

EL HECHO RELIGIOSO ¿FACTOR DE PAZ O DE CONFLICTO?

THE RELIGIOUS FACT A FACTOR OF PEACE OR CONFLICT?

RESUMEN

Este artículo pretende explorar el hecho religioso como factor de paz o de conflicto. Partiendo del propio concepto de persona humana y de la realidad religiosa y social y mostrando el abandono o desprecio por lo religioso a partir de la exploración de una serie de elementos o procesos disgregadores como el propio proceso de secularización de la sociedad occidental, la construcción del concepto de Estado, la globalización o la instrumentalización religiosa por razones geopolíticas o de relaciones internacionales que han contribuido a conformar una imagen negativa de la religión, construyendo su propia área de acción e impidiendo la apertura de espacios de diálogo interreligioso y cultural en la resolución de conflictos a través de la construcción de ámbitos pacíficos y de conocimiento mutuo entre comunidades y pueblos.

Palabras clave: religión, paz, conflicto, secularización, Estado secular, libertad religiosa, neutralidad estatal, laicismo.

ABSTRACT

This article tries to explore the religious fact as a factor of peace or conflict, starting from the concept of human person and the religious and social reality, showing the abandonment or contempt for the religious, from the exploration of a series of elements or processes disintegrating or centrifuges, emphasizing among others, the process of secularization of western society, the narrative support in its construction of the concept of state, globalization or religious instrumentalization for geopolitical reasons or international relations that have contributed to form a negative image of religion, constraining their own area of action and preventing the opening of spaces for interreligious and cultural dialogue in the resolution of conflicts through the construction of peaceful areas and mutual knowledge between communities and peoples.

Keywords: religion, peace, conflict, secularization, secular state, religious freedom, state neutrality, laicism.

1. INTRODUCCIÓN

Estamos viviendo un tiempo convulso en el que parece que la religión vuelve a saltar a escena de forma negativa como ya lo hizo en las llamadas «guerras de religión» y se trae a la memoria ese triste acontecimiento, en el cual la religión fue un factor entre otros, si bien fue caracterizado como una serie de «guerras religiosas».

Este último calificativo sirvió para descalificar a lo religioso y para acusarlo de ser una fuente de conflicto y de violencia, comenzando a partir de ese momento un proceso de separación, en unos casos violento, en el que la religión sería condenada a vivir en el ostracismo de lo subjetivo, es decir, en lo privado, fuera de la realidad objetiva en la que solo habría y hay lugar para la razón.

Además, a lo largo de este proceso histórico de secularización, el término «religión» ha ido transformándose en la medida en que el vínculo primario entre el ser humano y Dios, desde el que se vivificaba el resto de relaciones humanas y se unificaba y se armonizaba toda realidad del hombre, pasaba a reorientarse hacia otras realidades (económica, política e incluso religiosa) pasando a convertirse en un instrumento a merced de otros intereses. Este concepto de religión instrumentalizada serviría para sacralizar las realidades a las que se sometía impregnando en ellas un poder de legitimidad que hasta las llamadas guerras de religión estaba reservado exclusivamente a la religión.

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

Esta separación se realiza a través de un proceso histórico secularizador y racionalizador de la verdad y de la realidad humana que pasa a constituirse también en un proceso de desacralización de aquella relación primaria entre Dios y el hombre en favor de una realidad política que se sacraliza a través del Estado y de las instituciones que la soportan o constituyen. Es precisamente esta concepción política, bajo el aparato del Estado y de sus instituciones, la que viene a asumir el poder y el dominio de toda realidad humana (económica, social, y religiosa) sacralizando, racionalizando y objetivando su propia realidad y haciendo uso del papel cohesionador, movilizador y legitimador que antaño proporcionaba la religión.

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

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

Es necesario dar la respuesta desde un punto de vista holístico que de alguna forma pudiera proporcionar una contestación lo más cercana posible a la realidad, evitando con ello cualquier tipo de reduccionismo que pudiera generarse, si se abordase la cuestión de la religión o del hecho religioso, desde una visión unidisciplinaria en vez de afrontarlo desde una perspectiva multidisciplinar. Para ello es necesario partir de la realidad humana, desde el concepto de la propia persona humana, piedra angular desde el que deberían vertebrarse y articularse las otras esferas de la realidad que desde él se proyectan y trascienden, y que con él se modelan, interactúan e incluso pueden llegar a entrar en conflicto.

La razón de buscar un estudio y una interpretación integral radica en el hecho de que es, precisamente, en la persona en donde se armonizan, se vivifican y se unifican todas las demás esferas de la realidad del hombre (social, política y cultural), que de él se derivan no constituyendo, por tanto, todas ellas realidades discretas y autónomas sino que desde la propia persona humana todas ellas conforman una realidad única, la realidad del hombre desde la que todas encuentran su sentido.

Atendiendo a todo ello, es necesario iniciar el proceso de estudio desde el ámbito antropológico para descifrar someramente el misterio de la persona humana y desde ella analizar los procesos históricos, sociales, religiosos y políticos que el ser humano ha ido experimentando a lo largo de su historia reciente, en donde el proceso secularizador y la narrativa que lo sostiene constituyen elementos claves desde los que se espera poder concretar la respuesta a la pregunta que se plantea en este artículo.

2. ANTROPOLOGÍA DEL SER HUMANO. EL CONCEPTO DE PERSONA HUMANA

La persona es un ser abierto personalmente y no tiene sentido completo de su ser por sí mismo sino que ha de obtenerlo en las personas. Luis Polo sostiene que «*el que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida*»¹ por lo que aquél que prescinde de Dios también prescinde de la búsqueda de su sentido personal.

Los hombres tienen en común su naturaleza humana pero se diferencian en la persona. El ser humano, en cuanto a realidad natural, no es un ser simplemente temporal sino histórico aunque el hombre no se reduce a tiempo. El hombre es un ser sempiterno, origen y eternidad, en donde confluyen bajo la unidad personal dos realidades, una natural, propia de su naturaleza humana, que la hace estar sometida a los avatares del tiempo y a buscar metas temporales aunque no se reduce a lo temporal, y otra realidad sobrenatural que le hace buscar metas atemporales, eternas que le hacen trascender de sí. Por tanto el ser humano crece conforme a las leyes biológicas propias de su naturaleza humana que le hacen vivir en una realidad natural y, al mismo tiempo está llamado a elevarse para alcanzar esas metas atemporales, eternas.

El hombre no puede explicarse solo desde sí mismo, necesita hacerse cargo de sí en relación a algo/alguien más allá de sí mismo, así lo explica el filósofo alemán Robert Spaemann «*El hombre está llamado a descubrirse a sí mismo en el otro*»². Si bien, como dice José María Barrio, esta trascendencia horizontal, hacia lo otro o los otros, no agota la radical apertura del ser humano más allá de sí mismo, ni tampoco anula la posibilidad de otra trascendencia, vertical, hacia el Otro³.

En la antropología grecorromana lo distintivo del ser humano radicaba en el tener, en el judaísmo en la alianza de Dios, en el islam en el sometimiento, mientras que en el pensamiento cristiano lo distintivo del hombre radica en el ser, es decir, en la persona, en la filiación divina⁴. La doctrina cristiana ve al hombre como un ser abierto, susceptible de ser elevado, gracias a la fuente y fin de todo ser, Dios, el Ser⁵.

1 POLO L., Sobre la existencia cristiana, Pamplona: Eunsu, 1996, 262.

2 SPAEMANN R., Dios, la libertad, la realidad, in: Nueva Revista de Política, Cultura y Arte, 88 (2003), 39-52.

3 BARRIO J., Antropología del Hecho Religioso, Madrid: Rialp, 2014, 22.

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

5 DESTRO A., Antropologia delle origini cristiane, Bari: Laterza, 1995.

La persona humana que uno es, sólo se conoce plenamente en la co-existencia con Dios y no verse a sí mismo en correlación personal con Dios lleva a considerarse a cada uno como un fundamento independiente y aislado que viene a resquebrajar a su vez la co-existencia con las demás personas. Este hecho conforma al hombre, como decía San Agustín, en un ser naturalmente social, y es, precisamente a través de esa sociabilidad natural del hombre por la que se construye el basamento natural del Estado.

El ordenamiento del hombre a la vida social es, por tanto, una creación divina, y en consecuencia la plenitud de la vida política y social se encuentra en el orden, es decir, en la paz. En este sentido, la persona humana no es relación sino un ser relacionado, el hombre no es él mismo sin su haz de relaciones con su entorno y con los demás hombres. No llegarían a ser o, llegado, dejaría de ser sin su relación objetiva con lo divino. La religación representa en sí misma la actualización de la fundamentalidad del ser humano, relación de dependencia real, ontológica que le es dada por Dios con el acto único de ser único e irrepetible que le hace ser.

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

Esta separación va consolidándose en la filosofía moderna rompiendo con la unidad personal como realidad psicosomática que es, y pasa a caracterizarse antropológicamente por el papel hegemónico de la operatividad humana centrada, sobre todo, en la racionalidad. No es la persona, lo que importa sino la razón, debiéndose ser ella lo más alto, lo más propiamente humano y, por eso, ésta debe ser autónoma, independiente, autosuficiente, derivándose de ella una visión racionalista por la que el hombre será interpretado como fundamento y, por ello, autónomo e independiente.

3. EL HECHO RELIGIOSO

A pesar de este proceso histórico de racionalización por el que el hombre parece dejar de buscar esa relación con una realidad trascendente que le hace ser, la historia de las religiones muestra que la diversidad de formas religiosas ha existido a lo largo de la historia e, incluso, en el momento presente y lo han hecho siempre de una manera concreta sobre la tierra, pues el hombre es,

ontológicamente, un ser de creencias. Las diferencias entre las distintas religiones aparecidas en la historia no es arbitraria sino fundada en alguna forma asociada a la idea de la divinidad, es decir, la diferencia estriba en los diferentes dioses que poseen.

Haciendo un breve recorrido por las corrientes religiosas más importantes vemos que las religiones tradicionales se caracterizan todas ellas por constituirse en caminos de paz y de comunicación con las realidades a las que se abren hacia el mundo (comunicación objetiva), hacia sí mismo (profundización personal) y hacia los otros seres humanos (intercomunicación). A lo largo de siglos, los hombres se han sentido congregados y capaces de comunicarse por un principio divino que les unifica socialmente.

La realidad histórica ofrece no una religión sino muchas religiones encontrándose entre las causas de esta multiplicidad de religiones, la infinitud de la divinidad, que desborda, y la finitud del hombre que se ve desbordado por el corto alcance de su inteligencia, incapaz de conocer lo divino sino por analogía.

Además lo religioso está sometido también al influjo de elementos culturales. La cultura es la humanidad del hombre y la plasticidad humana abre el campo a una multiplicidad de culturas que son otras tantas respuestas a las cuestiones del hombre, por lo que se puede decir que lo religioso no existe separadamente de la realidad cultural en la que está inserta sino que siempre se expresa en una forma cultural y se configura mediante las diversas culturas, de ahí que no se pueda comprender bien la cultura si ésta se encuentra exenta de sus claves religiosas.

A pesar de que desde la Ilustración europea se inicia un proceso de separación entre las religiones y la cultura hasta su culminación con la autonomía de esta última, los vestigios históricos permiten, sin embargo, mantener ese vínculo estrecho entre cultura y religión que recuerda el sentido trascendental del hombre y su fundamento espiritual.

La razón de ser de las religiones está en su capacidad de indicar caminos hacia la transformación de lo humano, hacia la Vida, es la Vida lo que ellas señalan, anuncian y proclaman. Las diversas culturas no sólo viven su propia experiencia de Dios, el mundo y del hombre sino que en su camino se encuentran necesariamente con otros sujetos culturales y tienen que situarse ante las experiencias de los mismos que son de otra índole. El medio que las lleve a encontrarse mutuamente no puede ser más que la verdad común sobre el hombre, en la cual está siempre en juego la verdad sobre Dios y sobre la realidad en su conjunto. Cuanto más humana sea una cultura, cuanto más elevada

esté, tanto más exhortará a la verdad que hasta entonces le había permanecido encubierta.

El encuentro entre las culturas y la paulatina fusión de los diversos espacios históricos para formar una única historia común de la humanidad es algo que tiene su fundamento en la esencia misma del hombre. Las culturas que pueblan la tierra tienen un componente de violencia evidente pero en el orden práctico las religiones han sido y siguen siendo un formidable generador de energía intelectual, moral y social. Lo religioso ha sido el factor que otorgaba un sentido último integrador de las estructuras sociales y culturales de los pueblos, otorgando sentido y legitimidad a los pueblos y a los sistemas sociales y políticos.

4. LA SECULARIZACIÓN Y SUS EFECTOS

En términos generales, las teorías de la secularización incluyen dentro del concepto al menos dos elementos, por un lado, una tendencia a la diferenciación funcional entre distintas esferas de la vida social (la económica, la artística, la política incluida la religiosa) y, por otro lado, las creencias religiosas y las instituciones religiosas se repliegan al ámbito de lo privado, perdiendo la hegemonía sobre las conciencias y con ello una desmonopolización en la producción de cosmovisiones.

En una interpretación sociológica de la religión, algunos autores⁶ sostienen que, durante miles de años, las formas de organización social humana se sustentaron en una concepción de lo sagrado que impregnaba la totalidad de la estructura social, no existiendo prácticamente diferenciación alguna entre las funciones religiosas y otras funciones sociales, pudiéndose decir que el mundo estaba completamente sacralizado y que el individuo participaba de la vida religiosa del grupo del mismo modo en que participaba del resto de las actividades sociales: estando impregnado el conjunto de normas por el mismo sentir religioso.

Los primeros cambios en esta situación se dieron con la división del trabajo y la consiguiente formación de una sociedad de clases que afectó también al ámbito de lo religioso el cual, a mayor progreso de la diferenciación profesional, llevó cada vez más a una mayor autonomización de la esfera religiosa. La individuación promovida por la distribución de funciones, que llevaría a una pluralidad de mundos vitales favorecerá el proceso de secularización en

6 BERGER P. y LUCKMANN T., *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

las sociedades modernas que se irán conformando y orientando hacia el individuo. Esto provocará un desencuentro de percepciones religiosas entre sociedades que se construyen o se centran en el individuo con otras que su base social se conforma sobre la comunidad.

Desde la década de los setenta del siglo XX, el individualismo autoritario-normativo de la primera parte de la Modernidad viene siendo reemplazado por un individualismo liviano, hedonista y psicológico, que hace de la vida íntima el principal objetivo de la existencia.

Los valores de lo privado tienden a penetrar en la esfera de lo público y a difuminar la línea de demarcación que separa lo público de lo privado, lo que va a llevar a plantear la viabilidad y la capacidad de respuesta de los modelos actuales de integración social (multiculturalismo, pluralismo social, entre otros), y los instrumentos jurídico-políticos (neutralidad política y libertad religiosa) disponibles por los Estados para hacer frente a la demanda religiosa de las diferentes comunidades imaginarias que conviven en un territorio físico.

El repliegue hacia lo privado y la erosión de las identidades colectivas conduce a lo que ha llamado, algún autor⁷ «neo-tribalismo». Desde mediados del siglo XIX se había estado produciendo en Europa un triple proceso de homogeneización nacional, institucional e ideológica. Mientras la Modernidad se caracteriza por la homogeneidad del Estado-nación, de las instituciones modernas y de un determinado sistema ideológico, en la Posmodernidad se constata, por el contrario, el regreso a lo local, la importancia de la tribu y del bricolaje mitológico.

Algunos autores⁸ defienden una idea de la secularización como declinación de la religión justificada en el retiro de la religión de ciertos ámbitos, como la economía y la política, como consecuencia de la pérdida de prestigio social y de influencia de los patrones religiosos de conducta en la vida cotidiana, encontrándose entre las causas el monoteísmo, como fuente del proceso racionalizador, la Reforma protestante, como favorecedor del individualismo y del igualitarismo, y el individualismo moderno.

Los efectos de este proceso son un vaciamiento del espacio público respecto de Dios y una privatización de las creencias religiosas, es decir una retirada de la religión de la esfera pública, una disminución de las creencias

7 MAFFESOLI M., *The Times of the Tribes: The decline of individualism in Mass Society*, Paris: Sage Publications, Université René Descartes, 1996.

8 BRUCE S., *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

y prácticas religiosas en sí mismas y el considerar el acto de creer como una opción personal, erosionando con ello la certeza de la creencia⁹.

La religión moderna es, por tanto, una religión privatizada y centrada en el individuo, características que, precisamente, se radicalizan en la Posmodernidad, periodo en el que se aprecia un desplazamiento de lo religioso desde las grandes trascendencias a las trascendencias medianas de tipo político y, sobretudo, a las pequeñas trascendencias de la vida cotidiana constituidas por la autorrealización personal y las libertades individuales.

Las transformaciones contemporáneas de la religiosidad dan nacimiento a una religiosidad difusa, por medio de la cual el universo religioso contemporáneo participa del carácter fragmentario, movedizo y disperso del imaginario de la época¹⁰. Por eso, la religión desprendida del control de la comunidad religiosa organizada es fundamentalmente emocional y centrada en el bienestar del individuo, produciéndose así una reconfiguración pos-cristiana de la religión moderna que tiene como una de sus consecuencias la generación de bricolajes, sincretismos e invenciones de la conciencia religiosa privatizada.

Del mismo modo en que el proceso de secularización hace desaparecer las antiguas formas religiosas y desarrollar nuevas formas de religiosidad privatizada, difusa y desmonopolizada, en los márgenes del escenario posmoderno se visualiza el fortalecimiento de grupos religiosos fuertemente aferrados a sus tradiciones dogmáticas que intentan una construcción política a partir de sus postulados teológicos, pero esto no es indicador que refleje un género de violencia asociado al ámbito de la religión.

Para concluir esta primera parte se podrían resaltar dos aspectos. Por un lado, la religiosidad es connatural al ser humano y, por tanto existe un derecho metafísico y ontológico a creer, y, por otro, esta religiosidad se ha ido fragmentando, pluralizando y particularizando con tres efectos destacables: uno, la consiguiente pérdida del factor de cohesión y movilización social que alguna esfera de la realidad humana debería de asumir (política, a través de la religión civil), dos, la traslación de las grandes trascendencias a las medianas (políticas, en la era moderna) y sobre todo pequeñas (de la vida cotidiana, tribalismo, en la era posmoderna) y tres, la construcción de sociedades constituidas sobre la base de la pluralidad de comunidades religiosas que demandan un espacio (público).

9 Ibidem, 424-425.

10 LUCKMAN T., *The invisible religion: The problem of Religion in the Modern Society*, Nueva York: Macmillan Company, 1967.

5. RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y VIOLENCIA: SACRALIZACIÓN DEL ESTADO

Para estudiar la posible relación entre religión y violencia, nuestro estudio se vertebra a través de la evolución histórica del concepto «religión», de las reconfiguraciones de poder a través de la dicotomía secular-religiosa en el marco del proceso de secularización asociado a la construcción del Estado moderno.

Desde este proceso de construcción del Estado, se estudia la veracidad de la narrativa de las guerras de religión como línea argumental que Occidente ha venido utilizando para levantar y reforzar el muro de separación estricta entre la religión y la política para seguir confinando, delimitando y, en su caso, controlando la acción de lo religioso dentro de la esfera privada.

Asimismo se estudia en el marco de un contexto de postmodernidad y de globalización los instrumentos que dispone el Estado para garantizar su neutralidad respecto a la cuestión religiosa y el ejercicio de la libertad religiosa. En este mismo marco social de postmodernidad caracterizado por un hiperindividualismo, la fragmentación social y el debilitamiento de la conciencia colectiva, se abordan los recursos de que dispone o utiliza el Estado para ocupar ese vacío y desempeñar ese papel de aglutinador y movilizador social que antaño venía realizando la religión (religión civil y la instrumentalización de lo religioso).

Respecto a la evolución del concepto de religión cabe decir que la pretensión moderna de que la religión causa más violencia que cualquier otra cosa depende de la existencia de una esfera de no-religión, de un ámbito secular, que no existió hasta que fue inventada en la modernidad. Atendiendo a los registros históricos respecto al término «religio» se desprende que no hay nada que demuestre o que refute la tesis de que la cristiandad medieval fuera más violenta que la sociedad moderna.

El origen más probable de religión está en «re-ligare», volver a atar o volver a ligar, es decir, restablecer una atadura que había sido cortada. Con el inicio de la modernidad el término «religión» empezó a operar un concepto mucho más amplio, indicando un género universal cuyas especies son las diversas religiones, caracterizándose cada una de ellas por un sistema de proposiciones, que se identificaban con un impulso esencialmente interior y privado y que se consideraban como algo esencialmente distinto de las actividades seculares del tipo de la política, la economía, etc. El nacimiento del concepto moderno de religión establece así una esfera propia del cristianismo como ámbito de vida interior sin acceso a lo político y cuyo momento coincide con el declive de la Iglesia como práctica comunitaria pública de la virtud de la «religio».

En este sentido se puede decir que el nacimiento de la religión va acompañado del nacimiento de la religión secular que acabará desplazando gradualmente la práctica de la «religio» cristiana hasta llevarlo fuera del lugar central que ocupaba en el ordenamiento social del Occidente. La nueva dicotomía religioso-secular encajó perfectamente en la antropología individualista del Estado moderno, tal y como lo entendía Locke y como señala Ezra Kopelowitz¹¹ al afirmar que la distinción entre lo «religioso» y lo «secular» ocurre en sociedades en las que el individuo, en vez del grupo, es el componente primario de la organización social.

La aparición del individuo como base de la organización social se corresponde con la expansión del Estado moderno centralizado. Antes del nacimiento del mundo moderno, la religión no era una categoría social distinta que una persona pudiera elegir o rechazar sino que se nacía en un grupo, por lo que se podría decir que el par religioso-secular es de nueva creación y acompaña a la creación del Estado moderno.

El problema no estriba únicamente en las diferencias que aparecen a la hora de identificar la identidad esencial de la religión en cualesquiera épocas y lugares sino que las concepciones transhistóricas de la religión intervienen también en las formas en que se redistribuyen el poder y la autoridad. La reivindicación por parte del nuevo Estado del monopolio sobre la violencia, la legislación y la lealtad pública en el interior de un territorio depende de la absorción de la Iglesia en el Estado o de la relegación de la Iglesia a un ámbito esencialmente privado.

Las citadas concepciones transhistóricas de la religión surgieron entre los siglos XV y XVII asociadas a una nueva configuración de las sociedades cristianas, en las que buena parte del poder y de las reclamaciones de poder, tanto legislativo como jurisdiccional, fueron pasando de la Iglesia al nuevo Estado soberano.

Con el despertar de la Reforma, los príncipes y reyes empezaron a reclamar la autoridad sobre la Iglesia en sus dominios. La nueva concepción de la religión, con el protestantismo, proporcionó la base ideológica a los príncipes y facilitó el cambio hacia el sometimiento de la Iglesia al Estado, al distinguir la religión interior de las disciplinas corporales del Estado.

La idea de que existe un impulso humano transhistórico llamado religión con una tendencia singular a promover el fanatismo y la violencia, especialmente cuando se combina con el poder público, no es un hecho empíricamente

11 KOPELOWITZ E., *Defining Religion, investigating the boundaries between the sacred and secular*, Amsterdam: Greil y Bromley, 2003, 86-87.

demostrable sino que se trata más bien de un acompañamiento ideológico de ciertos cambios en la configuración del poder y de la autoridad que señalan a Occidente la transición de lo medieval a lo moderno.

El invento de la religión en contextos no occidentales no tiene lugar si no es en presencia de cambios en la estructura del poder y de la autoridad cuya introducción fuera de Occidente se realizó en el contexto de la colonización europea para servir con frecuencia a intereses colonizadores. La religión es, por tanto, en su origen un concepto occidental y sólo llega a ser un concepto de alcance mundial a través de la influencia occidental y como reacción a ella. La idea de religión no es una herramienta científica neutral sino que se maneja según circunstancias en que son relevantes las configuraciones del poder. Esto ocurre muy visiblemente en circunstancias de control colonial directo, como en África y en India, pero se da de una forma más general en la apertura de Asia a Occidente durante los siglos XIX y XX. El discurso de la religión se ha usado como una herramienta de comparación que permitía presentar como deficientes algunas prácticas no occidentales cuando se confrontaban con el cristianismo y, más generalmente, con la cultura occidental.

La idea de que existe un fenómeno transcultural llamado religión que tiene una peligrosa tendencia a la violencia no es sólo una descripción errónea de la realidad sino que esta debería ser cuestionada según los tipos de poder que legitime.

Las definiciones sustantivistas de la religión intentan separar las religiones del mundo de la realidad siendo el punto de partida habitual, la creencia en Dios o en los dioses aunque se propone la categoría de lo trascendente en lugar de Dios o dioses, pretendiéndose que la trascendencia sea un concepto inclusivo mientras que las definiciones funcionalistas vienen a definir la religión no en términos de lo que uno cree sino en términos de cómo lo cree, considerando que la única forma coherente de estudiar la religión es incluyendo en el epígrafe religión todo aquello que funcione como una religión.

En este sentido, y desde una concepción funcionalista, hay autores que interpretan la economía como una teología de la religión¹² o la política como religión¹³ de la que se distinguen no siempre de una forma nítida la religión política, ejemplificada en los regímenes totalitarios y la religión civil, ejemplificada en los regímenes democráticos.

Gran número de estudiosos han sostenido y sostienen que las democracias liberales se basan en una religión civil fuerte que provee un significado y

12 LOYD R., *La Religión del Mercado*, Cuadernos de Economía, v. XVI, nº 27, Bogotá, 1977, 199-217.

13 GENTILE E., *Politics as Religion*, Nueva York: Princeton University Press, 2006, 3-9.

una finalidad comunes en los Estados-nación liberales. Según la definición de algunos autores¹⁴, la religión civil no es un tipo más del fenómeno de la «politización de la religión», en el cual la religión tradicional se fusiona con el Estado sino que se trata de una nueva creación que le confiere un estatus sagrado a las instituciones y símbolos democráticos.

El Estado se había ideado para contener la violencia aunque la nación se utilizaría para desencadenarla, convirtiéndose ésta en la encarnación de lo divino, en un valor supremo. De ahí que la mitología nacional promoviera la cohesión, la solidaridad y la lealtad dentro de los confines de la nación.

La expresión «religión civil» fue introducida por Rousseau en el siglo XVIII, en su obra *El Contrato Social*, quien propone una religión civil explícita como solución a la influencia disgregadora del cristianismo que había dividido las lealtades del pueblo entre la Iglesia y el Estado.

Sin embargo, el ejemplo más claro de religión civil es el de Estados Unidos, en donde ya en 1789, Benjamin Franklin había abogado por la necesidad de una religión pública que él entendía como culto a la nación y a los deberes del ciudadano.

La religión civil americana se constituye a través de una mezcla de temas y símbolos ilustrados y cristianos que vienen a exhibir lo que algunos autores¹⁵ especialmente llaman una «transferencia de santidad» que va del cristianismo tradicional a los mismos Estados Unidos, en donde el símbolo principal de la fe nacionalista y objeto de culto es la bandera, objeto tótem de la religión civil americana.

La idea de religión civil ha sido una apuesta política de ciertos teóricos que ha servido como estrategia discursiva para la reorganización política de la sociedad secularizada. En este sentido político (y no sociológico), la religión civil constituye uno de los modos de legitimación del orden político, junto con el religioso sobrenatural y el ideológico.

La religión civil estadounidense y la religión civil francesa, con sus innumerables diferencias, son un intento de dotar de significación sustantiva a lo político, en un contexto de Modernidad crecientemente desencantada, y frente a una teoría política puramente procedimental.

Hegel, influenciado por Rousseau, sostiene que la religión pertenece a la identidad de un determinado Estado y para los ciudadanos forma parte fundamental de su identidad, considerando que la pérdida de la experiencia religiosa

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

deviene pérdida de la propia identidad. Por ello se requiere cuidar todo lo referente a lo religioso.

A finales del siglo XIX y principios del XX el componente principal de identidad en Europa no es la religión sino la nación, caracterizándose ese periodo por los historiadores como el movimiento de las nacionalidades. El nacionalismo moderno se inspirará inconscientemente en el arquetipo bíblico y los principios revolucionarios franceses que fijan la soberanía, antaño reservada a Dios y en el monarca que gobierna en su nombre, pero también en la filosofía alemana que sacraliza el espíritu de un pueblo de la que Hegel también contribuye a esa sacralización cuando escribe que En la historia, el Espíritu es un individuo de una naturaleza a la vez universal y determinada: un pueblo.

Tras la Primera Guerra Mundial y la derrota del Imperio otomano, Gran Bretaña y Francia dividieron los territorios otomanos en Estados-nación al estilo occidental creando protectorados antes de conceder su independencia aunque las contradicciones inherentes del Estado-nación fueron especialmente dramáticas en el mundo musulmán, donde no había tradición de nacionalismo. En este sentido, la modernidad occidental en Oriente Medio llegó como sometimiento colonial experimentándose el gobierno laico de las potencias coloniales como militar y sistemáticamente violento, situación que no mejoró cuando por parte de esos países se alcanzó su independencia en el siglo XX, pues para muchos en el mundo musulmán, el secularismo y el nacionalismo occidental se asoció siempre con la limpieza étnica, la intolerancia virulenta y la agresiva destrucción de valiosas instituciones islámicas. De esa forma, Oriente Medio fue duramente iniciado en el nuevo sistema de opresión y violencia inaugurado durante el periodo colonial.

El argumento de que la religión genera violencia sanciona la dicotomía entre las formas de cultura no occidentales, por un lado, especialmente las musulmanas, que son absolutistas, disgregadoras e irracionales, y la cultura occidental, por el otro, que es modesta en sus pretensiones de verdad, unitiva y racional.

La mayor parte de los autores aluden en referencia a este argumento a una clasificación apoyada en tres tipos no excluyentes: la religión causa violencia porque es absolutista, es disgregadora y es insuficientemente racional¹⁶.

En el contexto contemporáneo, la idea de que hay algo llamado religión con una tendencia a promover la violencia continúa marginando ciertos tipos de discursos y prácticas legitimando otros. Concretamente, la idea de que la religión pública causa violencia, legitima la separación de todo lo que se llame

16 CAVANAUGH W. T., *The Myth of Religious Violence*, Oxford, 2009,159.

religión de cualquier influencia en la vida pública y legítima, por esta razón, el monopolio del Estado sobre la violencia y sobre la lealtad pública.

El discurso acerca de los peligros de la religión pública es más bien un discurso normalizador mediante el cual se pretende explicar por qué las cosas están organizadas como lo están. El problema del mito de la violencia religiosa no es que se condenen ciertos tipos de violencias sino que distrae del escrutinio moral a otros tipos de violencia y las guerras de religión europeas proporcionan el escenario de muchas de las críticas ilustradas de la religión.

La historiografía de la Ilustración elaboró una gran narrativa que presentaba las guerras de religión como el último suspiro del fanatismo y de la barbarie medievales antes de la completa desaparición de la oscuridad. Otros personajes de la Ilustración, como Voltaire, reaccionaron ante las guerras de religión diferenciando entre aquellas clases de religión (teológica) que promovían la división y las que facilitaban el ordenamiento cívico (religión de Estado). La solución de las guerras de religión, según él, pasaba por el sometimiento de la Iglesia a la supervisión del Estado y al servicio del orden cívico.

Del escrutinio histórico de las soluciones adoptadas destacan la absorción de las iglesias por parte del Estado sobre el que recaería el arbitraje de las disputas doctrinales (Hobbes); la absorción, igualmente, pero poniendo especial énfasis en la libertad del individuo en el ámbito de las creencias religiosas (Espinoza); el impulso de una religión de Estado obligatoria con culto y moral pública manteniendo la libertad del individuo en cuanto a creencias religiosas (Voltaire y Rousseau); el establecimiento de límites diferenciadores para delimitar la actividad religiosa y la civil con incremento del poder del Estado para neutralizar futuras guerras de índole religioso (Hobbes y Locke).

Las soluciones aportadas por todos ellos varían pero tienen en común que se centran en la apropiación por parte del Estado de los poderes que hasta ese momento eran reclamados por la Iglesia.

Este proceso histórico argumental desarrollado al hilo de la narrativa de las guerras de religión irá modelando un estado de opinión que junto con los acontecimientos religiosos de la Reforma protestante contribuirá, según determinados autores¹⁷, a la consolidación del concepto moderno y secularizado del Estado.

Para unos se localizarían los orígenes del liberalismo en las guerras de religión justificado como esfuerzo primordial en el establecimiento de la paz

17 SKINNER Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, vol. 2, 352.

para hacer frente a la crueldad¹⁸ o para hacer frente al dogmatismo e intolerancia de las religiones cristianas (catolicismo, luteranismo y calvinismo). Sin embargo, cuando la narrativa de las guerras de religión se aplica al contexto americano, la relación entre guerras religiosas y el nacimiento del liberalismo es especialmente tenue. Desde este contexto, las justificaciones que se dan, hacen referencia a la necesidad del destierro de la religión de la esfera pública para favorecer un discurso público secular que garantice la libertad religiosa y favorezca un contexto de paz¹⁹.

Otros autores vinculan la Ilustración y el Estado absoluto, identificándolo como solución de las guerras religiosas en términos de transferencia de poder desde la Iglesia al Estado²⁰ o como camino para un sistema de poder secular y nacional²¹. Todos estos autores contemplan la transferencia de poder desde la Iglesia al Estado como la solución de las guerras de religión, diferenciándose en el tipo de Estado para resolver el problema. Para todos los pensadores de la primera modernidad, excepto Locke, la solución la constituye un Estado de tipo absolutista, como estadio necesario, aunque temporal, en el camino hacia el liberalismo mientras que para Locke y para los intelectuales contemporáneos el que resuelve el problema es el Estado liberal. La nueva concepción de la religión ayudaría a purificar la Iglesia de los poderes y pretensiones que no formaban parte de su misión, contribuyendo a facilitar el cambio hacia la supremacía del Estado sobre la Iglesia.

Las llamadas guerras de religión surgen, por tanto, como guerras que libran las élites constructoras del Estado con el propósito de consolidar su poder sobre la Iglesia y otros rivales. La aceptación del luteranismo les dio a los príncipes una base ideológica para resistir frente a los esfuerzos centralizadores del emperador y, simultáneamente, la posibilidad de detraer riquezas considerables de las propiedades confiscadas a la Iglesia²².

Algunos autores²³ resumen la situación sosteniendo que la adopción oficial de la religión reformada contribuyó a incrementar el poder de los gobernantes de diferentes formas. El reforzamiento de la diferenciación eclesial en

18 SHKLAR J., *Ordinary vices*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1984.

19 MCCONNELL M. W., *Religion Freedom at a Crossroads*, Chicago: University of Chicago Law Review, (59) 1992, 115-194.

20 POCOCK J. G. A., *Barbarism and Religion*, Vol. 6: *Barbarism: Triumph in the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 100.

21 HELD D., *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Standford: Standford University Press, 1995, 37.

22 MALTBY W., *The Reign of Charles V*, Nueva York: Palgrave, 2002, 6.

23 GUNN, *War, Religion and the State in early Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 126.

la Europa moderna emergente fue en buena medida un proyecto de las élites constructoras del Estado, es decir, la construcción del Estado moderno no fue simplemente una respuesta a las divisiones religiosas sino que esa misma construcción tuvo mucho que ver con la potenciación de dichas diferencias. El Estado, por tanto, a lo largo de los siglos XVI y XVII, a través de ese proceso de reforzamiento de la diferenciación eclesial y de transferencia Iglesia-Estado, se fue sacralizando cada vez más, proceso que algunos autores²⁴ denominaron «migración de lo sagrado» desde la Iglesia al Estado.

Atendiendo a lo expuesto se puede decir que la construcción del Estado, que comenzó mucho antes de la aparición de las divisiones entre católicos y protestantes, constituyó una causa significativa de la violencia.

Un aspecto importante en la edificación del Estado fue la absorción de la Iglesia en el Estado, que exacerbó y reforzó las diferencias eclesiales y contribuyó, en consecuencia, a la guerra entre católicos y protestantes. En el proceso, el Estado no controló ni domesticó la religión, sino que se sacralizó. La transferencia de poder desde la Iglesia al Estado estuvo acompañada de una migración de lo sagrado en la misma dirección.

El mito de las guerras de religión concluye, por tanto, bien con la expulsión de la religión del ámbito público que pasa a ser confinada al ámbito privado por la secularización del Estado (liberalismo) o bien con la imposición de la unidad religiosa por el Estado (absolutismo).

El mito de las guerras de religión ha sido útil para la promoción de las formas seculares de gobierno en Occidente como instrumentos esencialmente pacificadores. En la política interna, el mito sirve para justificar los esfuerzos que se hacen por promover y propagar las formas de gobierno occidentales en el mundo no occidental, usando la violencia si es necesario y para marginar algunos tipos de discursos calificados de religiosos mientras promueve la idea de que la unidad del Estado-nación salva del poder disgregador de la religión. En la política exterior, el mito de la violencia religiosa ayuda a reforzar y a justificar actitudes y políticas dirigidas al mundo no occidental, especialmente a los musulmanes, cuya diferencia principal con Occidente es su obstinado rechazo a refrenar las pasiones religiosas en el ámbito público.

Con todo lo anterior, se puede concluir que el mito de la violencia religiosa no se basa ingenuamente en hechos empíricos sino que es una construcción ideológica que legitima ciertos usos del poder. Es simplemente parte del aparato conceptual general de la sociedad occidental, una de las formas en que

24 BOSSY J., *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford: Oxford University Press, 1985, 170-171.

se refuerza continuamente la legitimidad de los ordenamientos sociales liberales, no resultando cierto que la religión sea siempre agresiva, pues a veces ha frenado la violencia.

Hay autores²⁵ que se refieren al secularismo como una especie de «política teológica» y llaman «iglesia secular» al entramado de las relaciones internacionales, identificando en Occidente dos tipos de secularismo: uno, al que etiqueta de «laicismo», caracterizado por cierta hostilidad ilustrada hacia la religión a la que considera como algo intrínsecamente peligroso e irracional, y otro tipo, al que etiqueta de secularismo judeocristiano, que no es suspicaz con la religión como tal sino sólo con la mezcla de religión y política.

El mito de la violencia religiosa es una forma de discurso orientalista que ayuda a reforzar la dicotomía entre el Occidente racional y las demás culturas, entre la violencia de éstos, absolutista, disgregadora e irracional, y la de aquellos, considerada modesta, unitiva y racional.

El concepto que subyace al que se refieren muchos intelectuales es la construcción de similaridad y alteridad principalmente el Otro que descansa sobre la construcción de dicotomías entre categorías tales como raza, color, religión, desarrollo y modernidad. Según algunos autores²⁶, todas las sociedades están representadas culturalmente y clasificadas por discursos.

En el análisis del discurso orientalista, algunos autores²⁷, en su esfuerzo en describir la implicación colonial europea y en revelar el vínculo existente entre el conocimiento y los intereses de poder, sostienen que el Oriente es creado en el conocimiento de Occidente como irracional, permaneciendo en fuerte contraste con lo racional, el Occidente maduro, una percepción de orientalismo asociado al imperialismo, al colonialismo y al racismo, fundamento ideológico vinculado con los intereses económicos y políticos.

En algunos estados africanos los líderes autoritarios están estrechamente relacionados con el radicalismo religioso instrumentalizando la binarización establecida en tiempos coloniales para llevar a cabo sus intereses particulares. De esta forma, los grupos religiosos, vistos como comunidades imaginarias,

25 HURD E. S., *The Politics of Secularism in International Relations*, Nueva York: Princeton University Press, 2008, 23. En este sentido se afirman que ambos tipos de secularismo son propensos a prejuzgar la visión occidental del Islam, pues la política islámica se ve o bien como demasiado contaminada por la religión o bien insuficientemente tutelada por la sabiduría de la tradición judeocristiana del secularism. *Ibid.*, 116-133.

26 FOUCAULT M., *L'Ordre du Discours*, Paris: Gallimard, 1971.

27 GHAZOU J., *Edward Said and critical decolonization: in journal of comparative poetics*, El Cairo: Editor Ferial, The American University of Cairo Press, 2005, 259-305.

como algunos autores²⁸ las definen, pueden reforzar las acciones violentas para referirse al otro violento.

Las políticas coloniales se encuentran ampliamente influidas por el conocimiento del otro que a menudo tiene una connotación negativa. El odio al otro reforzado en la época colonial se transforma en odio a sí mismo y en la identificación de un otro violento en el mismo espacio nacional, un ejemplo de esta tendencia es la creación de binarizaciones en el genocidio de Ruanda.

La construcción del yo y del otro lleva a la fragmentación en la visión de criterios religiosos, culturales y étnicos y de esta forma las divisiones culturales pueden instrumentalizarse para obtener apoyo político. Los valores religiosos son muy a menudo instrumentalizados para apoyar ideologías e intereses de los líderes políticos (pos independencia).

El nacionalismo europeo moderno y laico que organiza el mundo a partir de mediados del siglo XIX tuvo, por tanto, el efecto paradójico de despertar los sentimientos de la identidad religiosa. En el caso del islam, fue indudablemente la expansión colonial europea la que hizo que el sultán otomano y ciertos intelectuales quisieran instrumentalizar la religión para organizar una resistencia solidaria de todas las sociedades afectadas.

El nacionalismo árabe y el fundamentalismo islámico recibieron intensificación tras la fundación del Estado de Israel en 1948 y están vinculados a las crecientes antipatías entre judíos, árabes e iraníes después de la Segunda Guerra Mundial. El panislamismo surgido de la época colonial no se inspiraba en ninguna forma de fanatismo religioso sino en la convicción de que era preciso hacer un frente común ante la agresión multiforme de las sociedades europeas que afectaba al conjunto de las sociedades musulmanas, árabe, turca, iraní, afgana, indonesia y malasia. Sin embargo, el panislamismo que vehicula hoy los movimientos islámicos de inspiración yihadista es antimoderno, antioccidental y replegado sobre una imagen cerrada e imaginaria de una ciudad musulmana ideal cuyas causas se deben a una serie de acontecimientos que surgieron durante la segunda mitad del siglo XX en la que se realizó una instrumentalización de lo religioso.

A veces, la ambivalencia de la religión permite a actores políticos utilizarla como una fuerza de legitimación cuando pretende llevar a cabo campañas de agresión. Por eso hay quienes²⁹ vienen a referirse al uso político de lo reli-

28 ANDERSONS B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres: Verso, 1983, 14.

29 CORM G., *La questione religieuse au XXI, siècle, géopolitique et crise de la modernité*, Paris: La Découverte, 2006, 135-139.

gioso como la traducción de una crisis de legitimidad de la autoridad política. El recurso a lo religioso constituiría así el instrumento central de una visión del mundo y de la historia concebida como lucha perpetua entre el bien y el mal.

El momento de inflexión hacia la supuesta «vuelta del hecho religioso», que algunos autores sostienen, coincide con una serie de acontecimientos políticos cruciales que propiciaron un gran cambio ideológico en los países occidentales, con el cuestionamiento de toda la filosofía ilustrada y los progresos políticos que indujo dicha filosofía tanto en toda Europa como en el resto del mundo.

De todos los acontecimientos políticos, el más evidente fue sin duda el derrumbe de los regímenes comunistas, que acabó con la guerra fría a finales de los años ochenta, en cuya fase final se realizó una intensa instrumentalización de lo religioso por parte de Estados Unidos para frenar el avance de las ideas marxistas y la influencia del comunismo favoreciendo la movilización del islamismo más radical, caracterizado por su rigorismo religioso excepcional y ajeno a las tradiciones musulmanas clásicas de moderación, y cuyas consecuencias se están apreciando y experimentando hoy día.

En el marco de esta política se permitió la creación en 1973 de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), primera organización internacional fuertemente anticomunista que agrupaba a unos países no por su lengua o su pertenencia a una región geográfica sino por su religión para hacer frente al Movimiento de los No Alineados y la Liga Árabe. Con esta instrumentalización se favoreció la construcción de un orden moral islámico antimarxista con variantes locales (iraní, saudí, paquistaní, sudanesa) que equiparaban el marxismo al laicismo y ateísmo.

Otro acontecimiento importante surgido en esa década fue el triunfo de la revolución religiosa iraní en 1979 que cambió el estatus quo en la región, favoreciendo la competencia entre el reformismo revolucionario chií y el integrista suní de cuño wahabita, favoreciendo la construcción de un entramado de relaciones de equilibrio de poder y de influencia altamente complejo en el que confluyen intereses e ideologías contrapuestas, y en donde la creación occidental del Estado de Israel también viene a polarizar y complicar el marco geopolítico de esa región.

Pero la instrumentalización de la religión con fines geopolíticos a nivel internacional no se refiere sólo al islam, también se encuentra en el judaísmo que se movilizó en el marco de la guerra fría para luchar contra la Unión Soviética en decadencia.

Cuando el mundo occidental recurre a la religión, lo que hace no es tanto retornar a lo religioso sino hacer uso de la religión para proporcionar legitimidad a unas acciones políticas que, según criterios clásicos del humanismo moderno, heredero de la Ilustración y de la Revolución Francesa, carecerían de ella. Lejos de ser un fenómeno natural, el retorno de lo religioso es un importantísimo fenómeno político, que de religioso tiene solamente su denominación.

La utilización política de lo religioso agrava la crisis de autoridad causada por el derrumbamiento de la tradición y provoca cambios desordenados en la propia forma de expresar la fe religiosa y aunque esta evolución es particularmente visible en la religión musulmana, también afecta a la religión cristiana y al judaísmo.

El elemento político es responsable de la crisis religiosa y le imprime su marca, a su vez, la crisis religiosa afecta al elemento político y ejerce una influencia determinante, cultural, psicológica y social sobre los problemas políticos.

Por tanto, se trata de un recurso a lo religioso y no un retorno lo que pone de manifiesto esa reacción al desencanto del mundo, pues hablar de un retorno de lo religioso no tiene sentido cuando se admite que la necesidad de religión y de trascendencia es una característica permanente de la naturaleza humana aunque esa necesidad se exprese de forma diferente según lugares y épocas históricas.

En su lucha con lo sagrado religioso, la democracia moderna habría adquirido una sacralidad propia, que la habría alzado por encima de las cosas profanas, si bien actualmente, esta sacralidad se ha perdido al transformarse la democracia actual en una democracia de opinión en la que los feudos del individualismo debilitan la totalidad de la cosa pública y, al mismo tiempo, se produce una restauración del hombre privado que vuelve a ser un fin legítimo³⁰.

La Modernidad significó el paso de una sociedad fundada en la religión a una sociedad basada en la ideología en la que la religión se transformó revisitiéndose de un pensamiento ideologizado y al mismo tiempo la religión como convicción se redefinió como creencia individual.

Las transformaciones de la religión en la Posmodernidad van de la mano de un nuevo rol político para la religión que implica una redefinición de las fronteras clásicas entre lo público y lo privado, como se ha mencionado anteriormente. Al mismo tiempo, es posible ver cómo las organizaciones religiosas

30 GAUCHET M., *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, Barcelona: El Cobre, 2003, 115-122; DEBRAY R., *Les communions humaines: Pour en finir avec «La Religion»*, Paris: Payard, 2005.

se reposicionan en la esfera pública y crecen los reclamos de reconocimiento de la identidad religiosa.

Tras la desintegración de la Unión Soviética y el fin de las dictaduras de la Europa oriental se acaba con un contexto caracterizado por el enfrentamiento ideológico (marxismo/socialismo-liberalismo/capitalismo) y se da entrada a un nuevo periodo caracterizado por la ideología de la globalización del que lo religioso no se encuentra ajeno.

El proceso globalizador lleva consigo una descompartimentación de la humanidad que, a su vez, provoca una balcanización o fragmentación social y cultural del mundo, y una liberación del individuo que le lleva a retornar a su identidad originaria, su religión originaria o su carácter étnico de base culminando en un hiperindividualismo que viene a actuar como fuerza debilitadora de los vínculos comunitarios de identificación nacional.

La religión ha perdido su capacidad de estructurar la sociedad y de legitimar el orden colectivo y para algunos autores el abandono de lo colectivo está estrechamente vinculado con la pérdida del sentido religioso.

En el contexto actual de hiper-individualización, tribalización y globalización se da un renacimiento de la cuestión identitaria. Esta creciente revalorización de las identidades particulares contribuye a la redefinición de los límites entre lo público y lo privado en la medida en que tiene como correlato político-jurídico la aparición de demandas de reconocimiento de la propia identidad cultural. El liberalismo no había negado el pluralismo, pero lo había relegado a la esfera de lo privado. La pluralidad de las concepciones del bien, incluidas las concepciones religiosas del bien, era una cuestión relativa a la vida privada. La concepción liberal clásica presenta, por tanto, una concepción débil del pluralismo, que afirma que pueden coexistir un consenso de valores en la esfera pública y una pluralidad de concepciones del bien en la vida privada.

La verdadera relación entre religión y política se funda en la esencia del hombre y, en último término, en la estructura misma de la realidad, es una relación no dualista, pues los problemas temporales son también religiosos y las consideraciones sobre el fin del hombre son también políticas. Por tanto, lo político no puede existir separado de la religión, no hay un acto religioso que no sea también, y simultáneamente, político, pues, todos los grandes problemas humanos de hoy en día son de naturaleza política y, al mismo tiempo, religiosa (hambre, justicia, estilo de vida, cultura paneconómica, capitalismo, socialismo, entre otros).

Individuos y grupos han iniciado un proceso de construcción de una nueva política religiosa articulada en la relación entre un ser trascendente y

ellos mismos, desvinculada de la autoridad del Estado y/o Iglesia y ajenas a las formas tradicionales. Esta nueva realidad religiosa, fruto de ese hiperindividualismo y de la disponibilidad de las diferentes cosmovisiones, se caracteriza por un bricolaje religioso particularista que permite a determinados individuos utilizarlo como un modo peculiar de lógica para perpetrar actos de violencia en cumplimiento y obediencia a un supuesto deseo de Dios³¹.

Esto es una premisa intencionadamente individualista que se opone a que alguien pueda ser apoyado por una comunidad religiosa institucionalizada y tradicional. Esta democratización de la religión que está ocurriendo como parte de la globalización, puede ser identificado como un emerger al margen de las principales corrientes religiosas tradicionales.

De esa forma, la estructura de la violencia y de la guerra en el mundo moderno ya no se genera de Estado contra Estado sino que es la violencia perpetrada por individuos en la escena global en favor de objetivos trascendentes.

La religión constituye una clase de multiplicador de fuerza que tiene un importante poder sociocultural que puede afectar a la guerra y a la paz, en el que juegan un papel esencial la personalidad de los líderes religiosos como capacitadores de movilización de masas hacia la paz y de la formación de una opinión pública moralmente correcta, y por su capacidad para comprometer la seguridad.

6. TRADUCCIÓN JURÍDICA DE LA SECULARIZACIÓN: LIBERTAD RELIGIOSA Y NEUTRALIDAD DEL ESTADO

En el marco teórico, la secularización se originó en un contexto de crisis religiosa y las respuestas políticas que se adoptaron entonces, la libertad religiosa y la neutralidad estatal, fueron formas de compromiso.

La neutralidad del Estado constituye la plasmación jurídica de uno de los aspectos de la secularización y es el resultado del proceso histórico de construcción del espacio público que tiene su origen en la Modernidad, entendida ésta a su vez, precisamente, como un proceso de construcción y diferenciación de diversas esferas y formas de poder.

En un contexto de Posmodernidad, que atestigua la expansión de la esfera privada y el carácter cada vez más difuso de la distinción entre lo público y lo privado, aparece otra razón para interesarse por la presencia o exclusión de lo

31 JUERGENSMEYER M., *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: University of California Press, 2000, p. xi.

religioso en la esfera pública, identidades múltiples que reivindican su visibilidad en este ámbito.

La secularización experimentada en Occidente e interpretada como un proceso histórico de distribución poder que se fue desarrollando en el proceso de construcción del Estado moderno, siguió dos caminos diferentes (camino protestante de secularización y camino católico-francés-latino) que adoptaron dos modelos diferentes. Uno, un modelo separacionista, inspirado en una versión idealizada del modelo de separación americano, interpretado como exclusión mutua y por el que se otorga un alto grado de autonomía a los grupos dentro de una unidad política pero evitando en lo posible las relaciones entre ellos. Y el otro, un modelo asimilacionista, en una versión idealizada del modelo francés, interpretada como separación unilateral que admite la libertad religiosa dentro de los márgenes de cierta unidad cultural constitutiva de la comunidad cívica, dos patrones diferentes de libertad religiosa, una negativa y otra con retención de poder para interferir en cuestiones religiosas que afecten a la política pública.

Ambos modelos occidentales de individualismo secular presentan dificultades para hacer frente a religiones orientadas a la comunidad tales como el catolicismo, el islam y algunas formas de hinduismo y de sikhismo que demandan una mayor presencia pública e incluso el reconocimiento público de ellas mismas, particularmente cuando empiezan a cohabitar en la misma sociedad. Además, estas formas de secularismo no estaban diseñadas para sociedades con una profunda diversidad religiosa.

Entre el modelo asimilacionista y el separacionista se halla el modelo multicultural, surgido como una forma de gestión de la diversidad originada en la inmigración, y que enfatiza el derecho a la diferencia, buscando una integración basada en la cohesión social y el respeto a las diferencias si bien su aplicación lleva a una transformación de la identidad del país que deja de ser percibido como algo uniforme, para aparecer como compuesto de una pluralidad de identidades parciales.

Un tercer modelo, alternativo, es el llamado pluralismo cultural que intenta ser más una perspectiva descriptiva que un modelo normativo, en el que los diversos grupos étnicos tendieron a establecerse cada uno en una región, manteniendo su lengua, su religión y sus costumbres, aunque aprendieran inglés como lengua para la comunicación general y participaran en la vida económica y política del país.

Un cuarto modelo de secularismo, lo constituye el modelo indio, no generado exclusivamente en occidente, que responde a las necesidades de diversas sociedades profundamente religiosas, y que permite resolver conflictos tanto

en el ámbito intrarreligioso como en el ámbito interreligioso, cumpliendo igualmente con los principios de libertad e igualdad. Siete rasgos caracterizan a este modelo siendo destacable la porosidad existente entre la frontera de lo religioso y lo político que permite al Estado intervenir en las religiones sin ánimo de ejercer control sobre ellas, interpretando la separación con un significado no de estricta exclusión o de estricta neutralidad.

Del mismo modo, existen otras propuestas de algunos autores dirigidas esencialmente a la revisión de la estricta separación religión-Estado, siendo destacable la propuesta de secularismo moderado³² basado en el reconocimiento de las identidades de los grupos a través de una integración institucional y pluralista que supere la apelación a la tradicional distinción entre lo público y lo privado; o aquella otra³³ que propone un modelo de neutralidad estatal de tipo relacional que llevaría hacia un secularismo moderado y evolutivo, basado en la idea de ajustes institucionales.

7. RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y SEGURIDAD

La cultura secularizadora de occidente en el que la religión forma parte exclusivamente del ámbito privado ha dificultado la dirección de la religión en relación con la seguridad, debido, según algunos autores, entre otras razones, al mito persistente de la violencia religiosa sostenido por la narrativa de las guerras de religión que se inclina por un mantenimiento estricto del muro de separación entre religión y política como mecanismo de prevención de conflictos; a la dificultad de transformar la aproximación teórica del paradigma realista (*realpolitik*) basada en factores prácticos y materiales a otro articulado en aspectos ideales o éticos; a la rigidez institucional de la religión; y a las potenciales consecuencias políticas que podrían generarse por motivos religiosos dentro de las propias sociedades³⁴.

La emergencia de la religión como una dimensión crítica en las guerras del siglo XXI es un resultado de al menos tres dinámicas principales³⁵: el presumible fracaso de otras ideologías e instituciones; el poder de la religión en

32 MODOOD T., Still not easy being British: Struggles for a multicultural citizenship, Bristol: Trentham books, 2011, 180-181.

33 BADER V., Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.

34 CORBETT J. M., Religion in America, Nueva York: Routledge, 2016; GAMWELL F., The meaning of Religious Freedom, Nueva York: State University Press of New York, 1995.

35 SEIPLE R. A. and HOOVER D. R., Religion & Security: The nexus in international relations, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, 16.

proporcionar recursos ideológicos apoyando a la justicia social; y el poder de la religión en proporcionar una base ideológica para comprensión y coherencia social. El colonialismo y el nacionalismo fracasaron en gran parte porque el mundo occidental no llegó a comprender esta realidad básica religioso cultural.

El poder atribuido generalmente a los estados ha sido socavado y redistribuido en términos de capacidades económicas, políticas, culturales y militares, por esa razón se remodela y se amplía la definición de la seguridad internacional. En algunos aspectos la religión ha llenado eficazmente este vacío uniendo poblaciones sobre las fronteras territoriales del Estado y proporcionando cohesión social no explicable por cualquier otro factor. Por eso hay quienes destacan la importancia cada vez mayor de las ideas y de las identidades, incluidas las religiosas que están aumentando y fragmentando al mismo tiempo los sistemas políticos y de seguridad³⁶.

Según algunos autores, la *realpolitik* o paradigma realista no define una política factible en un mundo complejo, ni proporciona una fórmula para establecer una conexión factible entre la práctica de la libertad religiosa y la seguridad nacional, ni tampoco dispone de las herramientas o del espacio conceptual adecuado para la inclusión de las complejas interacciones humanas que contribuyen a la seguridad. Cualquier paradigma que deje fuera de la escena a los seres humanos, con todas sus necesidades y aspiraciones emocionales y espirituales, no es realmente realista y es, precisamente, en este nivel humano, en el nivel relacional donde se reúnen o fusionan la religión y la seguridad real³⁷.

Hay elementos de verdad duraderos e importantes en el énfasis de la *realpolitik* aunque el paradigma tiene numerosas debilidades, concretamente su enfoque centrado en el Estado no proporciona espacio para la inclusión de relaciones e interacciones relevantes entre los ciudadanos de una sociedad civil y el gobierno; no proporciona espacio para la religión, una omisión especialmente problemática en el contexto internacional actual, pues la religión forma y se forma por todas las dimensiones de la política y de la que se destaca su papel preponderante en la geopolítica actual.

En este sentido, algunos autores, proponen, como primera medida, reemplazar el paradigma realista conformado por la *realpolitik* con un paradigma relacional, ricamente realista para el siglo XXI.

36 HUNTINGTON S., *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Nueva York: Simon and Schuster, 1996; KAPLAN R., *The Coming Anarchy*, Nueva York: Random House, 2000.

37 SEIPLE R. A. and HOOVER D. R., *Religion & Security: The nexus in international relations*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, 164-165.

El paradigma relacional parte de la premisa que la política no es únicamente poder sino que también es relación, es decir, una declaración simplificada del paradigma de relación centraría la política como un proceso de interacciones continuas a través de las fronteras permeables entre ciudadanos en múltiples niveles, en esencia, una política justamente entendida como relaciones de identidad, intereses y poder, éste último definido no tanto como control sino como la capacidad de influir en el curso de los acontecimientos, percepciones y patrones de interacción.

La libertad religiosa puede contribuir de forma relevante a la seguridad nacional ofreciendo a la vida política importantes elementos de la sociedad que hasta ahora han sido excluidos, favoreciendo una política de inclusión y de participación práctica en la sociedad y constituyendo un paso crítico a la hora de superar división y alienación.

La libertad religiosa es un constructor clave en el continuum de compasión y dignidad humana que promueve seguridad a través de la lealtad de sus ciudadanos, a través de los valores compartidos que son esenciales en la creación de una sociedad civil, valores orientados a la justicia, valores universales y la ley natural, valores que informan a un gobierno y forma cómo ese gobierno ha de tratar a su pueblo, especialmente a sus minorías étnicas y religiosas. Algunos líderes³⁸ de la Iglesia Católica sostienen que la libertad religiosa constituye la base de las demás libertades, contribuye al refuerzo de la cohesión moral de un pueblo y participa en la formación de ciudadanos auténticamente libres.

La libertad religiosa es el instrumento de la privatización religiosa y el desafío democrático en ese nuevo paradigma relacional consiste en obtener una plena integración de todos los individuos y grupos a la comunidad cívica combinada con el respeto a las especificidades identitarias. Este dilema se presenta, según algunos autores, en todos aquellos Estados en los que existen grupos con una identidad cultural diferenciada. El resultado sería una solución nacida del compromiso y la cooperación que es la mejor defensa contra el extremismo. El nexo entre la libertad religiosa y la seguridad nacional debería moldearse y remodelarse a través de un proceso político continuo de diálogo y no mediante la fuerza o su restricción.

Los sistemas son cada vez más instrumentales y más autónomos frente al mundo de la vida en donde las personas quedan por debajo de las relaciones perdiendo con ello su autonomía frente al mundo de la vida y su halo sacral, de ahí que salgan propuestas de modelos asociados con el paradigma relacional

38 JUAN PABLO II, Mensaje sobre la paz (enero-1981); BENEDICTO XVI, Mensaje sobre la paz (enero-2011).

y porque además están más vinculados a la estructura ontológica del hombre que es un ser relacionado.

Hasta el momento, la razón ilustrada ha venido ofreciendo, desde finales del siglo XVIII, un proyecto de paz universal, es decir, de globalización humanista, en el concepto de la revolución burguesa y económica, con sus ofertas de producción y mercado mundial, tal y como proponía Kant alcanzable no a través de medios religiosos sino a través de la mano invisible de una razón económica, propia de mercado, pasando de esa forma Kant de una sociedad ontológica a una sociedad económica, donde la misma paz se enfoca desde una perspectiva económica, que se logra por medio del mercado.

Una globalización que, según algunos autores³⁹, sacrifica al hombre y divide a la humanidad y en donde el hombre forma parte de un sistema económico que tiende a sacralizarse, divinizando al capital, y tendiendo a ocupar todo el espacio de la vida, ahogando la libertad y gratuidad personal, de tipo religioso.

Las religiones han sido y son procesos de experiencia comunicativa en donde lo divino se revela y realiza como relación y diálogo, siendo Dios principio de diálogo, fundamento y sentido de todo encuentro interhumano y las religiones amplitud comunicativa (humana) cuya perfección se funda y se potencia en el marco de un diálogo universal. En este sentido, la unidad de las religiones se sitúa en el campo del mundo de la vida y se expresa en forma de don compartido abriendo a los hombres unos espacios y caminos de gratuidad hacia un tipo de unidad de comunión en la diversidad, que sólo puede entenderse y realizarse abriendo espacios de diálogo.

A diferencia de Kant quien insistía en la importancia de una federación política de estados, como base para fundamentar una paz universal del mercado, desde el mundo de la vida lo más importante es el intercambio y contacto directo entre los hombres.

La religión es un camino hacia la paz, las religiones son los diferentes caminos por los que se aproximan para alcanzar esa paz, a través del perdón, la reconciliación y el diálogo continuo. En este sentido, en los procesos pos-conflicto, la religión también podría aportar una alternativa a la justicia transnacional, desempeñando un papel alternativo al paradigma de los derechos humanos liberales que ha dominado la justicia transnacional por medio de la reconciliación y el perdón.

Los actores religiosos que influyeron de forma importante en la justicia transnacional fueron aquellos que gozaron de la suficiente autonomía institucional

39 PIKAZA X., *Religión y Globalización*, Madrid: Verbum, 2014, 39.

respecto del poder político y sostuvieron una teología política de reconciliación. Este ha sido el caso de Guatemala, Sudáfrica, Timor Oriental, Chile, Brasil, El Salvador, Irak, Perú, Irlanda del Norte, Alemania y Sierra Leona, entre otros, mientras que aquellos que no han sido capaces de delimitar esa esfera extraterritorialidad moral careciendo de autonomía institucional no han podido contribuir en el proceso posconflicto como actor de restauración política y social, tal es el caso en Bosnia, Argentina, Irlanda del Norte, República Checa o Ruanda.

8. CONCLUSIÓN

El hombre es connaturalmente un ser religioso y social cuya existencia se ha ido configurando mediante un entramado de relaciones verticales, hacia lo trascendente que otorgaba sentido e iluminaba las relaciones horizontales que forjaban la convivencia social y su entorno, siendo lo religioso lo que impregnaba todas las realidades del ser humano.

Sin embargo, desde finales del siglo XIII se podría decir que lo religioso va evolucionando hacia conceptos secularizadores que difieren de su esencia a fin de acomodarse a una realidad que separa lo religioso de lo profano.

Más allá del cambio semántico, este proceso de secularización ha ido provocando un debilitamiento y una desacralización de las propias sociedades en beneficio de una sacralización del propio estado que ha ido asumiendo la ritualidad propia de una religión.

La percepción actual de un rebrote de lo religioso en la esfera pública tras largos siglos de haber permanecido confinado al ámbito de lo privado se debe más bien a una respuesta política surgida de un contexto histórico y geopolítico que no tiene nada que ver con la religión sino con una instrumentalización política de lo religioso realizada con profusión en el siglo XX y, especialmente, en su segunda mitad como respuesta a un contexto globalizador, a una pérdida de credibilidad y de autoridad que recurre a la religión para legitimar acciones motivadas por puros intereses políticos y geopolíticos.

Por tanto, la religión no puede considerarse en sí misma como generadora de violencia sino que ésta está supeditada a los tipos de poder que la legitime y al discurso ideológico normalizador pero sí puede concluirse que un paradigma globalizador de índole religioso basado en un diálogo interreligioso, articulado en clave de amor y respeto mutuo, puede actuar como verdadero instrumento constructor de paz, seguridad y estabilidad.

José María Acuyo Verdejo