalismo, en el anacronismo social, en la premodernidad y en las estructuras autoritarias de la sociedad patriarcal. Como resultado, junto a construcciones ideológicas como la

²¹ Lc 19,1-10.

²² Mt 15,21-28; Mc 7,24-30.

²³ Mt 8,5-13; Lc 7,1-10; Jn 4,43-54.

²⁴ Jn 4,4-42.

«heleno-cristiandad» (o como la «santa Rusia – tercera Roma», el reino «cristiano» de Serbia y el «pueblo serbio como siervo de Dios», «el carácter latino y la unicidad de la Ortodoxia rumana», etc., para recordar algunos otros ejemplos), la teocracia y el neonacionalismo —que presumiblemente no son otra cosa más que formas secularizadas de escatología— representan la visión política dominante de la cristiandad oriental. Mientras tanto, la cristiandad oriental sigue anhelando una versión romántica de sociedad «cristiana» y soñando con las formas y esquemas de la era constantiniana. Hoy en día, en la era de la globalización, cuando las identidades nacionales están desafiadas por este proyecto supranacional, el antiguo dilema de catolicidad o particularismo, de universalidad o localidad, surge de nuevo y pide un tratamiento abierto en las Iglesias. La relación entre identidad cristiana e identidad nacional y las reivindicaciones de exclusividad territorial que de ella se siguen están en el centro de esta discusión, mientras que nuestra capacidad de perdón, de reconciliación, de paz y de coexistencia pacífica depende en gran medida de la respuesta que demos a ella.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

¿QUÉ SIGNIFICA SER UN MUSULMÁN EUROPEO?

El futuro de la humanidad dependerá en gran medida de las relaciones entre las religiones mundiales. En este contexto, la pregunta por la situación de los musulmanes en las sociedades europeas occidentales modernas adquiere una importancia adicional. La situación de las comunidades musulmanas en las sociedades de Europa occidental dependerá en gran medida de la autocomprensión musulmana. Este trabajo trata las siguientes características importantes de la autocomprensión musulmana moderna en el contexto político-jurídico y cultural europeo: la cuestión del concepto original islámico de religión, la de la actitud musulmana hacia la Modernidad, la de la importancia constitutiva del diálogo interreligioso tanto para la revelación islámica como para el pensamiento islámico, de la teología islámica inclusiva, del pensamiento islámico y de la formación en las lenguas de tercera generación de los europeos musulmanes. En el marco de estas referencias, la identidad islámica europea exige una actitud autocrítica, así como diálogo, movimiento y apertura.

* DŽEVAD HODŽIĆ es profesor en la Facultad de Estudios Islámicos de Sarajevo. Ha participado en diferentes encuentros internacionales (en Bosnia-Herzegovina, Hungría, Austria, Alemania, Macedonia, como también en Australia y los Estados Unidos). Es autor de varios libros, entre ellos *Uvod u islamsku etiku [Introducción a la ética islámica]*, Sarajevo 1999; *Kuda ide Islamska zajednica – poste restante [A dónde va la comunidad islámica – Poste restante]*, Sarajevo 2005; *Odgovornost u znanstvenotehnoškom dobu [Responsabilidad en la era de las ciencias y las tecnologías]*, TUGRA, Sarajevo 2008; y *Religija i znanost u bioetičkom ključu [Religión y ciencia en la interpretación bioética]*, Zenica 2012, así como de numerosos trabajos científicos. Es también miembro del cuerpo directivo de la Asociación de Bioética de Bosnia-Herzegovina.

Dirección: Fakultet islamskih nauka, Čemerlina 54, 71000 Sarajevo (Bosnia-Herzegovina). Correo electrónico: finhodzic@gmail.com

Introducción

Desde la perspectiva histórica de Occidente, la característica principal de la identidad islámica es su alteridad. En esta consideración se ha dicho y se sigue diciendo todavía hoy de forma predominante que ser musulmán significa ser un extranjero, ser alguien diferente. El orientalismo occidental, con su fundamentación y establecimiento hegemónicos, configuró el Oriente en general y, con ello, también a los seguidores del islam, como el otro o los otros. «Yo mismo creo que el orientalismo es mucho más valioso como signo del poder europeoatlántico sobre Oriente que como discurso verídico sobre Oriente (que es lo que en su forma académica o erudita pretende ser)¹. El discurso occidental de estructura orientalista sobre el islam se apoya en la tesis, históricamente infundada, «de un carácter exclusivamente cristiano, culturalmente singular y monolítico de la cultura europea»², o sea, en una tesis que ignora por completo «la fuerte presencia y la influencia determinante del islam en la formación de la identidad política, económica, cultural y espiritual de Europa»³.

Junto a la larga presencia histórica de los musulmanes en el continente europeo, desde la segunda mitad del siglo xx viven en el continente europeo millones de musulmanes también en los países de Europa occidental y del norte. Estas comunidades musulmanas aspiran a tener su espacio, sus derechos y papeles en los estados y sociedades europeos occidentales, y están buscando las bases y los conceptos teológicos, culturales y sociales modernos de su identidad islámica. De las respuestas políticas, jurídicas y culturales que se den a sus requerimientos así como de las respuestas a las que los musulmanes europeos lleguen por sí solos en su búsqueda de recursos espirituales islámicos internos para su identidad religiosa en el contexto político-jurídico y cultural moderno de Europa occidental, dependen no pocas cosas del proyecto interreligioso europeo y universal de paz y de convivencia. Partiendo de una convicción seme-

¹ Edward Said, *Orientalismo*, Random House Mondadori, Barcelona 2002, p. 26.

² Ferid Muhić, *Islamski identitet Evrope*, CNS, Sarajevo 2014, p. 26.

³ *Ibid.*

jante se plantea aquí la siguiente pregunta: ¿Qué significa ser un musulmán europeo? Y ello solamente en algunas de las características que, según nuestro parecer, son esenciales en correspondencia con la pregunta planteada.

La cuestión de la identidad islámica europea ha adquirido en los últimos años cada vez más importancia tanto en el discurso académico como también en los debates públicos en Europa. Se trata de un tema que plantea toda una serie de preguntas respecto de la presencia de numerosos musulmanes y comunidades musulmanas en los países de Europa occidental desde comienzos de la segunda mitad del siglo xx hasta el día de hoy. Mencionemos en este punto solo algunas de esas preguntas: ¿Es compatible el islam con los valores de la civilización y de la cultura europeas? ¿Con qué futuro pueden contar los musulmanes en Europa? ¿Qué significa la presencia de musulmanes en los países de Europa occidental para el futuro europeo? ¿Qué significa la vida musulmana en las sociedades europeas para el islam, para su tradición religiosa y para su idea teológica? ¿Cómo puede desarrollarse la identidad islámica en Europa? ¿Qué significa *islam europeo*? ¿Ante qué desafíos se encuentran los musulmanes europeos? Los actuales debates sobre el islam en Europa abarcan en el plano de la problemática teórica como también en el más amplio horizonte de la historia universal cuestiones históricas, de concepción y de cultura acerca de la actitud del islam frente a las conquistas fundamentales de la Ilustración europea a partir de los siglos xvii y xviii, que condujeron a la secularización, a la fe en el progreso, a la individualización, a la pluralización de valores e ideologías, a la autonomía y racionalidad, todo ello acoplado con la industrialización, el ascenso del capitalismo y la democratización de la vida política⁴.

Las preguntas, dilemas y temas mencionados son reducidos aquí a una sola pregunta: ¿Qué significa ser un musulmán europeo?

⁴ Véase Nikola Ornig, *Die Zweite Generation und der Islam in Österreich – Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien*, Grazer Universitätsverlag – Leykam – Karl-Franzens-Universität Graz, Graz 2006, pp. 67-105.

Aspecto de la cuestión desde la perspectiva de la concepción religiosa

Esta cuestión nos interesa ante todo desde la perspectiva de la concepción religiosa. Nos preguntamos, pues: «¿Qué es el islam? ¿En qué consiste el contenido religioso del islam? ¿Qué doctrina sigue el islam desde la perspectiva de su significado? Sobre todo de la respuesta a esta última pregunta depende lo que signifique ser un musulmán europeo. Si el islam consiste en todas las formas tradicionales, usuales de pensamiento y acción islámica, si contiene soluciones y prescripciones jurídicas que surgieron en las interpretaciones históricamente condicionadas de la *sharia*, como también, más allá de ello, si el significado normativo del islam consiste en todos los versos coránicos y tradiciones del profeta, si el islam es un sistema moral y político de vida individual y social, si el islam es religión y Estado en una sola cosa (*din wa dawla*): o sea, si el islam es percibido de forma tradicional, ideológica e históricamente acrítica, entonces, en el ámbito jurídico, político y cultural europeo es más o menos imposible ser un musulmán.

Pero si el islam consiste en sus mensajes universales, si el contenido del islam estriba en que «se cree y se hace el bien», si se siguen las tradiciones del Profeta según las cuales la fe (*iman*) consiste en la fe en Dios, en sus ángeles, en sus libros, en sus profetas, en el juicio final y en la determinación divina según la cual el islam abarca cinco actos de religión (testimonio, oración, ayuno, misericordia y peregrinación) y según la cual las buenas acciones (*ihsan*) significan hacer el bien y estar siempre consciente de la presencia de Dios, entonces eso significa que no es algo tan especial ser un musulmán europeo. De modo que si se entiende el islam en su mensaje universal y en su significado religioso original, ello significa que ser un musulmán en Europa es, en lo esencial, lo mismo que ser un musulmán en otra parte del mundo: creer y hacer el bien.

La cuestión de la respuesta islámica a la Modernidad

En otro lugar se hace referencia a la posición de las comunidades musulmanas en Europa desde la perspectiva de la historia universal

así como a la responsabilidad de los intelectuales musulmanes europeos con vistas a los desafíos con los que se enfrenta la idea islámica con relación a la actual Modernidad⁵. En tal sentido hay que subrayar aquí que no basta con repetir siempre y en todas partes que el islam, en la época clásica de su historia, hizo una gran aportación al desarrollo teológico, filosófico y científico-natural de Europa. No es ese el modo en que se puede recuperar el gran déficit de un pensamiento crítico, déficit que limita, ralentiza y adormece ya desde hace siglos el pensamiento islámico. El acervo de ideas islámicas tiene que enfrentarse con mucha más valentía y responsabilidad a las conquistas de la Modernidad. Las minorías musulmanas que hoy disfrutan de libertades democráticas en las sociedades europeas tienen la oportunidad histórica de representar el acervo de ideas islámicas de forma más dinámica y abierta frente a los movimientos creativos en la dirección de la Modernidad. Se trata de pasos con aquella intensidad con la cual el islam entró en los primeros años de su historia en el intercambio intelectual con otras religiones, filosofías y culturas. A la realización de una tarea histórica tal alienta el hecho de que, por la fundación de facultades para estudios teológicos islámicos y por la formación de imanes y maestros de fe en universidades europeas, se ha puesto la piedra fundamental para una nueva teología islámica crítica, abierta, plural y orientada al diálogo, una nueva teología islámica que se desarrollará en el contexto europeo.

Diálogo interreligioso y teología plural

El tercer requisito importante para el acervo de ideas teológicas musulmanas en el contexto europeo estriba en la constitutiva importancia doctrinal del diálogo interreligioso en el islam. Frente a los desafíos globales de índole moral, medioambiental, social y de política para la paz que se plantean en las sociedades europeas, la teología islámica podrá realizar una aportación determinante a un diálogo interreligioso según las normas del mundo bajo la condición de que parta de postulados teológicos que pueden resumirse como si-

⁵ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the future of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 224ss.

que: ninguna teología, tampoco la islámica, puede presentarse con la reivindicación de poseer un derecho exclusivo a la verdad. Toda opinión teológica, y con ello también la islámica, tiene que ser auto-crítica. Un diálogo interreligioso tiene que basarse en una relación de igualdad de derechos y en el respeto mutuo entre aquellos que entran en dicho diálogo. Toda teología, y con ello también la islámica, tiene que estar dispuesta a aprender de otros. La teología islámica tiene que partir, en el diálogo, de una responsabilidad por todos los hombres del mundo. Esta responsabilidad la comparte también con otras tradiciones religiosas y espirituales. Solo sobre la base de una teología islámica abierta, inclusiva, es posible desplegar una identidad islámica viva que esté basada y edificada en el diálogo y determinada por él, y no en y por el monólogo.

La identidad cultural musulmana dependerá de manera determinante en Europa de los sistemas de formación musulmanes en los países de Europa occidental. Dicho más precisamente, la identidad cultural de los musulmanes en Europa dependerá ante todo de los modelos de la formación islámica que los musulmanes construyan y persigan en el futuro en el marco de sus comunidades islámicas. El conjunto de la formación islámica en la mayoría de las comunidades musulmanas en Europa occidental se ha dado hasta el día de hoy en modelos de formación y conceptos de interpretación del islam que habían implementado los inmigrantes musulmanes asumiendo conceptos, sistemas e instituciones de formación tradicionales a partir de las reservas étnicas y tradicionales de los lejanos y sentidos lugares de origen. Con tales modelos de formación, la generación actual de musulmanes en las sociedades de Europa occidental, en el lenguaje en el que ella existe mental, social y culturalmente, no puede entender el islam en los valores islámicos universales, sino solo percibirlo como un folclore étnico lejano, como una foto amarillenta, como recuerdo de sus ancestros. En los círculos musulmanes de la tercer generación existe en general de forma cada vez más fuerte la convicción de que el camino correcto se encuentra en el *nuevo discurso islámico*, que abre las posibilidades de una participación activa en la vida social, en lugar de la introversión que fue característica en las fases tempranas de la presencia musulmana en Europa occidental entre 1950 y 1980.

En una palabra, el desafío más importante que se plantea a las comunidades musulmanas en Europa occidental en su afán por construir su identidad islámica en este rincón del mundo es justamente la cuestión de su formación religiosa en el contexto espiritual-histórico europeo⁶.

¿En qué idiomas?

Nuestro cuarto postulado a propósito de la pregunta de lo que significa ser un musulmán europeo reza: las comunidades musulmanas en Europa occidental no deben ser la diáspora de nadie. En la plasmación de su vida religiosa y de la identidad islámica en Europa tienen que desprenderse del aferramiento étnico, nacional, estatal, político y de cualquier otra índole a sus comunidades islámicas primitivas. Los modelos, sistemas e instituciones para su formación religiosa tienen que ser plasmados y contruidos por musulmanes en el marco de sus comunidades en Europa occidental. Dicho más concretamente, los musulmanes europeos tienen que tener sus instituciones de formación religiosa en los países europeos. Tienen que formar a su personal docente religioso, a sus imanes, maestros de religión y trabajadores sociales islámicos en sus instituciones formativas islámicas mantenidas en los países europeos de forma autónoma o en el marco de las universidades europeas. Las clases de religión deben tener lugar en comunidades islámicas, mezquitas, *maktabs*, escuelas religiosas de fin de semana, escuelas elementales o superiores islámicas, *madrassas* y otras instituciones de formación y vida religiosa y en los idiomas de la tercera y cuarta generación de los musulmanes europeos occidentales, es decir, también en inglés, francés, alemán y en otros idiomas de Europa occidental. De otro modo, muchos cientos de miles de muchachos y chicas no podrán entender y aceptar el mensaje del islam como parte de su identidad, porque la lengua —¡como si acaso hubiese que insistir en ello!— es más que un mero medio de entendimiento.

⁶ Véase el volumen misceláneo Bülent Ucar (ed.), *Imamausbildung in Deutschland – Islamische Theologie im europäischen Kontext*, Univesitätsverlag, Osnabrück 2010.

El contexto jurídico y político

También la quinta dimensión importante de nuestra pregunta por la identidad musulmana en Europa tiene que ver con la posibilidad de una vida islámica en el orden jurídico y político secular y democrático europeo. Desde este punto de vista serían posibles también dos enfoques fundamentales en la captación de las perspectivas musulmanas en las sociedades occidentales democráticas, liberales y seculares. La Modernidad europea puede verse —como lo hacen algunos pensadores musulmanes— como la exclusión total de Dios, el liberalismo como ideología colonial del capitalismo, y el secularismo como relativización radical de valores religiosos y su exclusión de la vida pública.

Con una actitud semejante hacia la Modernidad europea solo son posibles respuestas pesimistas, negativas y negatorias a la pregunta por la identidad islámica en Europa. Por el otro lado, sin embargo, la identidad islámica en Europa puede verse también de forma optimista, positiva y afirmativa, tal como lo hacen cada vez más autores, teólogos y pensadores musulmanes contemporáneos. Se trata de un enfoque expuesto y articulado en el plano teológico de forma cada vez más creativa, creíble y teórica en círculos de religión musulmana así como en debates musulmanes, interreligiosos, interculturales y políticos. Según este enfoque, el concepto liberal europeo acerca de la vida política y cultural asegura a los musulmanes como ciudadanos todos los derechos y libertades en virtud de las cuales pueden vivir su identidad musulmana en paz y en igualdad.

En tal sentido dice Tariq Ramadan, uno de los autores hoy en día más citados acerca del islam en Occidente, en la conclusión de su estudio titulado *To be a European Muslim [Ser un musulmán europeo]*: «Los puntos de referencia islámicos permiten a los musulmanes comprometerse plenamente en su sociedad en la observancia del respectivo marco jurídico, y los alientan a hacerlo [...] Queda para los musulmanes la tarea de llegar a una percepción de sí mismos que sea afirmativa, responsable y constructiva. No es una tarea fácil, por lo cual el mayor desafío para las décadas venideras es, sin duda, el si-

guiente: reformar la imagen que los musulmanes tienen de sí mismos»⁷.

Según nuestra convicción —y queremos subrayarlo en este lugar—, para una actitud abierta hacia la identidad islámica en el contexto secular europeo, aparte de la ya existente argumentación en debates teóricos y públicos, habría que incorporar mucho más la argumentación relativa a los recursos religiosos islámicos internos y a los puntos de apoyo para una aceptación musulmana de la concepción secular de la sociedad. En efecto, el principio secular no es aceptable para el islam en un plano cosmológico. Pero, por el contrario, en el plano histórico y político el islam exige originariamente una distinción fundamental entre lo divino y lo humano. En ese sentido podría hablarse de una fundamentación islámica del secularismo. El postulado teológico fundamental del islam reza: *Dios no se asemeja a nadie ni a nada*. Este es el principio de la secularización de mundo y de la historia. En el islam, con Mahoma —con quien sean la paz y la salvación de Dios— termina una era de la historia en la que Dios había intervenido siempre de nuevo a través de sus revelaciones y se abre una era de la historia en que ya no se darán más tales intervenciones, en la que nosotros mismos, si nos referimos a una revelación, tenemos que servirnos, propiamente, de la razón y de su estrategia comunicativa y argumentativa. Si, como en el islam, nadie tiene el derecho de colocarse entre Dios y los hombres, eso significa que nadie tiene el mandato de hablar en nombre de Dios, de representar a Dios ante los hombres y a los hombres frente a Dios. En este punto mencionemos todavía el concepto de *harem*, que representa el espacio junto a los edificios religiosos y remite al hecho de que, en la cultura islámica clásica y en las sociedades islámicas tradicionales, existía ya desde siempre una clara y marcada distinción entre el espacio sagrado y el profano. En una palabra, si no hay en el islam Iglesia alguna, esto significa que el islam, en el plano social y en sentido institucional, es una religión secular⁸.

⁷ Tariq Ramadan, *To be a European Muslim: a Study of Islamic Sources in European Context*, The Islamic Foundation, Leicester 1999, p. 234.

⁸ Véase también: Dževad Hodžić, «Religija i politika u sekularnom društvu», en *Islamska scena u Bosni i Hercegovini*, Udruženje ilmijje Islamske zajednice u BiH - Konrad Adenauer Stiftung, Sarajevo 2011, pp. 68-76.

Para terminar quisiéramos destacar la importancia del carácter abierto de la pregunta acerca de lo que significa ser un musulmán europeo. A pesar de que la presencia islámica en Europa tiene profundas raíces históricas, la pregunta de la identidad musulmana en Europa es una pregunta abierta, y debería ser también una pregunta tal. La identidad islámica en Europa debe ser históricamente abierta, culturalmente dinámica y religiosamente fundada, y ello en una relación autocrítica con la tradición y la Modernidad.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet, a partir de la traducción del croata de Ana Dragutinović)

¿QUÉ SIGNIFICA SER UN TEÓLOGO EUROPEO? La escondida presencia de Dios como espacio para un antagonismo no violento

Este artículo reflexiona sobre la posición de la teología europea a la luz del destino de Sarajevo. Basándose en un libro escrito en 1993 durante el sitio de Sarajevo por Dževad Karahasan, sostiene que la teología europea tiene que responder al descubrimiento de que, a veces, la verdad y el bien solo pueden sobrevivir escondidos en la oscuridad. Esto significa que la teología europea no puede confiar en lo que en general se considera revelador e iluminador, como tan a menudo lo ha hecho desde los años sesenta. Partiendo de un relato escrito por el autor judío-serbio Danilo Kiš (1935-1989), se afirma que la vocación de la teología no es ser dueños, sino más bien mendigos del sentido, del significado y de la gracia de reflejar de forma significativa el apasionado amor de Dios por el mundo destruido y marcado por heridas en que habitamos.

* ERIK (Dr. E.P.N.M.) BORGMAN nació en Amsterdam en 1957. Es profesor en la Cátedra Cobbenhagen de la Universidad de Tilburg, Países Bajos, donde enseña e investiga en los ámbitos de la Teología Sistemática y de la Teología Pública. Está casado, tiene dos hijas y es laico dominico. Borgman estudió Filosofía y Teología en la Universidad de Nimega. Su tesis doctoral versó sobre las diferentes formas de teología de la liberación y sus relaciones con la teología académica occidental (promoción doctoral en 1990). De 1998 a 2004 trabajó para la provincia neerlandesa de la Orden de Predicadores para estudiar y mantener viva la herencia de Edward Schillebeeckx.

Ha publicado el libro *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History*. Volume I: *A Catholic Theology of Culture*, Continuum, Londres-Nueva York 2003 [original neerlandés: *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis*. Deel I: *Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Nelissen, Baarn 1999]. De 2000 a 2007 trabajó en el Instituto interdisciplinario Heyendaal para la teología, las ciencias y la cultura, en la Universidad Radboud, Nimega, cuyo director académico es desde 2004. Borgman forma parte del consejo editorial de *Concilium*.

Dirección: Department of Culture Studies, PO Box 90153, NL - 5000 LE Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl

Tener un encuentro en Sarajevo con el consejo editorial de *Concilium* es un acontecimiento lleno de significado. Como ciudad, Sarajevo es un hito significativo en la historia reciente de Europa. Desde un punto de vista teológico, la ocasión de estar en Sarajevo reclama un texto que no hable y reflexione de manera abstracta sobre lo que ha sucedido y sucede en esta ciudad. Sarajevo requiere dar testimonio de ella como un lugar teológico, como un *locus theologicus* en el sentido literal de la palabra. No necesitamos una teología que reflexione *sobre* Sarajevo, sino una teología que *refleje* a Sarajevo.

Estar en Sarajevo significa estar en Europa —no solamente en un lugar particular, sino de una manera particular—. Nos enseña algo acerca de lo que significa hacer teología en Europa. Por lo menos, esa es la convicción que he intentado expresar con las frases que siguen en la Facultad Franciscana de Teología de Sarajevo.

Dignidad intrínseca

Probablemente sea justo decir que Sarajevo ha cambiado mi vida. No durante el breve período de tiempo que he pasado en la ciudad este año, sino unos veinte años atrás. Mi vida cambió a través de la lectura de un retrato de Sarajevo presentado en 1993 por el escritor, crítico y profesor de literatura Dževad Karahasan. El libro se titulaba *Dnevik selidbe*, que, si no me equivoco, traducido significa algo así como «diario de mudanzas». Fue publicado en español como *Sarajevo: diario de un éxodo*. Sin embargo, el título de la traducción al neerlandés coloca un acento un tanto diferente: *Sarajevo: Portret van een in zichzelf gekeerde stad*, es decir: *Sarajevo: retrato de una ciudad introvertida*. La edición neerlandesa contiene imágenes tomadas por el fotógrafo neerlandés Frank Vellenga que muestran las gigantescas cortinas que durante la guerra resguardaban a la gente a nivel de calle manteniéndola fuera de la vista de los francotiradores que solían colocarse en las azoteas de los edificios de apartamentos¹. ¡Es mucho para

¹ D. KARAHASAN, *Sarajevo: diario de un éxodo*, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona 2005. Para consulta de una imagen de la edición neerlandesa con una de las fotografías de Vellenga en la portada véase <http://www.roelschuyt.nl/servo-kroatisch/> (enlace comprobado el 29-12-2014).

el ideal de una ciudad abierta! A causa de Sarajevo comenzó a aclararse en mí hace veinte años que el modo de hacer que la vida continúe pueda no ser necesariamente la apertura, sino la introversión.

Para mí, el texto más perturbador del libro de Karahasan es su relato acerca del choque de expectativas que se produce en una conversación con un visitante francés. El visitante estaba realmente interesado en lo que estaba sucediendo en Sarajevo bajo el asedio, del mismo modo como lo estaba yo como lector de su texto. El hombre intentaba descubrir qué estaba sucediendo en esa primera «guerra caliente» que ocurría en el continente europeo después del fin de la Guerra Fría. Tras un intenso debate en mayo de 1993, el Gobierno de los Países Bajos había decidido enviar tropas a Bosnia. Como ustedes recordarán, esto condujo a la entrega de Srebrenica a los serbobosnios al mando del general Ratko Mladić y al genocidio de más de ocho mil varones musulmanes, adultos y menores, el 13 de julio de 1995².

En 1993 los neerlandeses vivíamos aún en la ilusión de que estábamos en la vanguardia humanitaria del mundo, pero Karahasan puso en claro en su libro qué difícil es entender realmente una situación —incluso entender que uno no la entiende—. El francés es incapaz de escuchar lo que Karahasan le relata sobre la vida en Sarajevo porque ya había enmarcado la situación. Pensaba que ya sabía lo que significa ser una víctima de la guerra, como lo era Karahasan; pensaba que ya sabía lo que significa vivir bajo amenaza constante y con escasez permanente; necesitaba a Karahasan solo para llenar algunas lagunas. De resultas, Karahasan se sintió profundamente incomprendido. No pudo ofrecer los relatos que, claramente, el francés esperaba, y por su parte no pudo transmitir cómo incluso en situaciones extremas, la gente lograba aún, de alguna manera, vivir su vida con dignidad.

² Para un informe completo de lo sucedido, véase el documento de Naciones Unidas *The Fall of Srebrenica* (1999). El acceso al documento en su original inglés y en versión en español así como en otros idiomas puede obtenerse en <http://www.un.org/Docs/journal/asp/ws.asp?m=A/54/549> (enlace comprobado el 29-12-2014).

«Mi hijo, gracias a Dios, tiene todo lo que necesita», refiere Karahasan de un hombre que responde cuando le pregunta por qué ha rechazado mantas y ropa para niños de UNICEF: «Y ¿qué tiene?», pregunta Karahasan incrédulo. El hombre responde: «Tiene la posibilidad de morir con dignidad»³. Es la más osada declaración de independencia que pueda imaginarse. No estoy afirmando entender cómo el hombre dice eso, pero sé que es profundamente verdadero. La gente no puede reducirse a lo que tiene o a lo que le falta. Vive su dignidad intrínseca, para bien o para mal. Si es necesario, escondiéndose.

Secreto escondido

En un libro sobre la historia de la Europa del siglo xx, el historiador británico Mark Mazower habla de Europa como un «continente oscuro»⁴. El autor está siendo deliberadamente irónico. Durante largo tiempo, los europeos se refirieron a África como «el continente oscuro» o «el continente negro», ejemplarmente violento e incomprensiblemente caótico. Mazower muestra cómo la misma Europa es el «continente oscuro», puesto que alberga paradigmáticamente las fuerzas de las que dice querer estar lejos. Si leemos con honestidad nuestra historia europea no podemos sino concluir que, paradójicamente, la misma civilización que con su luz quiere superar la oscuridad despierta y mantiene vivas las violentas fuerzas antagónicas de la oscuridad. El impulso de la Ilustración que lleva a separar completamente la verdad de la falsedad, la libertad del cautiverio, la paz de la violencia, nos hace ver la lógica de la muerte y la lucha antagónica como el verdadero fundamento de nuestra realidad. Tenemos un nombre para identificar este mecanismo: dialéctica de la Ilustración⁵. Pero ¿nos ayuda él a lograr no tornarnos en víctimas de esa dialéctica?

³ D. Karahasan, *Sarajevo: diario de un éxodo*, óp. cit., pp. 63s, traducción levemente modificada sobre la base de la edición neerlandesa, *Sarajevo: Portret*, p. 41.

⁴ M. Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, Penguin, Londres 1998.

⁵ Cf. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid 1998.

El evangelio de Juan refiere que Jesús, basándose en un sólido sentido común, dice: «Todo el que obra mal detesta la luz y la rehúye por miedo a que su conducta quede al descubierto. Sin embargo, aquel que actúa conforme a la verdad, se acerca a la luz, para que se vea que todo lo que él hace está inspirado por Dios» (Jn 3,20-21). Sin embargo, el «continente oscuro», Europa, ha creado situaciones en las que lo bueno y verdadero solo podía sobrevivir bajo la cobertura de la oscuridad. Sacar la luz a la luz significa perderla, significa que aquellos que la cultivan sean dispersados, arrestados y, no raras veces, torturados y asesinados.

Fueron presentados como enemigos de lo que verdaderamente constituye el progreso humano y, a veces, terminaron dando ellos mismos testimonio de tal cosa. Para citar una vez más al Jesús joánico. «El motivo de la condenación está en que la luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz» (Jn 3,19). En la historia del continente europeo, la creciente oscuridad ha sido confundida una y otra vez con la aurora largamente esperada, y resultó que, paradójicamente, la luz tuvo que esconderse bajo el manto de la oscuridad a fin de, simplemente, poder sobrevivir.

Por eso considero bastante extraño —para decirlo suavemente— que nosotros, teólogos europeos, especialmente desde mediados de los años sesenta del siglo xx, hayamos estado intentando aparentemente evitar, con extremo esfuerzo, incluso la más mínima impresión de que pudiésemos *no* estar del lado de lo que todos consideran como las fuerzas de la iluminación de nuestro tiempo. Incluso ahora intentamos a menudo evitar toda posible sospecha de que pudiese haber algo que esconder, de que en el mensaje bíblico hubiese algo profundamente perturbador, un secreto que tiene que permanecer tal a fin de no ser atacado. ¿No hemos estado —y seguimos estando— los europeos en una posición única para descubrir que el reino de Dios no debería considerarse como un proyecto o una idea utópica, sino que es un secreto escondido?

«Sucede con el reino de los cielos» —dice Jesús en el evangelio de Mateo en lo que parece ser *la* parábola del secreto— «lo que con un tesoro escondido en el campo: el que lo encuentra lo deja oculto y, lleno de alegría, va, vende todo lo que tiene y compra aquel campo»

(Mt 13,44). La tierra es de Dios no porque ella lo muestre claramente, sino por el secreto que oculta. Según sugiere el apóstol Pablo en su Carta a los Colosenses, esto implica que deberíamos estar también contentos de estar escondidos: según su visión, los cristianos han muerto en su bautismo a lo que usualmente se considera la vida, visible en la superficie, y su vida está «escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3). Y Cristo, a su vez, es el secreto de Dios «en quien se esconden todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,3).

El consuelo de la compasión

Recordando nuestra oscura historia, los teólogos europeos deberíamos descubrir, recuperar y —para llevar la paradoja hasta el extremo— *poner al descubierto* el misterio, el secreto de la tradición bíblica. En mi contexto concreto, esto tiene una urgencia muy específica. En los Países Bajos, nuestros varios gobiernos —el Gobierno del país, y el ministerio de educación, y los gobiernos y direcciones de nuestras universidades— nos requieren eliminar de nuestra enseñanza e investigación toda falta de claridad. Según ello, nuestra enseñanza debería tener la intención y el efecto, basado en evidencias, de servir al mercado de trabajo. Nuestra investigación debería aportar respuestas claras a preguntas que tienen urgencia económica y política. Podemos terminar muy bien con un currículum teológico que resulte inequívocamente sensato para nuestro mundo, pero si tal sueño se impusiera, ¿quién necesita el mensaje de que «el reino de Dios está cerca», más aún: quién puede otorgar sentido a dicho mensaje, excepto aquellos a quienes se guarda efectivamente fuera de visibilidad a fin de no perturbar nuestra visión del mundo?

El estudioso literario y crítico social Terry Eagleton sugiere que hemos tenido tanto éxito en quitar de la vista los aspectos perturbadores de nuestro modo de vivir que nuestras sociedades no necesitan ya el tipo de religión que Karl Marx comparaba con el opio. Podemos sobrevivir con el trago ocasional, con la droga ocasional en una fiesta, con la ocasional dosis de espiritualidad terapéutica⁶.

⁶ T. Eagleton, *Culture and the Death of God*, Yale University Press, New Haven 2014, pp. 1-2.

En tal situación, la teología no debería ayudar a proseguir la domesticación de la religión y del cristianismo. Estoy convencido de que deberíamos descubrir, recuperar y poner al descubierto el hecho de que las tradiciones bíblicas y posbíblicas guardan un secreto y, al guardar un secreto, nos están resguardando a nosotros.

Dževad Karahasan confía a sus lectores un secreto, un secreto público, un secreto que él hace público pero que no quedará siempre en secreto. Karahasan escribe cómo recibe en la Sarajevo sitiada una carta de un amigo y cómo esto lo confronta con un dilema:

No podíamos leerla a pleno día, porque había que aprovechar la luz para ir en busca de agua y comida, y por la noche tampoco podíamos, porque la caligrafía [...] era demasiado diminuta para leerla a la luz de la lámpara de aceite⁷.

Finalmente, después de un ataque nocturno que hirió gravemente a sus vecinos y lo había hecho sentir incluso más perdido y solo, Dževad Karahasan y su esposa Dragana decidieron dejar de ser responsables y hacer la única cosa sensata:

Fabriqué dos candiles más, puse la carta en la mesa, la rodeé con las tres lamparillas y empecé a descifrar la letra [...] Durante tres noches derrochamos aceite para leer la carta, llena de sincera preocupación y afectuosa comprensión por nuestros problemas. Este despilfarro nos dejó sin aceite, pero renovó nuestra esperanza, la sensación de que existíamos de verdad [...]. En mi calendario íntimo, el único que tiene sentido en la guerra, señalamos las tres noches transcurridas en torno a la carta ilegible de un amigo como una «orgía de consuelo»⁸.

El simple secreto es que, en medio de la oscuridad de nuestro continente oscuro, los europeos han sobrevivido por la compasión y el cuidado que les recordaron su inalienable dignidad a través del reconocimiento de la inalienable dignidad de los otros. Hay personas que cuidan de nosotros, y por eso nosotros podemos comenzar a creer que importamos.

⁷ D. Karahasan, *Sarajevo: diario de un éxodo*, óp. cit., pp. 64s.

⁸ *Ibid.*, p. 65.

Esto es lo que puede liberarnos de nuestro miedo de lo que se supone que nos amenaza: otras personas, ajenas a nosotros excepto en su deseo de vivir el tipo de vida que considera bueno, en reconocimiento de su dignidad.

Decir la verdad

Es este secreto el que los cristianos deberían estar viviendo y que la teología debería pensar y representar en los debates culturales: vivimos honrando y siendo honrados mutuamente en la dignidad de cada uno. Este secreto requiere nuestra dedicación plena, hacernos a nosotros mismos vulnerables y conscientes de nuestra dependencia de la amistad y del amor que se nos ha regalado en el pasado y que podemos esperar que se nos regale en el futuro.

Para dar una impresión de qué pensamiento puede significar este secreto, regreso a una historia del escritor de origen húngaro Danilo Kiš, hijo de padre judío y madre montenegrina cristiana, que se consideraba a sí mismo yugoslavo y que murió de cáncer en el exilio en París en 1989 a los cincuenta y cinco años de edad⁹. Durante su vida, Kiš encarnó paradojas centrales y a menudo muy dolorosas de nuestra historia europea. La historia en cuestión clarifica para mí lo que podría ser el enfoque de una teología que intenta ser realmente fiel a nuestra experiencia europea.

El título de la historia es «El juego». En la escena inicial, un hombre espía por el ojo de la cerradura a su hijo que está jugando en la habitación y, de pronto, llega a verse a sí mismo de una manera totalmente nueva¹⁰. Ese hijo, a quien su esposa caracteriza como «su Niño Rubio», parece de pronto la viva imagen del padre del hombre,

⁹ Para información sobre Kiš véase M. Thompson, *Birth Certificate: The Story of Danilo Kiš*, Cornell University Press, Ithaca 2013; a propósito de su visión de la literatura y el escribir véase Danilo Kiš, *Homo poeticus. Gespräche und Essays*, ed. y trad. de I. Rakusa, Carl Hanser Verlag, Múnich 1994.

¹⁰ Véase D. Kiš, *Penas precoces. Para niños y personas sensibles*, en id., *Circo familiar*, traducción del serbio de Nevenka Vasiljević, Acantilado, Barcelona 2007, 7-98; capítulo «El juego», pp. 15-21.

abuelo del pequeño: Max Ahasvero, el itinerante judío vendedor de plumas de oca. Dentro de la habitación, Andreas, el chico, presenta «ofertas a los clientes, andando de una pintura a otra como si vagabundeara a través de los siglos» preguntando a todos y cada uno si quisieran comprar un poco de sus plumas de oca. Tiene la impresión de que todos dicen que no, pero él continúa.

Cuando su madre entra en la habitación, el niño le pregunta también, con una sonrisa y una inclinación: «Señora, ¿quiere usted finas plumas de cisne?». En silencio, la madre retira de un tirón la almohada, que representa la mercancía, de las manos del niño, la arroja sobre la cama y envía al niño fuera de la habitación. Esa noche, a la hora de acostarse, ella le cuenta a su hijo un cuento sobre un rey que se había casado con una chica gitana que le da un hijo y a quien él después mata. Porque, dice la madre:

si se llegara a saber que ella era la madre del niño, el futuro heredero perdería el trono. De ese modo, este nunca supo quién era su madre. Por suerte, el niño se parecía a su padre y nadie podía intuir en el color de su piel el oscuro matiz de la sangre gitana.

Andreas no es consciente de su propio papel en la historia hasta que su madre le dice cómo, un día, el rey encontró a su hijo:

con un cojín de seda y raso, delante de una imagen de su madre, mendigando: «Ruego un mendrugo de pan, poderosa reina [ahora imitaba la forma de hablar de los gitanos], y un trapito para cubrir mi desnudez...». Horrorizado, el rey irrumpió en la habitación y agarró a su hijo. «¿Qué haces, príncipe?», preguntó con un llanto. «Estoy mendigando, padre», dijo el príncipe. «Estoy harto de todos los demás juegos, de los caballos y de los halcones, así que ahora estoy jugando a los mendigos».

Olvida de dónde vienes y alégrate de que eres un príncipe y de que serás rey, aconseja la madre a su hijo al contarle la historia. Para el muchacho, es algo imposible. Él entiende intuitivamente que seguirá siendo siempre judío, gitano, un caminante indeseado en lo que él es realmente, nunca en casa. Uno debería desear para la teología de hoy una intuición clara como esa de los mecanismos de automutilación.

Cuando la madre de la historia de Kiš, teniendo la impresión de que el niño ya se había dormido, intenta dejar el dormitorio, el niño le pregunta: «¿También mató [el rey] al hijo?». Ella se vuelve y acaricia tiernamente al niño: «No», le dijo en un susurro sin encender la luz. «No lo hizo». Algo de libertad hay para decir la verdad.

Ser mendigo

Lo que diré a continuación me hace sentir sumamente incómodo. Al mismo tiempo, de alguna manera es apropiado que un laico dominico lo diga en una casa de estudios franciscana. Y algo de libertad hay para decir la verdad.

Creo que los teólogos deberíamos profesar —y «profesión» debería entenderse aquí en el pleno sentido religioso de la palabra— el hecho de que, en última instancia, no podemos darnos por contentos con lo que se ha demostrado como juguetes, caballos y halcones. Deberíamos comenzar no solamente a *jugar* a ser mendigos, sino a darnos plenamente cuenta de que *somos* mendigos, dependientes de la comida y de los vestidos que se nos han adjudicado. En su dedicación a Cristo pobre y sin techo, san Francisco de Asís y santo Domingo de Caleruega han presentado una alternativa a la creciente confianza que el mundo estaba poniendo en el poder de controlar, comprar y vender. Francisco y Domingo dependieron conscientemente de la bondad y de la verdad, poderosas en cuanto solo ellas pueden dar la verdadera libertad, pero impotentes en cuanto solo pueden ser reconocidas libremente¹¹.

Si queremos un futuro para la teología en Europa, yo sugeriría que deberíamos hacer un voto de no alinearnos más con lo que es poderoso y se reconoce comúnmente como representante de la luz. Deberíamos entregarnos a lo que es débil y abandonarnos a lo que a primera vista parece un oscuro secreto. Sabemos —¿no es así?, por lo menos nos lo han dicho— que Dios escoge lo que el mundo considera débil para confundir a los fuertes (cf. 1 Cor 1,27) y que la «luz verdadera, que con

¹¹ Para un análisis fascinante, aunque no siempre carente de problemas, sobre la libertad a la que esto conduce, véase G. Agamben, *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida*, Pre-Textos, Valencia 2014.

su venida al mundo ilumina a todo hombre [...] a cuantos la recibieron, a todos aquellos que creen en su nombre, les dio poder para ser hijos de Dios» (Jn 1,10.12). Y en vísperas del Holocausto, la catástrofe que habría de redefinir la idea misma de lo que significa catástrofe, el teólogo judío Abraham Joshua Heschel recordaba a una audiencia que lo escuchaba en 1938 en Fráncfort del Meno que Dios estaba esperando que ellos redimieran el mundo¹². Está claro que ellos no lo hicieron, del mismo modo como tampoco lo hicieron nuestros otros predecesores y como tampoco nosotros lo hemos hecho, hasta ahora. Tras escapar a los Estados Unidos, Heschel habría de escribir, después del Holocausto, que deberíamos aprender a comprender de nuevo nuestro estar en la presencia de Dios como un sacrificio. Deberíamos sentirnos «quebrantados de corazón, pobres, necesitados», y, por eso, abandonarnos a nosotros mismos al misterio escondido de la presencia de Dios¹³. Eso debería hacernos disponibles para ser poseídos por la pasión de Dios por la dignidad, la dignidad de seres humanos y la dignidad del universo como expresión de su santidad. Así podremos encontrar de nuevo —o, probablemente, mejor—: así podremos ser encontrados de nuevo por el secreto de la redención del mundo.

¿Podemos redescubrir lo que significa que la salvación no depende de lo que encontramos en nuestras teologías, sino de si somos capaces de dejarnos encontrar? No estoy para nada seguro, pero estoy convencido de que solo entonces la teología tiene futuro en Europa.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

¹² El texto de la conferencia «pronunciada en marzo de 1938 en una reunión de líderes cuáqueros en Fráncfort del Meno, Alemania», fue reimpressa en A. J. Heschel, *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism*, Aurora Press, Santa Fe 1998 (1954), pp. 147-151.

¹³ A. J. Heschel, *Man's Quest for God*, óp. cit., pp. 70-72.

FORO TEOLÓGICO

EL DIOS CRUCIFICADO EN UNA REGIÓN CRUCIFICADA¹

La escultura de Antony Gormley titulada *Transport* está elaborada casi enteramente con clavos usados, que ofrecen el contorno de una figura humana. Aunque el cuerpo de la escultura está hecho de vacío, en realidad está lleno: representa la plenitud de un yo sufriente cuyos perfiles están definidos por los clavos dirigidos tanto hacia dentro como hacia fuera. La identidad del varón de dolores de Gormley es, pues, una identidad porosa, anclada en momentos de aceptación doble del dolor (el dolor infligido por otros y el hecho de que causar dolor a otros está implícito en la propia existencia). Esta obra de arte me ayudó a pensar más a fondo en la idea de Moltmann de que la identidad cristiana está en un proceso permanente de *kénosis*, de vaciamiento. Su obra maestra teológica, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (1972), subrayó con firmeza que la cruz es la clave hermenéutica de la teología cristiana, y definió el dolor y sufrimiento concretos

* STIPE ODAK cursa un doctorado en Teología y Estudios Religiosos en la Universidad Católica de Lovaina. Se graduó en Teología por la Facultad Católica de Teología en Zagreb (Croacia) y en Literatura Comparada por la misma universidad. Su tesis doctoral, financiada por el Fondo Nacional Belga para Investigación Científica, explora la relación entre religión y memoria colectiva de conflictos.

Dirección: Rue des Blancs Chevaux 3/206, 1348 Louvain-la-Neuve (Bélgica).
Correo electrónico: stipe.odak@gmail.com

¹ Reflexión teológica sobre el libro *Teologija: silazak u vražjekrugovesmrti: o četrdesetobjetnici 'Raspelog Boga'* [Teología: Descenso a los círculos viciosos de la muerte; con ocasión del cuadragésimo aniversario de la edición de *El Dios crucificado*], Ex Libris, Rijeka 2014.

como un lugar central del razonamiento teológico. El acontecimiento de la cruz, en que el Dios cristiano se identifica con los que viven sin Dios y abandonados, deconstruye así toda tradición que trate de situar a Dios en un ámbito de eternidad apática. Al mismo tiempo, ese acontecimiento pone de manifiesto la corrupción de estructuras políticas y sociales que crean víctimas inocentes. La teología moltmaniana de la cruz no parte de un concepto, sino de una crisis. Es desarrollada como un intento de entender situaciones concretas de dolor y sufrimiento y el papel de Dios dentro de ellas. Aunque escrito hace cuarenta años, ha inspirado numerosos movimientos teológicos en todo el mundo: la teología de la liberación, la teología negra y la teología Minjung son algunos de ellos. Su rasgo común es un audaz descenso a «los círculos viciosos de la muerte», como llama Moltmann a las estructuras económicas, políticas y culturales que no permiten a los seres humanos ser humanos.

El libro *Teología: Descenso a los círculos viciosos de la muerte* es a la vez un homenaje al clásico de Moltmann y un intento de crear una teología contextual regional del sudeste de Europa. Consiste en una colección de cinco ensayos, organizados en torno a la idea central de la teología como disciplina profundamente inserta en la realidad concreta, y desarrollada a través de encuentros con dolor y sufrimiento. El primero de esos ensayos («El Dios crucificado, en contexto») proviene de la pluma del mismo Jürgen Moltmann, quien nos recuerda en él las circunstancias concretas que lo llevaron a escribir *El Dios crucificado*. A juicio de Moltmann, la teología de la cruz no es simplemente una entre muchas teologías posibles. Por el contrario, la cruz es el único lugar posible desde el que desarrollar auténtica teología cristiana. Por consiguiente, cada cruz, cada lugar de sufrimiento, es un grito que pide su expresión teológica.

Las ideas programáticas de Moltmann son expresadas ulteriormente en el ensayo «Teología desde lo concreto». Su autor es Zoran Grozdanov, quien señala la conspicua ausencia de teologías contextuales en el área de los países eslavos meridionales. Esta región, marcada por numerosas cicatrices históricas y divisiones, resulta en muchos aspectos teológicamente sugestiva. Es un lugar con una gran herencia cristiana, islámica y judía, un punto de encuentro de la ortodoxia y el catolicismo, pero también una región manchada con

recuerdos colectivos de violencia, genocidio y sufrimiento. Además es un territorio que sufrió la opresión de dos regímenes totalitarios del siglo xx y que luego pasó por un difícil proceso de transición, abandonado a su experiencia poscolonial de espacio vacío entre el Este y el Oeste. Parece casi paradójico que la región en cuestión nunca haya creado ninguna tradición teológica o escuela de pensamiento coherente, capaz de articular las experiencias antes mencionadas. Las razones de este silencio teológico inusual son demasiado complejas para ser detalladas en un breve ensayo, pero interesa señalar dos puntos de vista sobre el problema. Zoran Grozdanov, editor del libro al que hacemos referencia, sugiere que el apego a la idea de un «Dios piadoso» impidió el desarrollo de teologías verdaderamente contextuales en esta región, mientras que Ivan Šarčević, profesor en la Facultad Franciscana de Teología de Sarajevo, dice en uno de sus escritos² que el redescubrimiento del «Dios piadoso» es en realidad uno de los requisitos para que puedan ser desarrolladas. Aunque parece que estas dos declaraciones son diametralmente opuestas, en realidad son correctas ambas. Lo que critica Grozdanov es una tendencia teológica a pasar por alto el sufrimiento concreto de la gente con el pretexto de la universalidad o de una supuesta ortodoxia religiosa. El «Dios piadoso» que Grozdanov critica es un *Dios de Silencio* apático, cuyo debido culto se refleja en *silencio teológico*, es decir, en la completa incapacidad de elaborar teología en una tierra bañada en dolor y sangre. Por otro lado, un problema que ha sufrido la teología de los países de la antigua Yugoslavia ha sido la demasiado frecuente identificación de identidad nacional/étnica e identidad religiosa. Entendido de ese modo, Dios pasa a ser visto como protector exclusivo del propio grupo y tradición. Tal Dios nunca entra realmente en contacto con lo concreto, sino que permanece fijo en el «cielo medio» de las ideas humanas (¡no de la realidad humana!). Esta es la razón por la que Šarčević insta a liberarse de tales conceptos y a redescubrir al «Dios piadoso», que no está circunscrito a fronteras nacionales o religiosas. El citado libro está dirigido precisamente a alcanzar esos dos objetivos de integrar las reflexiones teológicas profundamente en el sufrimiento concreto del

² Cf. Ivan Šarčević, «Pretpostavke kontekstualne teologije u BiH», *Bosna Franciscana* 21 (2004) 5-22, aquí p. 13.

pueblo y de liberar a la fe de restricciones políticas e ideológicas. La serie de ensayos muestra que tales objetivos están estrechamente interconectados y que no se puede alcanzar el uno sin el otro.

El aspecto subversivo de la memoria cristiana aflora en el ensayo de Alen Kristić, quien analiza el potencial de las comunidades religiosas locales en Bosnia-Herzegovina para contribuir al desarrollo de estructuras políticas capaces de producir humanización y liberación. Se centra en el proceso de «relativización y desacralización de la esfera política», que solo se puede hacer abandonando lo que él describe como «utopías de guetos nacional-religiosos» y abdicando conscientemente de posiciones de poder. Kristić critica una «mentalidad metafísica» pecaminosa que convierte las comunidades religiosas en grupos cerrados intolerantes con respecto a cualquier forma de pluralidad. Tal mentalidad requiere el abandono del espíritu de libertad en favor de una obediencia sin cuestionamientos y es perjudicial para la fe y para el compromiso social de los creyentes. Kristić aboga por la aceptación de una posición de debilidad y fragilidad, que es mucho más abierta a la pluralidad de la vida y muestra una mayor sensibilidad a los traumas de la posguerra. Una parte importante de su crítica va dirigida contra el afán de ortodoxia religiosa, que, a su juicio, es una máscara para la esclavización de la gente a un «Dios apático». Este aspecto específico tiene un ulterior desarrollo en el ensayo de Entoni Šeperić, quien afirma que la sordera del discurso teológico a la «orgia de muerte y destrucción de vida» está en correlación con la rigidez de los credos religiosos. Ejemplo de lo que él quiere decir son situaciones en que los teólogos se ocupan más de mantener *lo que entienden como doctrinalmente correcto* que de la conservación de la vida.

Por último, Branki Sekulić critica el fenómeno de las «religiones políticas», que son en realidad ideologías políticas ocultas tras la máscara de lo sagrado. Tales regímenes invocan sentimientos religiosos; pero, como dice Sekulić, crean agujeros en la memoria sagrada y los rellenan con interpretaciones egoístas. En un contexto de dolor y sufrimiento, las religiones políticas muestran una peculiar tendencia a lo que Sekulić llama «necrofilia religiosa», que es una desordenada propensión a celebrar la muerte en desconexión con la vida. Lo que él critica es la tendencia de ciertas personas religiosas a

imponerse un sentimiento de víctima, que únicamente puede funcionar si hay una constante amenaza de muerte mantenida por una evocación selectiva de sufrimientos pasados. En consecuencia, todo lo que es diferente y «otro» solo puede ser visto como potencialmente destructivo. Hablando de manera metafórica, la «necrofilia religiosa» es un perpetuo reciclado de la muerte, que nunca permite la posibilidad de Pascua y reconciliación entre «gentiles» y «judíos».

Tras determinar los puntos neurálgicos de identidad, vida y mentalidad de las comunidades religiosas en la región de la antigua Yugoslavia, estos autores expresan su esperanza de una liberación por Dios de los «círculos viciosos de la muerte». Al mismo tiempo ofrecen un nuevo programa teológico que trata de evitar la Escila del apático escapismo religioso y la Caribdis de la divinización del ámbito político. Así pues, difícilmente se puede sobrestimar la importancia de un libro como el de referencia. Dado que en gran parte está aún por desarrollar una teología contextual que describa los verdaderos «clavos» hundidos en el cuerpo de esta *región crucificada*, este intento es merecedor de aplauso también por su condición de pionero. Como he indicado al principio, el libro es al mismo tiempo una *relectura* de la teología de Moltmann y un texto programático de nuevas teologías regionales. Este doble aspecto puede ser visto como su lado menos brillante. Quizá sería deseable que muchos temas solo aludidos en el texto fueran más desarrollados, o que algunos intentos contextuales se hubieran realizado desde otros puntos de vista (no solo el de Moltmann). Acaso se podría criticar asimismo que el libro sea más un prolegómeno a teologías contextuales que la explicación de ellas; pero tal crítica sería insensible al *Sitz im Leben* de esta original obra. En vez de tratar el libro como un proyecto terminado, sería más pertinente verlo como una carta abierta y una invitación para un ulterior descenso teológico a los «círculos viciosos de la muerte».

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

CAPITAL Y DESIGUALDAD

Una breve reseña del libro de Thomas Piketty y algunas relaciones con la ética teológica católica

El *capital en el siglo XXI*¹, de Thomas Piketty, ha sido considerado por Paul Krugman, el renombrado profesor de Economía de la Universidad de Princeton y ganador del Premio Nobel de Economía en 2008, como el libro más importante de

* KLAUS DA SILVA RAUPP es un abogado brasileño activo también en el campo de la teología. En esta disciplina tiene un máster por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (Brasil). Desde 2007 enseña Teología Sistemática y Doctrina Social Católica. Actualmente aprovecha un permiso para continuar sus estudios de doctorado en Estados Unidos.

Dirección: 74 Oakland St – Boston, MA 02135 (Estados Unidos). Correo electrónico: klaus.raupp@bc.edu

LUIZ CARLOS SUSIN, sacerdote capuchino doctor en Teología por la Universidad Gregoriana, enseña Teología Sistemática en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana y en la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul. Actualmente es secretario general del Foro Mundial de Teología y Liberación y miembro del consejo editorial de la revista *Concilium*.

Dirección: Rua Juarez Távora, 171, Porto Alegre-RS, ZC: 91520-100 (Brasil). Correo electrónico: lcsusin@pucrs.br

¹ Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2014 (traducción del francés). El libro está dividido en dieciséis capítulos, distribuidos en cuatro partes. En la primera parte (La renta y el patrimonio) hay dos capítulos: 1) Ingresos y salidas, y 2) Crecimiento: ilusiones y realidades; en la segunda parte (La dinámica de la relación capital/ingresos) hay cuatro capítulos: 3) Las metamorfosis de capital, 4) Desde la vieja Europa al Nuevo Mundo, 5) La relación capital/ingresos en el largo plazo, 6) La división entre capital y trabajo en el siglo XXI; en la tercera parte (La estructura de la desigualdad) hay seis capítulos: 7) Desigualdad y concentración: orientaciones

2014, y quizá de la década. De hecho, las explicaciones de Piketty sobre la dinámica de acumulación y distribución del capital —en otras palabras, sobre concentración de riqueza y desigualdad— han sacado a muchos economistas de su zona de confort, dado que vivimos en un mundo en el que la economía neoclásica —asociada en la política con el neoliberalismo— es todavía la escuela de pensamiento económico predominante. Su libro tiene mucho que ver con la corriente historiográfica de la Escuela de los «Annales» y la «perspectiva de la larga duración», de Fernand Braudel, y también con el «análisis del sistema mundial», en el sentido de que analiza complejas cuestiones sociales a largo plazo y en un contexto global, especialmente con respecto al capitalismo y la desigualdad.

Adoptando un ángulo interdisciplinar, la teología tiene mucho que decir acerca del contenido de este libro, desde la perspectiva bíblica de la buena noticia para los pobres hasta la doctrina social católica moderna y su preocupación por la justicia económica. Esto es particularmente cierto en un momento en que el Papa mismo exhorta a tomar conciencia crítica de la economía capitalista y sus consecuencias sociales y se reúne con líderes de movimientos sociales dentro y fuera del Vaticano. Además, si nos atenemos al método «ver, juzgar, actuar», es crucial entender primero el contexto económico y social del mundo real, para que luego la teología pueda explicar esos hechos a la luz de sus propias fuentes, así como contribuir a acciones prácticas frente a ese contexto específico.

Después de explicar algunos importantes conceptos y leyes de la economía, Piketty analiza una serie de datos correspondientes a un largo período histórico, reunidos por su equipo de investigación sobre ingresos, riqueza y pobreza en varias naciones. La investigación en que se basa su libro abarca tres siglos de datos correspondientes a más de veinte países, entre ellos Estados Unidos, Japón, Alemania,

preliminares, 8) Dos mundos, 9) Desigualdad de ingresos laborales, 10) Desigualdad de propiedad de capital, 11) Mérito y herencia en el largo plazo, 12) La desigualdad de la riqueza mundial en el siglo XXI; en la cuarta parte (La regulación del capital en el siglo XXI) hay cuatro capítulos: 13) Un Estado social para el siglo XXI, 14) Reconsideración del impuesto progresivo sobre la renta, 15) Un impuesto global sobre el capital, y 16) La cuestión de la deuda pública.

Francia, Reino Unido, Italia y Canadá, considerados los siete más desarrollados con arreglo al producto interior bruto. Por lo tanto, no es un libro basado en el sentido común ni en modelos teóricos, sino en hechos históricos. Tiene el respaldo de la evidencia, que da credibilidad a las ideas resultantes de ella.

La tesis central es: «Cuando la tasa de rendimiento del capital excede el crecimiento de la producción y la renta, el capitalismo genera automáticamente desigualdades arbitrarias e insostenibles que de manera radical socavan los valores meritocráticos en que se basan las sociedades democráticas» (p. 1). Para probar esta declaración, Piketty define primero la tasa de rendimiento del capital («r») y la tasa de crecimiento de la economía («c»). La primera («r») incluye beneficios, dividendos, intereses, rentas y otros rendimientos del capital, y la segunda («c») es el aumento anual en ingresos o producción. Entonces él pasa a demostrar que, en los tres últimos siglos, «r» alcanzó un promedio del 5%, mientras «c» fue mucho menor que este porcentaje en todo el período de trescientos años. Esto significa que la riqueza de los individuos más adinerados creció según una tasa más elevada en comparación con el conjunto de la economía. Los ricos se hicieron más ricos, y los pobres más pobres, por así decir.

Estos hechos le permiten a Piketty deducir que hay una ley inherente al sistema: si «r» es mayor que «c», los ricos serán siempre más ricos, y, a la larga, la desigualdad no solo estará basada en diferencias de ingresos, sino también en fortunas heredadas. Es decir, en economías donde la tasa de rendimiento es más alta que la tasa de crecimiento de la economía, la riqueza heredada (el resultado de la acumulación de capital) crecerá siempre más deprisa que la riqueza adquirida (el resultado de los ingresos laborales).

Así pues, las conclusiones de Piketty cuestionan la falacia según la cual el éxito económico está garantizado solo a quienes se esfuerzan en la vida. De hecho, los hijos de los más ricos suelen tener las mejores oportunidades, y su riqueza crece más rápidamente. Por otro lado, los hijos de los más pobres trabajan duramente para obtener sus salarios, y lo habitual es que puedan ahorrar mucho menos que los ricos. Y esto, realmente, no es accidental, sino que obedece a la

ley del sistema en su funcionamiento normal. En otras palabras, la herencia (fortunas acumuladas en el pasado) predomina sobre el ahorro (riqueza acumulada en el presente).

Piketty entiende que el capitalismo no es auténticamente democrático, ya que claramente crea mucha desigualdad. Pero también da a entender que el socialismo no es la mejor alternativa para superar la desigualdad, como la historia parece haber mostrado en la Europa oriental. Aunque quizá cabría relacionar con Marx a este autor, por otro lado no puede ser visto como un nuevo Marx. Analiza con verdadera profundidad el actual contexto económico y social del mundo real, pero no propone una economía de transición. También es central en su tesis la afirmación de que «hay maneras en que la democracia puede recuperar el control sobre el capitalismo y garantizar que el interés general prevalezca sobre el interés privado, preservando al mismo tiempo la apertura económica y evitando reacciones proteccionistas y nacionalistas» (p. 1). Piketty propone una tributación progresiva sobre los ingresos, especialmente sobre los procedentes del capital (grandes fortunas, sobre todo) como la mejor alternativa para regular el capital y disminuir la desigualdad. Cree que esto es además un componente decisivo del Estado social. Quienes ganan más, poseen más o consumen más deben pagar mayores impuestos que los demás, en vez de contribuir conforme a una tributación proporcional (aplicación de una misma tasa impositiva) para todos.

De hecho, la tributación es una cuestión política y filosófica, y la historia recuerda su importancia en las principales revoluciones, no solo las habidas desde el Antiguo Régimen, sino también las de tiempos muy pretéritos, incluso anteriores al cristianismo. Todos los evangelios sinópticos contienen la perícopa en que se pregunta a Jesús si es justo o no pagar impuestos al César. Esta es una cuestión antigua y todavía hoy pertinente, especialmente si pensamos en la respuesta de Jesús, para quien hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Según la fe cristiana, todo pertenece a Dios, que, en su amor y justicia, creó cuando existe. Por eso, los impuestos deben ser definidos y pagados con arreglo a principios que garanticen justicia para todos, a fin de que se cumpla la volun-

tad de Dios en el nivel concreto de nuestras relaciones sociales, políticas y económicas.

La idea principal del libro de Piketty está muy conectada con el principio del bien común, o sea, la justicia social. Es un principio de la doctrina social católica moderna, que ha estado presente en todos los documentos de la Iglesia desde la encíclica *Rerum novarum*. En la *Pacem in terris*, el papa Juan XXIII declaró que el bien común nunca puede existir plenamente, a menos que el ser humano sea tenido siempre en cuenta, y que cada persona tiene derecho a participar de él. Manifestó también que la justicia y la igualdad pueden a veces exigir que quienes están en el poder presten una atención preferente a los miembros más débiles de la sociedad, puesto que ellos sufren las desventajas (desigualdades) causadas por las estructuras sociales.

Otro punto esencial que está conectado con la idea principal del libro de Piketty es la opción preferencial por los pobres, que inspiró la teología de la liberación, en sus orígenes, en Latinoamérica. Que los ricos se hacen más ricos y los pobres más pobres es una realidad triste pero cierta, impuesta por el modo de producción capitalista en la sociedad moderna. Aunque funciona una democracia formal —no necesariamente sustancial— en la mayor parte de las sociedades capitalistas, y aun cuando se han producido algunas mejoras en la vida de los pobres, existe todavía entre los que más tienen y los que menos un abismo insalvable, que supone una ofensa para el humanismo básico y los principios antes mencionados. Es un grave pecado social, que exige arrepentimiento y enmienda.

La economía brasileña, aunque no está incluida en la investigación y el libro de Piketty, es un buen ejemplo de esta disparidad entre los más ricos y los más pobres. Según la Organización de las Naciones Unidas, diecisiete millones de personas sobrepasaron la línea de la extrema pobreza y el hambre en el país durante los últimos doce años. Sin embargo, conforme a los datos del Banco Central de Brasil, los beneficios de los bancos y otros agentes del mercado financiero alcanzaron niveles sin precedentes en la historia del país. El dinero invertido en programas sociales públicos fue muchísimo menor que los beneficios de las instituciones financieras; aparte de que la tributación que afectó a estas fue completamente regre-

siva, sobre todo en comparación con la fiscalidad relativa a los bienes y servicios utilizados por las familias.

Además, el libro de Piketty proporciona una sólida base empírica para lo que el papa Francisco declara en su reciente exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Dice en ella que «mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz» (n. 56). Por eso insta al mundo católico a oponerse a la «economía de la exclusión» (nn. 53-54), a «la nueva idolatría del dinero» (nn. 55-56), a «un sistema financiero que gobierna en vez de servir» (nn. 57-58), a «la desigualdad, que genera violencia» (nn. 59-60). Realmente, el capital se asemeja mucho a un dios falso que requiere innumerables sacrificios de vidas humanas en su altar, especialmente los más pobres y los llevados por las tentaciones del consumismo, que es un escándalo para la fe cristiana. En su deseo de que se actúe frente a la desigualdad, el papa Francisco exhorta «a la solidaridad desinteresada, y a una vuelta de la economía y las finanzas a una ética en favor del ser humano» (n. 58).

Por último, esta es un área interesante para estudios posteriores, que se centren en la aplicabilidad de la tesis de Piketty y su relación con la ética teológica católica, como hemos hecho brevemente en esta reseña. Hay, por ejemplo, mucho espacio para investigación interdisciplinar sobre la fiscalidad como instrumento de justicia económica a la luz de la doctrina social católica moderna. Un tema de investigación específico podría ser las posibilidades de definir qué es una «tributación justa», lo mismo que el magisterio de la Iglesia tiene una definición para el «salario mínimo vital».

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

LOS MALENTENDIDOS EN TORNO A LA NOCIÓN
DE «GÉNERO», CON OCASIÓN DEL MENSAJE
DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL CROATA

En el milenio marcado por la interconexión global, los cambios culturales se producen cada vez más rápida e intensamente, y la Iglesia católica, desde el punto de vista doctrinal y pastoral, se encuentra ante nuevos desafíos que evaluar, especialmente en el terreno de la sexualidad humana. El «recuerdo del futuro»¹ del concilio Vaticano II, así como el cincuentenario de la publicación de la encíclica *Ecclesiam suam* (1964) del papa Pablo

* JADRANKA REBEKA ANIĆ es encargada de investigaciones en el Instituto de Ciencias Sociales Ivo Pilar – centro regional de Split, en Croacia. Ha enseñado en las universidades de Zagreb, Split y Sarajevo. Preside la sección croata de la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica. Ha publicado, entre otros libros, *Više od zadanoga. Žene u Crkvi u Hrvatskoj u 20. stoljeću* (2003), *Žene u Crkvi i društvu* (2010) y *Kako razumjeti rod? Povijest rasprave i različitā razumijevanja u Crkvi* (2011).

Dirección: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar – Područni centar Split, Poljana kraljice Jelene 1/I, HR-21000 Split (Croacia). Correo electrónico: rebeka.anic@pilar.hr

JADRANKA BRNČIĆ realizó su tesis doctoral sobre «La interpretación del texto bíblico según Paul Ricœur» en la Facultad de Filosofía de Zagreb, donde está empleada. Enseña también en la Facultad de Teología protestante de Zagreb. Es autora, entre otros libros, de *Anđeli* (1998, ²2003), *Biti katolik još* (2007), *Franjina Pjesma stvorenja* (2012), *Svijet teksta. Uvod u Ricœurovu hermeneutiku* (2012) y *Zrno gorušičino. Hermeneutičko čitanje odabranih biblijskih perikopa* (2014).

Dirección: Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb. Correo electrónico: jbrncic@ffzg.hr

¹ J.-H. Tüek (ed.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Friburgo 2013.

VI, frente a esos desafíos nos invitan a utilizar el método del diálogo y a promover una cultura del razonamiento.

Entre los retos a que se enfrenta la Iglesia de nuestros días figuran cuestiones antropológicas, en los medios eclesiásticos simplificadas y reducidas al asunto de la «ideología de género». ¿Nos encontramos, como se dice en la *Relatio Synody* de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, en medio de un «cambio antropológico»² o, como escribe la autora católica Gabriele Kuby, de la «revolución antropológica»? ¿Abordaremos los cambios, como propone el *Instrumentum laboris*³ del mismo Sínodo, evitando pronunciar condenas generales y respondiendo con argumentos a esos desafíos, o consideraremos, como hace Gabriele Kuby, «enemigos jurados» de la Iglesia católica a todos los que se ocupan de esas cuestiones?⁴ El papa Francisco, con ocasión del Sínodo Extraordinario de los Obispos, recomendó el diálogo abierto y el debate dentro de la propia Iglesia. En algunas Iglesias, entre ellas la católica en Croacia, falta el diálogo. Estamos atrapados en un debate polarizado y politizado sobre la educación sanitaria en las escuelas donde precisamente la noción de «género» tiene un papel importante. La *Relatio Synody* no menciona la «ideología de género», pero esta es el tema principal del mensaje de la Conferencia Episcopal Croata dirigido a los jóvenes.

Las discusiones sobre la noción de «género» comenzaron en Croacia en 2008, al ser adoptada la ley contra la discriminación. En los medios eclesiásticos no se considera necesario interpretar el término *género* tal como es entendido en el discurso científico y político, sino que se lee como un código para la homosexualidad, ignorando que la cuestión del derecho homosexual está resumida en el concepto de orientación sexual. La desconfianza entre la Iglesia y el Partido Socialdemócrata, que, eludiendo los procedimientos jurídicos, quería introducir la educación sanitaria en las escuelas el año escolar 2012-2013, ha hecho que en la opinión pública croata surja

² Parágrafo 5, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_fr.html

³ Parágrafo 127, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_it.html

⁴ Gabriele Kuby, *Gender: Eine neue Ideologie zerstört die Familie*, Kißlegg 2014.

la tesis de que todo ello indica la existencia de una «guerra cultural». En tal atmósfera, los obispos croatas han publicado su documento dirigido a los jóvenes creyentes.

Mensaje de los obispos croatas

En los círculos eclesiásticos, el sintagma «ideología de género», que es relacionado con los ideólogos marxistas, en el contexto de una división ideológica, por un lado, y de esfuerzos hacia una homogeneización de la sociedad por otro, parece más adecuado que «teorías de género». Además, como garantía de que el sintagma «ideología de género» está fuera de discusión, cabe señalar ciertos documentos de la Iglesia, la autoridad del Pontificio Consejo para la Familia y la Congregación para la Doctrina de la Fe. Con el consentimiento de los obispos croatas, se tradujeron los libros de Gabriele Kuby, se organizaron las conferencias en que ella habló y hasta los teólogos repitieron y desarrollaron sus hipótesis. Ni siquiera obras teológicas importantes publicadas en el extranjero podían afectar a la discusión sobre el género y sobre la «ideología de género». Las voces teológicas críticas han sido reducidas rápidamente al silencio e incluso han atraído sanciones. Poner en cuestión el concepto de «ideología de género» se ha considerado una traición a la Iglesia y a los intereses nacionales.

Los obispos de la Conferencia Episcopal Croata han publicado una carta abierta concerniente a la «ideología de género» el 15 de octubre de 2014, durante la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos. El documento ha sido concebido como un mensaje a los jóvenes y se titula «Hombre y mujer él los creó»⁵. El arzobispo Hranić, al presentar el documento durante una conferencia de prensa en el 23 de octubre, ha hecho hincapié en que es principalmente un mensaje doctrinal y no de directrices para la práctica pastoral; que el mensaje trata de la «ideología de género», y que la Iglesia, cuando evangeliza y enseña, pone en guardia contra los valores opuestos al Evangelio. En el mensaje hay que ver el esfuerzo de los obispos por «proteger» a los jóvenes cristianos de la mentalidad

⁵ <http://www.mladi.hbk.hr/article.php?id=1475>

y el espíritu de la ideología de género. La intención es, por consiguiente, divulgar las estrategias del mal oculto en la «ideología de género» y proteger a los jóvenes creyentes. El mensaje les sugiere que prescindan de la palabra *género*, porque detrás de ella se esconde una «ideología peligrosa», incluso diabólica, de la «cultura de la muerte». Se trata, presuntamente, de la «revolución antropológica», pérfidamente concebida, progresivamente realizada y radicalmente inhumana, que tiene en su punto de mira, según los obispos croatas, el matrimonio como la unión de un hombre y una mujer y la familia en cuanto comunidad íntima de amor, para reemplazarlos por tipos arbitrarios de «relaciones amorosas», negando la condición natural e innata de la masculinidad y la feminidad y conduciendo, por último, a la «muerte del hombre» en cuanto tal.

Aunque ciertamente hay desarrollos problemáticos relacionados con las teorías de género, esto no puede ser nunca una excusa para aplicar a las cuestiones de género un enfoque indiferenciado, ni para hablar de «conspiración mundial» sirviéndose de métodos de intimidación.

¿Teorías de género o «ideología de género»?

El mensaje de los obispos no trata, por tanto, de las teorías de género, sino de la «ideología de género» definida como idéntica a los términos «teoría de género», «perspectiva de género», «*gender-ideología*», etc. Clasificar todas las expresiones en que aparece la palabra *género* en la «ideología de género» permite no definir el término *género* ni analizar las diferentes maneras en que es utilizado dentro de una diversidad de disciplinas científicas y de documentos internacionales. La intención es desacreditar igualmente todas ellas. Por eso advierten los obispos de que los defensores de la «ideología de género» ocultan sus verdaderas intenciones detrás de palabras referentes al noble esfuerzo y lucha contra la discriminación y a un compromiso por la instauración de la libertad, la igualdad y la tolerancia.

El mensaje de los obispos sugiere, pues, que no se puede hablar de género sin aludir a la «ideología de género». Tal sugerencia es problemática por unas cuantas razones y lleva a la identificación de sexo y género. Al parecer, el objeto de tal identificación es entre

otros negar el problema de los roles relativos a cada género, a la construcción de los cuales la Iglesia ha contribuido sin duda a lo largo de la historia. El principio rector del mensaje es, de hecho, que el mantenimiento del reparto tradicional de los modelos masculino y femenino de comportamiento —y no solo en el dominio de la sexualidad— debe ser entendido como un mandamiento de Dios, porque Él, al crear al hombre y a la mujer, habría creado también sus roles en la sociedad (los obispos llaman esto la «ley natural»).

También en el marco de la ideología de género encasillan los obispos la «perspectiva de género», a pesar de que en los documentos internacionales tal perspectiva hace referencia a los métodos para establecer y garantizar la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres en todos los órdenes de la vida. La Comisión de Justicia y Paz en Alemania considera que la perspectiva de género es compatible con la enseñanza católica y más apropiada que la llamada perspectiva feminista, la cual pone el acento en la mujer⁶. Conviene preguntarse: ¿por qué los obispos croatas sitúan esta perspectiva, que tiene en cuenta el bienestar de las mujeres y de los hombres, bajo la rúbrica de «ideología de género» y la consideran nociva para las personas de uno y otro sexo y hostil a la familia? Además, ¿por qué su mensaje omite el dato de que la Santa Sede, ya antes de la Declaración de la IV Conferencia Internacional sobre la Mujer, que acepta la noción de género (si está basada en la identidad sexual biológica, femenina y masculina), se distanció con respecto a la «idea determinista biológica de que todos los roles de los dos sexos y las relaciones entre ellos están fijadas en un solo modelo estático»⁷? ¿No evidencian los obispos en su mensaje esa visión determinista?

«Protección» de los jóvenes

Los miembros de la Conferencia Episcopal Croata afirman que «la única definición correcta de la naturaleza humana se encuentra en

⁶ http://www.justitia-et-pax.de/jp/publikationen/pdf/guf_104.pdf

⁷ Holy See's Final Statement at Women's Conference in Beijing, <http://www.its.caltech.edu/~nmcenter/women-cp/beijing3.html>

la Sagrada Escritura», cuando tal definición simplemente no existe en la Biblia. Los obispos quieren «proteger» a toda costa a los jóvenes creyentes del concepto de género, que «empequeñece a la persona humana» ofreciendo de ella solo su arbitraria interpretación del género como la única correcta.

Y surgen más preguntas: ¿por qué los obispos quieren proteger solamente a los jóvenes creyentes, y no a todos los jóvenes? ¿Protegen a los jóvenes con tal mensaje, o bien los intimidan? ¿Cómo pueden comprender ese mensaje los jóvenes que se identifican como personas intersexuales, transexuales u homosexuales y que son al mismo tiempo católicos? ¿De qué los protegen los obispos? ¿Acaso de la brutalidad de quienes son incapaces de aceptar su diferencia?

Podríamos preguntar también: ¿qué esperan de los jóvenes los obispos? ¿Qué deberían ser? ¿Es tal mensaje el mejor modo de protegerlos? ¿No sería preferible formarlos para que juzguen de manera independiente en un mundo que cambia rápida e incesantemente? ¿Se debe formar su conciencia al dictado de la Iglesia, o de suerte que puedan asumir por completo la responsabilidad de sus actos y de sus vidas? Ese mensaje ¿anima a los jóvenes a leer, indagar, pensar, entrar en diálogo, o a escapar y volver al reducto católico de altos muros, detrás de los cuales estarán protegidos del mundo malo y de las perfidias del diablo (*perfidiae diaboli*), como el decano de la Facultad de Teología en Zagreb, el teólogo y bioético Toni Matulić, define el discurso sobre el género en su comentario al mensaje? ¿Es que la teología católica se ha agotado y no tiene ya fuerza para confrontarse con las corrientes de pensamiento contemporáneas y las diversas teorías que la retan?

Documento de defensa

El texto del mensaje, además de utilizar arbitrariamente la expresión «ideología de género», muestra otras deficiencias, como generalización, deformación de los hechos fundamentales, referencia simplificada al libro del Génesis o citas sacadas de su contexto. El problema principal es que, por una parte, el mensaje no transmite

toda la información sobre las teorías de género y, por otra, ofrece una visión particularmente dualista de la realidad.

Porque en la teología católica existen evaluaciones y utilizaciones positivas de los términos *género* y *teorías de género*, se hace necesario un enfoque diferenciado⁸. Los documentos defensivos frente a la evolución de la sociedad moderna y al desarrollo posible de la Iglesia y la teología no ofrecen puntos de referencia para la discusión pertinente; rechazan todo de una manera pesimista y escéptica, sin una confrontación real y sin disposición al diálogo. Los destinatarios son desconocidos, perdidos en la masa impersonal de ideólogos de género, dentro de la cual cada uno puede ser clasificado.

Regina Ammicht Quinn estima con razón que es peligroso pensar en la ayuda de categorías críticas de género. Pero no porque en ese caso se haga ideología, sino porque las ideologías pueden ser expuestas⁹. Poner en cuestión el ámbito seguro de las verdades naturalmente dadas es una empresa peligrosa. En otras palabras, la noción de género es peligrosa porque necesita conocimientos, seguimiento, enfoque diferenciado. Como es un camino difícil, se escoge uno más fácil: la condena generalizada y el rechazo. Esto, sin embargo, no conduce a ninguna parte. Es imposible detener la investigación, cualquiera que sea el campo. No se puede discutir con argumentos si no se reconoce que son las investigaciones científicas, incluidas las teológicas, las que sostienen nuestras propias tesis, y si se silencian las tesis que las pueden poner en cuestión. El miedo, la desorientación, la frustración que predominan ante los retos planteados por la igualdad entre mujeres y hombres y por la realidad de las personas intersexuales, homosexuales, transexuales, etc., no se resolverán satanizando a quienes exploran y explican estas cuestiones. Su aislamiento

⁸ Véase, por ejemplo, *Concilium* 347 (2012), número consagrado al problema del género; Marianne Heimbach-Steins, «...nicht mehr Mann und Frau». *Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit*, Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona 2009; Jadranka Rebeka Anić, *Kako razumjeti rod? Povijest rasprave i različita razumijevanja u Crkvi*, Institut društvenih Ivo Pilar, Zagreb 2011-.

⁹ Cf. Regina Ammicht Quinn, «Pensar peligroso, pensar lo peligroso: género y teología», *Concilium* 347 (2012) 11-26.

tampoco ayuda. Solamente se puede avanzar en el diálogo confrontándose con el otro y escuchándolo hasta lograr comprenderlo.

(Traducido del francés por Serafín Fernández Martínez)