



# Promotio Iustitiae

Secretariado para la Justicia Social y la Ecología (SJES), Curia General de la Compañía de Jesús, Roma - Italia

## **El fundamentalismo: La contribución de las religiones a la reconciliación**

### **Desde una perspectiva teórica:**

**¿Existe el radicalism laicista?**

*Jean-Marie Faux, SJ*

**El fundamentalismo: interpretación y respuesta**

*Rudolf C. Heredia, SJ*

**La “pradoja de democracia y capitalismo”**

*James Kanali, SJ*

### **Desde la perspectiva de las religiones organizadas:**

**El islam debatiéndose entre el fundamentalismo y la tolerancia**

*Jaume Flaquer García, SJ*

**El fundamentalismo islámico en África: repensar la convivencia armoniosa**

*Elphège Quenum, SJ*

**El fundamentalismo religioso (en el Islam): Indonesia como punto de partida del caso**

*Heru Prakosa, SJ*

**Tolerancia e intolerancia en el hinduismo**

*Irfan Engineer*

**El fundamentalismo religioso, la tolerancia y el Buda**

*Soosai E. Lawrence, SJ*

### **Desde la perspectiva de las religiones tradicionales/indígenas:**

**Intolerancia/tolerancia religiosa, armonía desde una perspectiva histórico-teológica en las religiones indígenas de América Latina**

*Felipe J. Alí Modad Aguilar, SJ*

**Opiniones sobre el fundamentalismo de las religiones tradicionales Africanas**

*Mpay Kemboly, SJ*

**Editor : Xavier Jeyaraj SJ**

**Coordinadora de Publicación : Rossana Mattei**

El Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Curia General de la Compañía de Jesús publica *Promotio Iustitiae* (PJ) en español, francés, inglés e italiano en la página web: [www.sjweb.info/sjs](http://www.sjweb.info/sjs). Allí podrá acceder a todos los números editados desde el n. 49 de marzo del año 1992.

La última versión impresa de *Promotio Iustitiae* n. 101 fue el año 2009, posteriormente fue publicado solamente en la versión electrónica. Por tanto, le recomendamos que impriman una copia de las versiones para colocarlas en lugares comunes para ser leídas como ser: librerías, sala de lecturas etc.

Si desean hacer algún breve comentario sobre un artículo será, sin duda, bien recibido. De igual modo, si desean enviar una carta para su inclusión en un próximo número de *Promotio Iustitiae*, utilicen por favor esta dirección de correo electrónico: [sjes-sec@sjcuria.org](mailto:sjes-sec@sjcuria.org).

Les animamos a reproducir los artículos total o parcialmente siempre que lo consideren oportuno, agradeciéndoles que citen a *Promotio Iustitiae* como fuente y que envíen una copia de su publicación al Editor.

# Índice

<b>Editorial.....</b>	<b>4</b>
<i>Xavier Jeyaraj, SJ</i>	
<b>¿Existe el radicalismo laicista?.....</b>	<b>7</b>
<i>Jean-Marie Faux, SJ</i>	
<b>El fundamentalismo: interpretación y respuesta .....</b>	<b>12</b>
<i>Rudolf C. Heredia, SJ</i>	
<b>La “paradoja de democracia y capitalismo” .....</b>	<b>18</b>
<i>James Kanali, SJ</i>	
<b>El islam debatiéndose entre el fundamentalismo y la tolerancia.....</b>	<b>27</b>
<i>Jaume Flaquer García, SJ</i>	
<b>El fundamentalismo islámico en África: repensar la convivencia armoniosa .....</b>	<b>32</b>
<i>Elphège Quenum, SJ</i>	
<b>El fundamentalismo religioso (en el Islam):Indonesia como punto de partida del caso .....</b>	<b>37</b>
<i>Heru Prakosa, SJ</i>	
<b>Tolerancia e intolerancia en el hinduismo .....</b>	<b>42</b>
<i>Irfan Engineer</i>	
<b>El fundamentalismo religioso, la tolerancia y el Buda .....</b>	<b>50</b>
<i>Soosai E. Lawrence, SJ</i>	
<b>Intolerancia/tolerancia religiosa, armonía/desarmonía desde una perspectiva histórico-teológica en las religiones indígenas de América Latina.....</b>	<b>58</b>
<i>Felipe J. Alí Modad Aguilar, SJ</i>	
<b>Opiniones sobre el fundamentalismo de las religiones tradicionales Africanas....</b>	<b>61</b>
<i>Mpay Kemboly, SJ</i>	



## Editorial

**Xavier Jeyaraj, SJ**

Las tres últimas congregaciones generales han alertado sobre el auge de los “fundamentalismos agresivos” (CG 34, D2, nº 12), así como sobre “un creciente nivel de conflicto y polarización, que... encuentra justificación en convicciones religiosas deformadas” (CG 36, D1, nº 28). La CG 35 acentúa: “Algunos usan cada vez más la fe en Dios para dividir pueblos y comunidades y para provocar polarizaciones y tensiones, que quiebran los fundamentos de nuestra vida social” (D3, nº 22). “Cuando una sociedad no tiene base moral y espiritual –afirma la CG 34–, se generan conflictos ideológicos y odios que provocan la violencia nacionalista, racial, económica y sexual”, se multiplican “los abusos que ceban resentimiento y conflicto” y se intenta “homogeneizar las culturas” (CG 35, D3, nº 22). “La sociedad entonces se convierte en fácil presa de los poderosos y los manipuladores, los demagogos y los mentirosos; se convierte en mercado de corrupción social y moral” (CG 34, D2, nº 12).

En casi todas las religiones, unos cuantos autoproclamados ‘creyentes verdaderos’ [fundamentalistas] aseguran proteger las creencias de la erosión y la contaminación. El fundamentalismo desbocado siempre crea conflictos, instigados por los fanáticos y conducentes a enfrentamientos y disturbios que a menudo generan violencia. Y en ocasiones esta termina en guerra. El fundamentalismo prospera dondequiera que exista pobreza extrema, sencillamente porque estos movimientos ‘revitalizadores’ [*revivalist*, fundamentalistas] prometen beneficios y mejoras [que Dios concederá solamente a los verdaderos creyentes] allí donde no existe esperanza real alguna. Los líderes de tales movimientos son los únicos beneficiados. Los intereses creados mantienen encendida la militancia religiosa para sacar provecho político y económico. En Siria, Iraq, Turquía, Sudán del Sur, Afganistán, la República Democrática del Congo e Israel-Palestina hay guerras religiosas activas; y en la India, Pakistán, Filipinas, Myanmar, etc., el fundamentalismo está alimentando conflictos armados en nombre de la religión.

Además, en estos últimos años el fanatismo de derechas ha crecido con fuerza en los llamados países del primer mundo, especialmente en Europa y los Estados Unidos. Partidos políticos de extrema derecha han logrado grandes incrementos de votos en elecciones divisivas a lo largo y ancho de Occidente. No es que antes nunca hubieran ganado elecciones, sino que no obtenían un éxito electoral de esta magnitud en toda Europa y los Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial. Esto resulta bastante alarmante para cualquiera que crea en la democracia, la unidad y la diversidad.

Las campañas de la derecha se han llevado a cabo en el mundo entero prometiendo falazmente dos actuaciones clave: a) mejora de las condiciones de vida de los pobres y de la clase media, que sufre las consecuencias de una economía renqueante; b) interrupción del flujo de extranjeros de todo tipo –migrantes y otras minorías étnicas o religiosas–, quienes, según la propaganda, roban puestos de trabajo e identidades. Para hacer esto, los grupos de derecha se han aprovechado muy astutamente del descontento generalizado a causa de la inseguridad económica, la pérdida de confianza en las instituciones públicas y la corrupción que ha anegado en su totalidad los sistemas políticos y económicos. Con ayuda de una demagogia descarada, se las han arreglado para suscitar el lado emocional de la identidad basada en el nacionalismo, la oposición nativos-extranjeros y la religión con el fin de conquistar el poder y el control. El nacionalismo y el ‘populismo’ son las fuerzas políticas fascistas recientemente en ascenso que es necesario tomar en consideración.

Mientras tanto, las ‘religiones tradicionales’ y las personas religiosas con frecuencia hacen frente a una seria amenaza procedente de los sistemas de creencias actuales, fomentados por las nuevas tecnologías, la economía de mercado, la globalización, el exclusivismo, el individualismo, etc. y, siendo básicamente no violentas, se descubren a sí mismas como espectadoras silenciosas del caos ocasionado por el vínculo entre los fanáticos religiosos y los actuales sistemas de creencias de derechas.

En este contexto, las tres últimas congregaciones generales nos han invitado a: a) *reconocer* las actitudes intolerantes que en el pasado hemos adoptado frente a otros y las injusticias perpetradas contra ellos, afrontando sin prejuicios su legítima animosidad y sus sentimientos heridos; b) *analizar* las razones que están detrás del auge de los nacionalismos, los conflictos étnico-religioso-políticos y la violencia; c) *escuchar* con atención a los otros y entablar diálogo con ellos, lo que propicia la paz y reconciliación con otras tradiciones religiosas y espirituales; d) *tender puentes* que unan a individuos y comunidades de buena voluntad en el plano tanto local como global; y e) *reflexionar* introspectivamente con regularidad sobre nuestras motivaciones y estar prevenidos para no caer en la trampa del fanatismo ciego.

El presente número de *Promotio Iustitiae* sobre **El fundamentalismo: la contribución de las religiones a la reconciliación** analiza críticamente lo anterior desde tres puntos de vista:

- Desde la perspectiva teórica, examinando los vínculos entre fundamentalismo, democracia y globalización
- Desde la perspectiva de las religiones organizadas presentes en distintos países, examinando la tolerancia/intolerancia y la concordia/discordia religiosas; y
- Desde las religiones tradicionales/indígenas, examinando los retos a los que hemos de hacer frente al trabajar en medio de ellas

Los artículos no solamente presentan un panorama inquietante en manos de fanáticos religiosos; también destacan la importancia de –y nos alientan a– comprometernos en la tarea de construir una comunidad armoniosa basada en el diálogo con otras religiones y culturas. Nos invitan asimismo a reflexionar introspectivamente sobre nuestras propias actitudes hacia estas, permaneciendo fieles al eterno mensaje de amor y compasión transmitido en los evangelios.

*Original inglés*  
*Traducción José Lozano*



## ¿Existe el radicalismo laicista?

**Jean-Marie Faux, SJ**

*Director de Estudios y Animación, Centre Avec, Bruxelles*

“**L**a inmensa mayoría de los europeos que marchan a combatir en las filas del Estado Islámico son reclutados en el Estado más laico del continente: Francia”. Así comienza un artículo de la revista *Middle East Eye* (edición francesa). Y prosigue: “El fundamentalismo laicista es aquel del que menos se habla. Los partidarios de la laicidad niegan su existencia”<sup>1</sup>.

¡Y con razón! Pues ¿no es la laicidad, por definición, el principio que garantiza la libertad de pensamiento y de religión, “no una opinión, sino la libertad de opinar; no una convicción concreta, sino el principio que las autoriza todas, siempre y cuando se respete el orden público”<sup>2</sup>?

Aun cuando Francia sea el Estado “más laico del continente” (la laicidad está consignada en la constitución), no es el único Estado laico de Europa. La laicidad del Estado también se afirma, en formas diversas, en otros países del mundo, sobre todo en naciones de tradición católica: Bélgica, Italia, Quebec (Canadá), etc., en los que ello es el resultado de un proceso histórico de emancipación. Con la apertura al mundo afirmada por el Concilio Vaticano II (en la constitución *Gaudium et Spes*) y vivida durante largo tiempo por los católicos, la laicidad no parece plantear ya problema alguno. Si hoy vuelve a ser reivindicada de forma polémica, ello se debe a todas luces a la presencia islámica y su visibilidad.

Esta conexión está clara en el caso de Francia. Un artículo de la revista *Atlantico* se pregunta: “El dúo infernal laicidad radical / comunitarismo islámico, ¿va camino de hacer volar en pedazos el equilibrio logrado... después de 1905?”<sup>3</sup>. En Bélgica, un sector del mundo laico aboga hoy por incluir la laicidad en la constitución. Pero, como escribe Carlos Crespo, presidente del Mouvement contre le Racisme, l’Antisémitisme et la Xénophobie: “No se puede

---

<sup>1</sup> Werleman, C.J. (13 de abril de 2015). Qu’est-ce que le fondamentalisme laïc ?, *Middle East Eye*. <http://www.middleeasteye.net/node/41245>.

<sup>2</sup> Qu’est-ce que la laïcité?, presentación del gobierno francés en su ciberportal <https://gouvernement.fr/qu-est-ce-que-la-laicite>.

<sup>3</sup> Chevrier, Guylain. (30 oct. 2017). Le duo infernal laïcité radicale/communautarisme islamique est-il en voie de faire voler en éclat l’équilibre fragile trouve sur la place de la religion et du christianisme en France depuis 1905 ? *Atlantico*, <http://www.atlantico.fr/decryptage/duo-infernal-laicite-radical-communautarisme-islamiste-est-en-voie-faire-voler-en-eclat-equilibre-fragile-trouve-place-religion-3209646.html>.

pretender en serio ignorar que la mayor parte de quienes invocan hoy la necesidad de reafirmar la separación de Iglesia y Estado, lejos de desafiar ya a una institución religiosa, se enfrentan a una minoría de creyentes”<sup>4</sup>.

Lo que está en cuestión es ciertamente la visibilidad del islam, la libertad concedida o negada a los musulmanes de manifestar su filiación religiosa bien en ciertos lugares o contextos determinados, bien en el espacio público en general. Se trata sobre todo, pero no exclusivamente, del uso del velo<sup>5</sup>. Es en la valoración de qué debería prohibirse y qué no donde aparece lo que cabe identificar como radicalismo laicista.

### Consideremos algunos ejemplos:

La cuestión del uso del velo en los centros escolares está planteada en Francia desde el “caso de Creil” (1989). A pesar de un dictamen contrario de la Comisión Stasi, en 2004 se votó una ley que “prohíbe el uso de todo signo religioso ostensible en las escuelas, institutos y liceos públicos”. La prohibición afecta a los estudiantes y profesores, pero también a todo el personal laboral; y se plantea una polémica a propósito de las madres que eventualmente son invitadas a acompañar, por ejemplo, una excursión escolar. También a ellas se les pide que prescindan del pañuelo. La misma prohibición se encuentra en ciertos centros oficiales de enseñanza en Bélgica. ¿No es esto radicalismo laicista? Como escribe la diputada bruselense Catherine Moureaux: “Nada justifica que estos ciudadanos vean restringidos sus derechos fundamentales a causa de una discutible concepción de neutralidad”<sup>6</sup>.

Otra cuestión hizo correr ríos de tinta en Francia el verano pasado: la prohibición del *burkini* por numerosos ayuntamientos. Se trata de ropa adaptada que permite a las mujeres musulmanas bañarse y estar en la playa. ¿Cabe sostener seriamente que la presencia de mujeres así vestidas constituye una ofensa contra el orden público? Sin embargo, y a pesar de un dictamen contrario del Consejo de Estado, numerosos municipios han prohibido este verano el *burkini*.

Si bien el uso del velo es, sin duda, el ámbito en el que la convicción laicista corre mayor peligro de radicalizarse, este riesgo afecta también a otros comportamientos. Aduciremos tan solo ejemplo. El concejal encargado del registro civil en la ciudad de Bruselas se negó a celebrar un matrimonio porque la futura esposa –musulmana– no quiso estrecharle la mano.

---

<sup>4</sup> Carte blanche. (3 de febrero de 2016). *Le Soir*.

<sup>5</sup> Adoptamos la expresión “uso del velo” porque es la que domina el debate en curso en la sociedad. Y, por tanto, resulta perfectamente criticable –y de hecho es criticada– desde dentro, pues en ella parece producirse un deslizamiento semántico entre dos términos del Corán: el *hiyab*, velo (cobertura) o separación fundamental, y el *khimar*, chal o pañuelo. La utilización del término “velo” en un sentido relativo a la indumentaria es propia de musulmanes de tendencia rigorista y radical, mientras que otros musulmanes prefieren el término “pañuelo”. Desde fuera, el término velo” parece atizar el miedo en mayor medida que “pañuelo”, por lo que es preferido por diversas corrientes hostiles al islam. Para esta cuestión, véase el artículo de la feminista marroquí Asma Lamrabet : <http://www.asma-lamrabet.com/articles/le-voile-dit-islamique-une-relecture-des-concepts/>.

<sup>6</sup> Moureaux, Catherine. (26 de octubre de 2016). *Pour une laïcité, espace de liberté et non mur d'intolérance* - Carte blanche.



Este concejal alardeó recientemente de haberse negado a celebrar por razones parecidas ocho matrimonios. Y argumentó: “Me dicen que se debe a motivos religiosos; y yo respondo que en el ayuntamiento no hay religión. Este es un ayuntamiento laico”.

Lo que está en juego en estas prohibiciones es la negación de una diferencia que aquellos que la viven consideran una manifestación legítima (y para ellos obligatoria) de su religión y que el laicista, por el contrario, juzga como una violación de la neutralidad de los espacios públicos y, por ende, de la laicidad del Estado.

Para discernir si la reacción del laicista (y, por lo tanto, su eventual ‘radicalismo’) tiene fundamento, nos referiremos a las declaraciones de los derechos humanos que afirman la libertad de toda persona a manifestar su religión. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su artículo 18, establece que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. El Convenio Europeo de Derechos Humanos, en su artículo 9.1, reproduce, prácticamente a la letra, esa afirmación. Pero, en una segunda sección (artículo 9.2), introduce algunas reservas: “La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás”.

Permítansenos dos observaciones preliminares. En primer lugar, en la perspectiva de estos textos fundamentales, la libertad personal de manifestar en público la religión que uno profesa es la regla, mientras que las restricciones de tal libertad requieren justificación. Y en segundo lugar, esas restricciones deben estar previstas por la ley.

Se consideran necesarias en cinco casos: cuando los comportamientos en cuestión supongan un riesgo para la seguridad pública, para la protección del orden, la salud o la moral públicas o para la protección de los derechos o libertades de los demás. Nótese que la laicidad o neutralidad del Estado no se menciona expresamente. Se puede admitir, no obstante, que está estrechamente ligada a –e incluso resulta indispensable para– la realización concreta de estas condiciones.

Volvamos a los casos aludidos anteriormente que nos han parecido que podían ser calificados de radicalismo laicista. Primero, todo lo relacionado con el pañuelo o velo islámico. Cabe juzgar como legítima la prohibición del burka integral por razones de seguridad y de orden público. Pero ¿también la prohibición del *burkini* en las playas? ¿En qué sentido representa esta vestimenta una amenaza para el orden público o la salud pública?

Es justificable en rigor la prohibición del velo en la enseñanza pública, tanto para alumnos como para docentes y todo el personal laboral: está en juego la neutralidad de un servicio público, necesaria para proteger los derechos y libertades de todos. Pero ¿se pone tal neutralidad verdaderamente en peligro –o se ven amenazados el orden y la moral– si se autoriza a algunas madres con velo a acompañar a sus hijos o hijas en una excursión escolar?

Y por lo que respecta a la negativa del concejal encargado del registro civil a casar a una persona que –por un motivo, por lo demás, tan cultural como religioso– se niega a darle la mano, reproducimos gustosamente la opinión del director de la UNIA, Patrick Charlier: “Cuando el señor Courtois se niega a celebrar un matrimonio, está rehusando llevar a cabo un acto que forma parte de sus funciones: lo que reclama es, en realidad, poder beneficiarse de una adaptación razonable (de estas) por razón de sus convicciones”<sup>7</sup>.

Es preciso reconocer que la presencia y visibilidad del islam en las sociedades occidentales ha reavivado la sensibilidad del mundo laicista. Como un comentarista ha preguntado a propósito del caso francés: “El dúo infernal laicidad radical / comunitarismo islamista, ¿va camino de hacer volar en pedazos el frágil equilibrio relativo al lugar de la religión en la República?”<sup>8</sup>. En cualquier país en que se plantee la cuestión, como en Francia, la respuesta dependerá tanto de la apertura de los ciudadanos como de la sabiduría de los dirigentes, en todos los niveles. Las sociedades occidentales son, de hecho, multiculturales y multirreligiosas. Todos los ciudadanos deben poder ejercer sus derechos, uno de los cuales es el de practicar y manifestar su religión. El ejercicio de este derecho no requiere justificación: son los límites que se le impongan los que sí la necesitan. Y salta a la vista que la valoración de tales límites no resulta evidente.

Su determinación –señala el Convenio Europeo de Derechos Humanos– debe fundarse en motivos serios (seguridad pública, protección del orden, la salud o la moral públicos, protección de los derechos y las libertades de otros) y estar prevista por la ley. Estar prevista por la ley. Esta precisión descalifica ya de entrada las decisiones excluyentes adoptadas por particulares (empleadores, comerciantes) o por instituciones (centros de enseñanza, asociaciones de toda clase). Cualesquiera que sean los motivos invocados, estas decisiones entran en contradicción con el derecho de manifestar la propia religión y pueden ser calificadas de racistas.

En definitiva, somos reenviados a la ley y, por consiguiente, al poder público y a su fundamento en la participación de los ciudadanos. Los laicistas radicales persiguen la promulgación de leyes que imposibiliten ciertas manifestaciones de la religión, al menos en determinados contextos. El problema radica, en concreto, en la visibilidad del islam en las sociedades occidentales. Y la radicalización de un cierto islam ha contribuido apreciablemente a intensificar la reacción laicista. Pero la presencia del islam en las sociedades occidentales no se reduce al espectro del islamismo. Tanto las mujeres como los varones musulmanes están integrados desde hace tiempo en la vida de nuestras sociedades, y no está claro qué bien fundamental se contraviene si una mujer prefiere llevar velo y no darle la mano al oficial del registro civil.

En las sociedades devenidas de facto multiculturales, en las que la antigua dualidad entre creyentes cristianos y personas sin religión (laicidad filosófica) se complica hoy por la

---

<sup>7</sup> Véase su carta abierta de 15 de diciembre de 2016: <https://www.unia.be/fr/articles/carte-blanche-a-chacun-sa-loi>. La UNIA es el servicio público belga independiente de lucha contra la discriminación y de fomento de la igualdad de oportunidades.

<sup>8</sup> Chevrier, Guylain. art. cit. en la nota 3.

importante presencia de una comunidad musulmana (en un contexto internacional, además, en el que el islam aparece como un problema candente), la sabiduría democrática impone un esfuerzo de comprensión y de respeto mutuo. Al igual que el radicalismo islámico o el radicalismo de ciertos cristianos (que también existe), el radicalismo laicista rechaza esta apertura. Como todo fundamentalismo, es “una mirada en singular en un mundo plural”<sup>9</sup>.

Por suerte, las sociedades occidentales no son solamente el campo de batalla entre radicalismos. Está la realidad de la vida, todos los lugares de trabajo, de vecindad, de vida y también de reflexión, en los que las personas se encuentran y conviven. Sobre el trasfondo de esta convivencia de hecho, las cuestiones en litigio no pueden resolverse más que mediante el juego de la negociación democrática.

*Original francés*  
*Traducción José Lozano*

---

<sup>9</sup> Werleman, C.J. art. cit. en la nota 1.



## El fundamentalismo: interpretación y respuesta

**Rudolf C. Heredia, SJ**

*Es ayudante de investigación en el Indian Social Institute, Nueva Delhi*

### El contexto

**E**timológicamente, el término ‘fundamentalista’ significa regresar a los fundamentos. Existen muchos tipos de fundamentalismos: el fundamentalismo económico, en ocasiones llamado ‘de mercado’, en el que los fundamentos económicos de las leyes de mercado –la de oferta y demanda y la de beneficios y pérdidas– rigen soberanas; los fundamentalismos políticos, en los que se privilegian los ‘fundamentos’ de una ideología o sistema hasta el punto de rechazar todo compromiso o adaptación... Descontextualizados de otras consideraciones moderadoras y humanizadoras, los ‘fundamentos’ devienen desencarnados y deshumanizados. Ello permite que sean afirmados de forma acrítica y dogmática e incluso absolutizados. Tales fundamentos son luego fáciles de distorsionar, con lo que pierden su significado y relevancia esencial.

Razonar a partir de tales ‘fundamentos’ lleva a una pérdida o distorsión del significado. ¡Puede parecer que prevalece la razón cuando en realidad se está perdiendo lo razonable! El fundamentalismo se considera con frecuencia no racional. Sin embargo, los fundamentalistas argumentan de forma muy racional en el interior de su marco de comprensión, hecho este que nos lleva a recordar la paradoja de Chesterton: “Un loco es alguien que ha perdido todo salvo la razón”.

No obstante, toda comunicación es simbólica y tiene sentido solo en su contexto. Por eso, no puede haber ‘texto’ sin ‘contexto’, ya se trate de textos escritos u orales, ya de comunicaciones por acción como equivalentes de un mensaje de texto.

### Orígenes defensivos

Que una tradición o comunidad religiosa, en búsqueda de sus orígenes, de sus fundamentos, incurra en el fundamentalismo religioso es esencialmente una reacción defensiva. Y esta se acentúa si es atacada desde fuera. Dada la situación de los musulmanes en la India y en otros lugares, no es sorprendente que cualquier intento de impulsar la reforma desde el exterior suela ser percibido como un ataque y no tenga como resultado sino una actitud aún más recelosa. Y es probable que ocurra otro tanto con cristianos y con hindúes cuando están a la defensiva. Así, la respuesta cristiana fundamentalista de las cruzadas contra el islam en la

Edad Media fue sin duda una reacción preventiva frente a las incursiones musulmanas en Europa. Pero es de suponer que hoy, en una sociedad dada, una comunidad mayoritaria dominante tiene menos motivos que una minoría marginada para ponerse a la defensiva. Esta es la anomalía del fundamentalismo hindú en la India.

Como reacción defensiva, el fundamentalismo es la respuesta de individuos y comunidades al cambio rápido y radical que acontece en la sociedad y a resultas del cual las tradiciones y creencias religiosas están siendo minadas o cuestionadas. Tiene su origen en la inseguridad, la incertidumbre y la falta de autoestima. Comienza por los individuos y se va agregando hasta marcar al grupo y a la comunidad más amplia. Es un intento desesperado de recuperar yoes perdidos, mundos perdidos. Para desentrañar este fenómeno, tenemos que diferenciar las diversas dimensiones de la reacción que lo constituye.

### **Distintos planos de análisis**

En el plano socio-psicológico, Sudhir Kakar señala que el fundamentalismo religioso sostiene una personalidad que se desmorona del mismo modo que un andamiaje sostiene un edificio que se derrumba (Kakar 1993, 52). El fundamentalismo es una búsqueda de reafirmación, un mecanismo de defensa frente a la incertidumbre e inseguridad acentuada por el cambio social rápido y radical. Esto suele presentarse acompañado de todo un conjunto de emociones negativas: miedo, ansiedad, fariseísmo..., que terminan condensándose en una reacción agresiva no focalizada. El fundamentalismo parece surgir también del miedo al caos actual en el terreno de la moral individual. Pero esto es más propio de Occidente que de Oriente, que en la actualidad afronta otras clases de retos morales, exacerbados por el fundamentalismo.

Nada tiene de sorprendente que las reacciones fundamentalistas suelen ir asociadas a una 'personalidad autoritaria' (Adorno 1969), que necesita de jerarquía y orden. Tampoco resulta extraño que interdictos y *fatwas* sean aceptados y obedecidos de forma tan incuestionada. Lo mismo puede decirse del sistema de castas, que Ambedkar caracteriza como una desigualdad graduada: ¡dar a cada cual alguien a quien respetar y alguien a quien despreciar! ¿A quién le sorprende que el fundamentalismo hindú conceda tanta importancia a las castas?

En el plano teológico, el fundamentalismo implica un marco que descontextualiza el contenido de fe. Sin embargo, al igual que no existe texto sin contexto, tampoco existe comunicación sin interpretación. Esto es aplicable incluso a la revelación de Dios a los seres humanos. Incluso la comunicación con uno mismo no puede ser sino una interpretación ante uno mismo, ya que hasta la autorreflexión y el diálogo interior acontecen siempre en una lengua.

La letra de la ley no tiene sentido sin una comunicación de su espíritu. Si el texto se convierte en su propia interpretación, la arbitrariedad es inevitable; los prejuicios personales afectarán ineludiblemente a lo que uno proyecte sobre el texto. En un mundo multicultural como el nuestro, no cabe evitar la contextualización cultural. Esto es anatema para el fundamentalista, cuyos fundamentos no son transculturales y no pueden moverse de una cultura a otra sin ser contextualizados in situ, esto es, inculturados en varias culturas y subculturas.

Sin embargo, una vez que hemos aceptado que nuestro mundo es plural –de hecho, no podemos imaginar que sea de otro modo–, el diálogo deviene imperativo, no solo dentro de una tradición dada, sino también, y en mayor medida aún, entre unas tradiciones y otras. De lo contrario, el contacto entre movimientos religiosos, que no puede dejar de producirse en un mundo cada vez más interdependiente, resultará tan solo en un ‘choque de ignorancias’, no en un ‘diálogo de fe’.

En el plano social, en cuanto movimiento religioso que busca retornar a los orígenes, el fundamentalismo es más conservador que progresista. Es más, no todos los fundamentalistas religiosos son radicales que quieren cambiar el mundo, algunos incluso por medios violentos. Muchos son quietistas que se retiran del mundo y espiritualizan su vida por vías místicas.

Un énfasis acrítico en la autoridad y el dogma se traduce quizá en obediencia y conformidad, pero no puede proporcionar libertad interior, tan esencial para la auténtica fe religiosa. Antes bien, podría impermeabilizar a la persona frente a otras visiones del mundo y equivaler a un rechazo de la pluralidad, negando el diálogo abierto y en pie de igualdad.

En el plano intelectual, el fundamentalismo tiene como premisa una concepción estática de la realidad. Es decir, retornar a los fundamentos, a los orígenes se considera aún relevante para la época actual. Pero la realidad humana no es estática; antes bien, cambia con la historia. La comprensión de esta realidad cambiante experimenta a lo largo de la historia del pensamiento humano cambios de paradigma que suponen modificaciones radicales de nuestra visión. Las concepciones religiosas no pueden verse afectadas por todo esto, como convincentemente explica Newman con su idea del desarrollo doctrinal. En un momento dado pueden coexistir varias teologías expresando diferentes perspectivas en el marco de una y la misma fe: unas, como subtradiciones dentro de la tradición principal; otras, como remanentes del pasado; unas terceras, como iniciadoras de nuevos caminos... Todos estos son intentos diversos de adaptarnos al cambiante mundo que nos rodea.

Newman, en su *Gramática del asentimiento* señala con razón que quienes están deseosos de convencer a otros de su fe son precisamente los que reprimen la duda en su interior, una duda quizá arrinconada al inconsciente que les da miedo reconocerse incluso a sí mismos. Tales personas privilegian con demasiada facilidad fórmulas absolutizadas en un equivocado intento de superar la duda. El salto de fe exige un acto de confianza; no trae consigo la ilusoria seguridad de la certeza.

En el plano experiencial/dialógico, los fundamentalistas aseguran generalmente privilegiar la experiencia emocional por encima de la formulación intelectual. No obstante, una vez que los fundamentos han sido situados más allá de toda duda, la formulación de los mismos se absolutiza, y la experiencia queda encorsetada en ella y resulta ineluctablemente devaluada y desechada. La experiencia auténtica lleva a la fe verdadera, mientras que la formulación absolutizadora aporta una falsa seguridad. Pues la fe, como acentúa Pannenberg, tiene que ver en esencia con la confianza, y no, ciertamente, con la seguridad:

“Solo mediante la confianza podemos entablar relación con lo desconocido de lo que dependemos. En el acto de confiar, la persona se pone, al menos en cierto sentido, a merced de aquello en lo que deposita su confianza” (Pannenberg 1970, 29)

Así, la fe lleva a la creencia, no al conocimiento. Más que *conocer* a Dios, *creemos* en él. El acto de fe resulta en una clase diferente de certeza, en otro tipo de seguridad, no basada tanto en uno mismo cuanto fundada en una experiencia de la fidelidad de Dios, el totalmente Otro, el objeto de nuestra fe y el sujeto que primero la inspiró en nosotros. Aquí no existe más certeza que la de la confianza, la entrega, la fiducia y la esperanza que caracterizan al creyente; no la seguridad del control, de la ausencia de duda, que parece ser el principal anhelo del fundamentalista, en lucha con las angustias subyacentes. Antes bien, el compartir, la búsqueda conjunta desde la confianza mutua es la base de todo diálogo auténtico, en especial de un diálogo de fe, ya sea en el plano de la vida, la acción, la experiencia o la formulación.

### **Sutras sobre fe y razón**

Tal diálogo debe tener como premisa no una dialéctica, sino un diálogo entre la fe y la razón. Si ambas buscan la verdad, la fe y la razón no pueden contradecirse.

He desarrollado los siguientes *sutras* en otro lugar (cf. Heredia 2002). En el contexto del fundamentalismo, pretenden fundamentar el diálogo tanto intrarreligioso como interreligioso, el primero como condición del segundo. He aquí el interrogante que nos planteamos:

*¿Qué significa ‘razonable’ para la fe (faith)? Dicho de otra forma, ¿qué exige el ser ‘fiel’ (faithful) a la razón?*

Y así, nuestro primer *sutra* reza:

- *La fe y la razón son formas complementarias, no contradictorias de buscar la verdad.*

La fe, en cuanto asentimiento personal a la verdad, descansa en la credibilidad del testigo, no en el contenido de la creencia. De ahí nuestro segundo *sutra*:

- *Lo que creemos depende de en quién creemos.*

Al aceptar la validez de una metodología, debemos reconocer también sus limitaciones. Y así, el tercer *sutra* afirma:

- *Una metodología racional que transgreda las limitaciones que le son inherentes nunca puede proporcionar un conocimiento ‘adecuadamente razonado’.*

Basadas en ‘prejuicios’ y ‘presunciones’, las ‘ideologías inconscientes’ afectan a nuestro razonamiento y nuestras decisiones. En consecuencia, el cuarto *sutra* dice:

- *La posición que adoptamos influye en cómo razonamos.*

Debemos distinguir entre la *fe* como *contenido*, o sea, la creencia, y la *fe* como *acto*, o sea, la fidelidad. De ahí nuestro quinto *sutra*:

- *Que creamos o no depende de nuestra autocomprensión.*

La fe es un “elemento constitutivo de la existencia humana”. (Raimon Panikkar 1971). Debe hacer al creyente más humano; de lo contrario, no puede ser una ‘fe buena’. Y así llegamos al sexto *sutra*:

- *Creer es humano; de ahí que lo que creemos deba hacernos más humanos, no menos.*

Cuando tiene más de compulsiva que de libre, la fe es ciega y expresa dependencia antes que confianza. De ello se sigue el séptimo *sutra*:

- *La fe ‘ciega’ nunca es verdaderamente humanizadora; la fe no humanizadora es, en esa misma medida, ‘fe mala’.*

Una metodología *experimental* objetiva y positivista que se centre en la relación causa-efecto resulta inadecuada para el discurso de la fe. Este requiere más bien una metodología *experiencial* subjetiva y autorreflexiva, que no sea arbitraria ni irracional, sino que se centre en el ‘significado’ y la ‘significatividad’. Por eso, el octavo *sutra* asevera:

- *Con el discurso de la fe únicamente se compadece una metodología experiencial autorreflexiva; una metodología racionalista y empírica le es ajena.*

El contenido de fe (*fides quae*) puede variar de unas tradiciones culturales y religiosas a otras. Pero el acto de fe (*fides qua*), la confianza, tiene una base humana común. De ahí resulta el noveno *sutra*:

- *El acto de fe, al ser constitutivamente humano, tendrá por necesidad una base común en las distintas culturas y tradiciones.*

Y por último, nuestro décimo *sutra* reza:

- *Un humanismo inclusivo debe englobar tanto una ‘fe razonable’ como una ‘razón sensibilizada’.*

Pues únicamente esta complementariedad entre fe y razón puede proporcionar una integridad (*wholeness*) sanadora a la ‘totalidad rota’ (*broken totality*) de nuestro mundo moderno, según la inolvidable frase de Iris Murdoch.

(Rudolf C. email: rudiheredia@gmail.com)

### **Referencias:**

- Heredia, Rudolf C. (2002). “Faith and Reason: Dichotomy or Dialectic”, en Rosario Roacha y Kuruvilla Pandikattu (eds.), *Dreams and Visions: New Horizons for the Indian Church. Essays in Honour of Prof. Kurien Kunnumpuram, S.J., Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune*, 179-189.
- Kakar, Sudhir. (Febrero 1993). “Reflections on Religious Group Identity”: *Seminar* 402, 50-55.



- Pannenberg, Wolfhart. (1970). *What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective*, Fortress Press. Philadelphia [trad. esp. del orig.: *El hombre como problema: hacia una antropología teológica*, Herder, Barcelona 1976].
- Panikkar, Raimon. (1971). "Faith-A Constitutive Dimension of Man": *Journal of Ecumenical Studies* 8/2, 223-254.

*Original inglés*  
*Traducción José Lozano*



## La “paradoja de democracia y capitalismo”

**James Kanali, SJ**

*África oriental - Centro Jesuita Hakimani, Nairobi, Kenia*

### Introducción

**E**l Manifiesto por la Democracia es una señal de que ha llegado el momento de abrirnos a las múltiples formas en que los *demos*, o sea, los pueblos se organizan a lo largo y ancho del mundo para hacerse cargo de su propio destino. Cada vez resulta más difícil realizar predicciones en una época como la nuestra, en la que todos los mecanismos ideológicos y políticos que gobiernan la conducta de los distintos actores parecen estar desmoronándose. Tradicionalmente, las luchas políticas se han desarrollado en el marco de Estados políticos cuya legitimidad no se cuestionaba (la legitimidad de un gobierno sí podía cuestionarse, pero no la del Estado)<sup>1</sup>. Los partidos políticos y unas cuantas grandes instituciones, como las asociaciones nacionales, los medios de comunicación y la “clase política”, constituían la estructura básica del sistema, dentro del cual se expresaban los movimientos políticos, las luchas sociales y las corrientes ideológicas. Pero ahora constatamos que casi por doquier estas instituciones han perdido en mayor o menor grado una buena parte de su legitimidad.

La cuestión importante que nos exige permanecer vigilantes reza entonces: en el curso de las revueltas habidas desde 2011, ¿cuál es la relación entre globalización y democracia? Sin duda, la democracia es principalmente una creación humana. Pero, al igual que otras creaciones humanas, también necesita cuidados, atención continuada, creatividad y pasión<sup>2</sup>. La actual conversación sobre la democracia nunca ha adolecido de falta de ambición. Esto significa que son posibles otras formas de comprometerse con experiencias democráticas. No solo son posibles, sino también necesarias. A todos cuantos entienden la democracia como un continuado periplo de conversación, ello les ofrece ocasión para reflexionar sobre lo que significa.

Este artículo trata de la democracia como una forma de gobierno de la que se tiene experiencia globalmente y que se ha convertido en una aspiración compartida transversalmente y que, a

---

<sup>1</sup> Amin, Samir. (2001). “Imperialism and globalization”: *Monthly Review*, <https://monthlyreview.org/2001/06/01/imperialism-and-globalization/> [trad. esp.: “Imperialismo y globalización”, en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=4554>].

<sup>2</sup> Mohapatra, Bishnu N. (7 de mayo 2011). “Open Democracy; Introducing the Democracy Manifesto and a global conversation” en <https://www.opendemocracy.net/bishnu-n-mohapatra/introducing-democracy-manifesto-and-global-conversation#manifesto>.

pesar de ello, resulta paradójica. Por ejemplo, la idea de autogobierno popular tiene múltiples aplicaciones según de qué pueblo se esté hablando, qué comprensión se tenga del sujeto de ese autogobierno y qué se acepte como tal<sup>3</sup>. El “pueblo” puede aludir a los ciudadanos de un Estado-nación, a los habitantes de una región o localidad o también a la entera población del planeta. Y “auto” puede entenderse como referido bien al ciudadano individual, bien a una comunidad social. “Autogobierno” puede interpretarse como voz, consulta, consentimiento o consenso en cualquier proceso autoritativo y vinculante de toma de decisiones<sup>4</sup>.

Con la democracia viene la globalización y su ideología neoliberal de liberalizar los mercados, regidos por la maximización de beneficios con el menor control gubernamental posible. Por bien que suene, la ideología del neoliberalismo tiene muchos críticos. Se suponía que el liberalismo iba a favorecer la integración y a proporcionar ventajas comparativas, dice Stiglitz<sup>5</sup>. Pero eso, sencillamente, no ha ocurrido. Los términos “democracia” (abreviatura para designar la gestión moderna de la vida política) y “mercado” (abreviatura para la gestión capitalista de la actividad económica), ¿deberían ser vistos como convergentes o divergentes?

La gente ya no cree en los gobiernos. En su lugar han surgido “movimientos” de diversas clases, movimientos centrados en las demandas de los verdes y las mujeres, en la lucha por la justicia social, en las reclamaciones de grupos que afirman su identidad como comunidades étnicas o religiosas. Esta nueva realidad política es sumamente inestable. Merecería la pena discutir en concreto la relación entre tales demandas y movimientos, por un lado, y la crítica de la sociedad (o sea, del capitalismo realmente existente) y la gestión neoliberal globalizada, por otro. Algunos de estos movimientos se unen –o podrían unirse– en el rechazo de la sociedad proyectada por los poderes dominantes. Estos son capaces de manipular y apoyar a algunos de los movimientos, abierta o escondidamente, mientras que a otros los combaten decididamente: tal es la norma en este nuevo y agitado espacio político<sup>6</sup>.

El presente artículo plantea una serie de interrogantes: ¿de qué manera posibilitará una síntesis dialéctica que vaya más allá del capitalismo la conciliación entre los derechos del individuo y los derechos de la colectividad? ¿Cómo dará esta reconciliación posible mayor transparencia a la vida tanto individual como social? Son preguntas que no pretendo responder aquí, pero que sin duda se plantean como un reto al concepto burgués de democracia y sus

---

<sup>3</sup> El ideal del ‘gobierno del pueblo’ ha significado crecientemente la dominación de un grupo étnico/religioso sobre otros, seguida por resistencia, guerra civil y limpieza étnica. Así ocurrió en el pasado en numerosos países del Norte y es lo que en la actualidad está ocurriendo en numerosos países del Sur. Se trata, en esencia, de un problema moderno, generado por la difusión global del ideal moderno del ‘gobierno por el pueblo’, en el que ‘pueblo’ designa tanto el *ethnos* como el *demos*.

<sup>4</sup> Bishnu N. Mohapatra (2011). “Open Democracy; Introducing the Democracy Manifesto and a global conversation”.

<sup>5</sup> Stiglitz, Joseph. (2003). *Globalization and its Discontents*, W. W. Norton & Cia., New York/London [trad. esp.: *El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid 2004]. Stiglitz sostiene que la economía del desarrollo no tiene que ver con estadísticas, sino más bien con vidas y trabajos. Nunca debe olvidarse que las personas son la meta de las políticas que se diseñan. El éxito no debería definirse por la rapidez con la que los bancos internacionales pueden invertir, sino por cuánto pueden comer las personas y en qué medida mejoran sus vidas.

<sup>6</sup> Amin, Samir. (2001). “Imperialism and Globalisation”.

límites. Por consiguiente, este artículo intenta analizar en parte la relación entre democracia, globalización, capitalismo y auge del fundamentalismo. Es importante tener una comprensión básica de estos conceptos.

## Explicación de conceptos

El término “democracia” es, en su sentido moderno, la definición misma de Modernidad, si, como yo sugiero, por “modernidad” entendemos la adopción del principio de que los seres humanos son individual y colectivamente responsables de su historia. Antes de la acuñación de este concepto, la gente tenía que liberarse de las alienaciones características de las formas de poder anteriores al capitalismo, ya fueran alienaciones de carácter religioso, ya hubieran adquirido la forma de “tradiciones” concebidas como hechos transhistóricos permanentes<sup>7</sup>.

Las expresiones de la Modernidad y de la necesidad de democracia que conlleva se remontan a la época de la Ilustración<sup>8</sup>. Pero la Modernidad en cuestión es sinónimo de capitalismo, y la democracia que ha producido está limitada como lo demás, como el capitalismo mismo. Ni la Modernidad ni el capitalismo han alcanzado la consumación de su desarrollo potencial.

Aspectos que ya estaban presentes en la década de 1960, como las circundantes inestabilidades económicas y políticas en el Sur originadas por la pobreza, siguen con nosotros y se están internacionalizando de manera creciente. También el reto de los refugiados y la migración (o las migraciones), ya entonces existentes, todavía son motivo de preocupación. Y la mayoría de estos aspectos influyen en los incipientes debates entre los habitantes del Norte. Con tales apremiantes tendencias, está surgiendo una nueva terminología de “reproblematización” de la seguridad. Las amenazas a la seguridad del Norte no se ven ya solo desde la perspectiva de los tradicionales conflictos interestatales, que deben ser abordados mediante políticas de alianza.

La globalización –esto es, el continuo incremento de los flujos transfronterizos de bienes, servicios, capitales, símbolos y productos culturales del que hemos sido testigos en las tres últimas décadas, más o menos– ha venido acompañada de una expansión asimismo continua de las ideas democráticas por el mundo entero<sup>9</sup>. La noción de que la gente debe gobernarse a sí misma y a través de sus representantes –y no a través de algunos autoproclamados amos– se ha difundido y luego atascado. Mientras que la idea central de la democracia como autogobierno, en sentido lato, es la misma en todos los lugares, sus manifestaciones específicas varían de una región a otra y de un país a otro.

---

<sup>7</sup> Amin, Samir. (2001). “Imperialism and Globalization”. SAMIR AMIN es director de la Sección Africana (con sede en Dakar, Senegal) del Third World Forum, una organización internacional para la investigación y el debate. Es autor de numerosos libros y artículos, entre los que se cuenta *Specters of Capitalism*, Monthly Review Press, New York 1998 [trad. esp.: *Los fantasmas del capitalismo*, Áncora, Bogotá 1999].

<sup>8</sup> El origen de la Modernidad se retrotrae a la Ilustración. Los pensadores ilustrados fueron los primeros en someter a riguroso escrutinio la sociedad y las relaciones sociales. A estos pensadores les preocupaba la consecución del perfeccionamiento humano y social.

<sup>9</sup> Cf. Stiglitz, Joseph. (2003). *Globalisation and its Discontents*, 7-8.

De la mano de la globalización, la idea de democracia se ha propagado y ha ayudado a liberar a más de un pueblo de los yugos dictatoriales que los oprimían. Pero la globalización también encarna el peligro de que el modelo de democracia “de talla única” impuesto desde fuera y desde arriba no funcione. Como ha demostrado elocuentemente Manuel Castells<sup>10</sup>, vivimos en la sociedad de la información. La sociedad de la información se basa en redes, una nueva forma menos jerárquica de estructurar organizaciones, en la cual la nueva moneda es la información y la capacidad de procesarla. Esto ha supuesto un aumento de los esfuerzos por categorizar, clasificar y ordenar a todos los países del mundo según una serie de “índices de democracia” que pretenden informarnos de cuán democrático es un país dado. Y esto no es un mero ejercicio académico. De ahí derivan consecuencias para la vida real.

Con las nuevas redes, la economía global se caracteriza ahora por un flujo y un intercambio casi instantáneos de información, capital y comunicación cultural. El flujo de información ordena y condiciona tanto el consumo como la producción. Las redes y el tráfico que soportan están en gran medida al margen de las regulaciones nacionales. Nuestra dependencia de los nuevos modos de los flujos de información confiere a quienes están en una posición que les permite controlarlos un enorme poder sobre nosotros. A raíz de ello, la palestra política se ha trasladado a los nuevos medios de comunicación social, de la mayoría de los cuales no cabe responder políticamente<sup>11</sup>. Según Castells, estas redes, que no podrían existir a gran escala sin el medio que proporcionan las nuevas tecnologías de la información, son la incipiente forma de organización de nuestro mundo y están desempeñando ya un papel fundamental a la hora de garantizar los procesos reestructuradores del compromiso<sup>12</sup>.

Los nuevos conflictos tienen que ver con las identidades, el estatus y los valores de diversos grupos. Son estos los que están definiendo ahora los espacios sociales. Por ejemplo, Keller opina que la globalización es conflictiva y contradictoria, pero también está abierta a la resistencia, así como a la intervención y transformación democrática; no se trata meramente de un monolítico gigante de progreso o dominación. Esta idea se desarrolla adicionalmente distinguiendo entre “globalización desde abajo” y “globalización desde arriba”, la impulsada por el “capitalismo corporativo” y el estado capitalista<sup>13</sup>, una distinción que debería

---

<sup>10</sup> El sociólogo español Manuel Castells ha elaborado una de las más ambiciosas macroteorías de nuestra época, con la intención de explicar e interpretar el poder, la economía y la vida social en un mundo transformado por la globalización y la informatización.

<sup>11</sup> Castells, Manuel. (2010). *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Wiley-Blackwell, Oxford [orig. esp.: *La era de la información*, vol. 1: *La sociedad red*, Alianza, Madrid 2005]

<sup>12</sup> Anttiroiko, Ari-Veikko. (2015). “Networks in Manuel Castells ‘Theory of the network Society’”, University of Tampere; puede consultarse en línea: <http://mpra.ub.uni-muenchen.de/65617/>, MPRA Paper No. 65617, subido el 16 de julio de 2015.

<sup>13</sup> A medida que las economías mundiales caen, estamos siendo testigos de un aumento de la corrupción y las dictaduras, pero también de que los ricos viven como príncipes mientras todos los demás sufren. Las elites están expoliando todos los lugares buenos. Así, nada tiene de sorprendente el auge del fundamentalismo.

ayudarnos a cobrar mayor conciencia de cómo la globalización favorece o impide la democratización<sup>14</sup>.

"Globalización desde abajo" se refiere a las formas en las que los individuos y movimientos sociales marginados se resisten a la globalización o usan sus instituciones e instrumentos para promover la democratización y la justicia social. Si bien en un cierto plano la globalización incrementa significativamente la supremacía de las grandes empresas y los grandes gobiernos, también puede conferir poder a grupos e individuos que anteriormente habían sido excluidos del diálogo democrático y del terreno de la lucha política. Entre los efectos potencialmente positivos de la globalización se cuentan, primero, el acceso a la educación de individuos a los que antes se les negaba la entrada a la cultura y al conocimiento y, segundo, la posibilidad de que individuos y grupos opositores participen en la cultura y la política global en virtud de su incorporación a la comunicación global y las redes sociales, lo que les permite hacer circular por estos medios luchas locales e ideas opositoras. El papel de las nuevas tecnologías en los movimientos sociales, la lucha política y la vida diaria ha obligado a los movimientos sociales a reconsiderar sus espacios políticos, objetivos e ideas democráticas para analizar cómo las nuevas tecnologías pueden propiciar procedimientos democráticos alternativos<sup>15</sup>.

El término 'globalización' se discute aquí como un aspecto que se añade a la extensión de las relaciones sociales globalmente. Pero ¿qué clase de proceso es este? La mayoría de las personas lo entienden como el avance hacia una única sociedad global. Se centran en la economía capitalista. El capitalismo, afirman, está trascendiendo por doquier las fronteras de Estados y localidades para crear una economía global y, por ende, una sociedad global. Algunos se fijan más en una revolución en la tecnología de las comunicaciones o en los mercados globales de consumo. Argumentan que vivimos en una 'sociedad en red', en la 'sociedad de internet' o en el 'McMundo'. Existen también versiones culturales y políticas, en las que se habla de una 'sociedad civil transnacional' y de un 'nuevo orden mundial', tal como lo plantea Francis Fukuyama (1992)<sup>16</sup>. Estas visiones entienden la globalización como un fenómeno esencialmente integrador del mundo.

Según Manann, la globalización conlleva algo mucho peor que lo que se acaba de mencionar. Pero, para entender lo que quiere decir, debemos pronunciar una palabra que siempre ha sido

---

<sup>14</sup> Kellner, Douglas. "Theorizing Globalization", en <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/theoryglob.htm>

<sup>15</sup> Kellner, Douglas. (1999b). "Globalization From Below? Toward a Radical Democratic Technopolitics": *Angelaki* 4:2: 101-113.

<sup>16</sup> Fukuyama, Francis. (1992). *The End Of History and the Last Man*, Free Press, New York [trad. esp.: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992]. Para entender lo que Francis Fukuyama quiere decir cuando afirma que la historia ha llegado a su fin, antes hay que saber dos cosas sobre él. Primero, cuando afirma que la historia ha llegado a su fin, Fukuyama se refiere a la historia en sentido hegeliano o dialéctico, o sea, como choque de ideologías. Segundo, y bastante más importante, Fukuyama es un seguidor de Leo Strauss. Los straussianos piensan que la prosperidad material, por sí sola, tiene poco valor. Buscan convencernos de que las democracias de estilo occidental son capaces de generar la riqueza necesaria para satisfacer los anhelos materiales de los hombres, pero no pueden hacer nada para satisfacer el anhelo humano de cosas más profundas.

central para la globalización, pero que ha pasado de moda: imperialismo<sup>17</sup>. A juicio de Chomsky, con el factor disuasorio soviético en declive, los vencedores de la Guerra Fría gozan de mayor libertad para imponer su voluntad so capa de buenas intenciones, pero en realidad en persecución de intereses que tienen un timbre muy familiar fuera del ámbito de la Ilustración<sup>18</sup>.

De hecho, deberíamos ser conscientes de que vivimos en un mundo estratificado y jerárquico. El actual impulso del poder imperial de occidentalización es razón suficiente para la resistencia. Por ejemplo, la resistencia a lo que se percibe como una globalización desde el Norte encaminada a imponer la civilización septentrional se ve como reaccionaria, violenta y primitiva, mientras que la cultura, las estructuras políticas y las acciones septentrionales son declaradas como racionales y generalmente benignas<sup>19</sup>. La creciente interconexión sistémica global ha acrecentado la amenaza de internacionalización de la inestabilidad. Ello ha sido causa parcial del flujo de refugiados y el trastorno de las actividades comerciales, contribuyendo a la expansión de las redes terroristas y criminales asociadas<sup>20</sup>.

Para algunos, la globalización y su compañero, el capitalismo internacional, son fuerzas de opresión, explotación e injusticia. La rabia que impulsa a los terroristas a cometer sus crímenes es, en parte, respuesta a la idea de control. Como mínimo, se sugiere, el terrorismo prospera con la pobreza... ¡al igual el capitalismo internacional! Michael Mann, en su artículo "Globalisation as Violence", arguye que la globalización, más que única y singular, es múltiple: integra, explota y desintegra; genera paz, regula el conflicto y atiza la guerra por igual<sup>21</sup>. En una relectura de *El choque de civilizaciones* de Samuel Huntington (orig. 1996)<sup>22</sup>, Mann señala que el Norte es visto como encarnación de la racionalidad, el progreso y el futuro; en cambio, se asume que el Sur se aferra a la 'tradicición' o alimenta la sinrazón. Estas quizá sean posiciones extremas, pero la minoría que las defiende no es en absoluto minúscula.

De la globalización surge el movimiento social revolucionario, que cree en la libertad, la igualdad y la democracia. Este movimiento revolucionario privilegia la fortaleza del movimiento como un todo y considera al individuo pequeño en relación con este. Entiende al

---

<sup>17</sup> Los teóricos de los 'sistemas-mundo' son quienes más se aproximan a este análisis. Arrighi and Silver (1999), *Chaos and Governace in the Modern World System*, Universiy of Minessota Press, Minneapolis [trad. esp.: *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Akal, Madrid 2001] por ejemplo, consideran que el orden en el sistema mundial es establecido por 'potencias hegemónicas' (en el siglo XIX Gran Bretaña, ahora los Estados Unidos). Pero esta es, a mi juicio, una visión demasiado simplista. Los Estados Unidos son ahora, qué duda cabe, un *hegemon* militar. Sin embargo, su capacidad de imponer un orden mundial es bastante limitada.

<sup>18</sup> Chomsky, Noam. (1999). *The New Military Humanism: Lessons from Kosovo*, Pluto Press, London, 11.

<sup>19</sup> Mann, Michael. (2001). "Globalisation as Violence"; puede consultarse, por ejemplo, en <http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/mann/globasviol%5B1%5D.pdf>.

<sup>20</sup> Duffield, Mark. (2001). *Global Governance and the New Wars*, Zed Books, London, 34 [trad. esp.: *Las nuevas guerras en el mundo global*, Libros de la Catarata, Madrid 2004].

<sup>21</sup> Mann, Michael. (2001). en "Globalisation as Violence"

<sup>22</sup> Huntington, Samuel. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Orders*, Simon & Schuster, New York [trad. esp.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona 1997].

individuo como libre y capaz de participar en el movimiento, contribuyendo a él de manera positiva.

## ¿Derribar las cercas?

Los revolucionarios reclaman autonomía y democracia en todos los niveles. Quieren acabar con el neoliberalismo y el capitalismo. El “cercamiento” (*enclosure*) es visto como uno de los conceptos clave del capitalismo; y los manifestantes revolucionarios y los fundamentalistas consideran el derribo de las cercas una forma de resistencia al cercamiento<sup>23</sup>. Quienes derriban las cercas forman parte del mayor movimiento social globalmente interconectado de nuestra época; son la globalización de la resistencia.

La voz contra la globalización parece estar emanando de naciones pobres y de ciudadanos del Norte privados de derechos que se sienten realmente atropellados en aras del mero beneficio económico. Muchos manifestantes están cansados del poder incontrolado de las organizaciones capitalistas; quieren poder para oponerse a su situación.

Los manifestantes protestan contra lo que Amartya Sen llama “ausencias de libertad” (*unfreedoms*)<sup>24</sup>. Creen que la población mundial se ha convertido sin más en una mercancía y que el capitalismo es el responsable de esta opresión. La gente se está cansando de que unos y otros, ya sean sus opresores o sus autoproclamados libertadores, les den órdenes. Los pobres, los indígenas, la clase trabajadora quieren simplemente gobernarse a sí mismos. No quieren que empresas gigantescas decidan a diario por ellos. Tampoco quieren que esas mismas empresas tomen las decisiones que correspondería tomar a su gobierno. De hecho, unas de las principales preocupaciones de los manifestantes y los fundamentalistas es la erosión del poder democrático que acompaña a la globalización<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Alvaro, Sevilla-Buitrago (2015), “Capitalist Formations of Enclosure: Space and the Extinction of the Commons”: *Antipode* 47/4, 999-1020 (doi: 10.1111/anti.12143). Este pensador entiende el cercamiento (*enclosure*) como uno de los “equivalentes territoriales universales” del capitalismo, una técnica polimorfa con variedad de expresiones en el tiempo, pero también con una lógica coherente que se sirve de la erosión espacial de los bienes comunes (*commons*) para subsumir espacios sociales autogestionados y no mercantilizados. En respuesta a la naturaleza siempre cambiante del uso social de tales bienes, distintos regímenes de cercamiento reconfiguran las morfologías de la privación y su articulación con otros aparatos estatales y mercantiles, con el fin de adaptarse a las mudables estrategias de acumulación de capital y reproducción social.

<sup>24</sup> Según Amartya Sen, la libertad es un elemento constitutivo del desarrollo, pero también un instrumento al servicio de este: las libertades instrumentales incluyen la libertad política, las prestaciones económicas, las oportunidades sociales, la transparencia y la seguridad, todas las cuales son diferentes entre sí, pero están interconectadas. Las “ausencias de libertad” (*unfreedoms*) son barreras que pueden existir en el ámbito económico, social o político de la sociedad. Así, la pobreza, la malnutrición, las deficientes condiciones de salubridad, la tiranía, la falta de oportunidades económicas, las privaciones sociales, los insuficientes servicios públicos, la intolerancia, la comunalización, el etnocentrismo, los aparatos estatales de represión, el ineficaz sistema educativo, la ausencia de atención sanitaria, la inseguridad y la corrupción. Al respecto, cf. Amartya Sen (1999), *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford [trad. esp.: *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona 2000].

<sup>25</sup> Por ejemplo, aunque las potencias europeas están cediendo poderes a instituciones europeas cuasifederales, este modelo no se extiende a otros lugares. Por doquier, los gobiernos tienen los mismos ministerios en sus gabinetes, financian el mismo sistema de educación tripartito y crean los



En algunas de las economías desarrolladas, el apoyo a la liberalización adicional del comercio es incierto; y hay países en los que los votantes son totalmente contrarios a ella. Las instituciones que a ojos de la mayoría de la gente representan a la economía global –el FMI, el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio– son odiadas mucho más de lo que son admiradas. Mientras tanto, a los gobiernos se les acusa de postrarse ante las empresas y las elites adineradas. El capital privado se mueve sin control por todo el planeta, vaciando de contenido a la democracia al poner “el beneficio económico por delante de las personas”<sup>26</sup>.

Por su parte, las empresas multinacionales, con sus ilustradas declaraciones de objetivos, sus estrategias progresivas y sus promesas de “responsabilidad social corporativa”, implícitamente reconocen que tienen una acusación de la que defenderse: el capitalismo sin responsabilidad es malo. Esto suena muy bien; el problema es que, cuando empiezan a hablar sobre cómo van a dejar de dar prioridad al beneficio, la gente piensa que están mintiendo. Estos defensores de la economía sin fronteras nos llevan a creer que el capitalismo global es una de las causas de la parálisis y un embozo para la venalidad empresarial de toda la vida. Con paladines como estos en ambos bandos del debate sobre la globalización –gobiernos y empresas disimuladores a favor de esta, manifestantes enojados e inflexibles en contra de ella–, es natural que el gran público no se decante decididamente por ninguno de estas visiones.

Los críticos de la globalización arguyen que esta impide el cultivo de los ideales de la Ilustración, al tiempo que el capitalismo impide a la gente tomar sus propias decisiones. A la postre, los gobiernos están tomando decisiones económicas y sociales en lugar de muchos. La mayoría de las personas sencillamente no tienen libertad para elegir su propio camino. Los trabajadores no hacen más que trabajar y son incapaces de soñar un mundo diferente para ellos y sus hijos.

---

mismos bancos centrales, las mismas agencias reguladoras, los mismos parques nacionales. Aseguran que no hay fascismo, ni socialismo, ni monarquías poderosas, ni imperios confederales. Todos aseguran ser Estados-nación democráticos y todos persiguen el crecimiento económico capitalista, que es lo contrario de lo que desean los ciudadanos.

<sup>26</sup> Léanse crónicas de la reunión (de la Organización Mundial del Comercio, OMC) celebrada en diciembre de 1999 en Seattle, Estados Unidos. Tal como la relata un reportaje de abcnews.com titulado "Networked Protests" [Protestas en red]: heterogéneos grupos de la Red de Acción Directa, junto con diversos grupos ecologistas y de defensa de los derechos humanos, organizaron a través de internet concentraciones y protestas, logrando un alcance global que habría sido impensable tan solo cinco años antes. Ya en marzo, algunos activistas empezaron a valerse de los nuevos grupos y servidores de lista –cadenas de mensajes electrónicos que se usan como una suerte de chat a largo plazo– para organizar protestas y concentraciones. Además, aunque los organizadores exigían que los manifestantes se comprometieran a no actuar de manera violenta, había un ciberportal que instaba a los manifestantes anti-OMC a contribuir a colapsar los servidores de internet de la OMC, y otro grupo diseñó un ciberportal anti-OMC que imitaba el aspecto del oficial (véase el ciberportal RTMark: <http://gatt.org/>; este mismo grupo había creado una réplica del ciberportal de George W. Bush con material satírico, lo que le atrajo el odio de la campaña de Bush). Para unos relatos fascinantes de las concentraciones anti-OMC en Seattle y un agudo análisis de las cuestiones implicadas, cf. Paul Hawken, "What Really Happened at the Battle of Seattle", en <http://www.purefood.org/Corp/PaulHawken.cfm>; y Naomi Klein, "Were the DC and Seattle Protests Unfocused, or Are Critics Missing the Point?", en [www.shell.ihug.co.nz/~stu/fair](http://www.shell.ihug.co.nz/~stu/fair).

Dada la nueva libertad de movimientos que siguió al final de la Guerra Fría, el cambio social no puede ser dejado en manos de las esperadas sinergias de la Modernidad y los mercados; la transformación efectiva debería ser un objetivo político. Con todo, tales procesos de cambio social radical no pueden ser impuestos. Se debería reconocer que uno, si bien puede hacer que otros digan o hagan algo en lo que no creen, en modo alguno puede algo que otros piensen algo que no aceptan. Por consiguiente, el cambio social tiene que estar anclado en un amplio espectro de procesos de consenso que favorezcan la implicación y participación.

Para concluir, parafrasearé a Foucault, quien dice: allí dondequiera que exista globalización desde arriba, o sea, globalización como imposición de la lógica capitalista, allí puede darse resistencia y lucha. Las posibilidades de la globalización desde abajo resultan de alianzas transnacionales entre grupos que luchan por mejores salarios y condiciones de trabajo, por la justicia social y política, por la protección del medioambiente y por mayor libertad en el mundo entero<sup>27</sup>. Un renovado énfasis en los movimientos locales y de base ha puesto a las fuerzas económicas dominantes a la defensiva, y los medios de radiodifusión e internet han llamado con frecuencia la atención sobre políticas empresariales opresoras y destructivas en el plano local, ejerciendo de este modo presión nacional y aun transnacional sobre algunas grandes empresas. La proliferación de medios de comunicación y la expansión de internet están posibilitando una mayor circulación de las luchas, así como de las posibilidades de nuevas alianzas y solidaridades que conectan entre sí a las fuerzas de resistencia opuestas a las elitistas formas capitalistas y empresarial-estatales de globalización desde arriba.

*Original inglés*  
*Traducción José Lozano*

---

<sup>27</sup> La visión que Foucault tiene del capitalismo y su racionalidad se basa en la comprensión del doble carácter de la libertad. Esto es central en la concepción foucaultiana de la racionalidad capitalista. La originalidad del análisis de Foucault radica en la conciencia de que el capitalismo maneja a los individuos y a las poblaciones a través (primordialmente) de la libertad en vez de hacerlo a través (primordialmente) de la represión. La libertad es la condición que posibilita la correlación entre lo que Foucault denomina la acumulación de hombres y la acumulación de capital. A un orden político que acumula individuos y poblaciones de un cierto modo Foucault lo llama 'régimen de acumulación de hombres'. El pensador francés entiende el capitalismo como un sistema económico orientado a la acumulación de riqueza. Foucault denomina esto 'régimen de acumulación de capital'.



## El islam debatiéndose entre el fundamentalismo y la tolerancia

**Jaume Flaquer Garcá, SJ**

*Subdirector de Cristianisme i Justícia (Barcelona-España)*

### Un islam en expansión y en crisis

**E**l rápido crecimiento que está experimentando el islam en el mundo nos podría hacer perder de vista los enormes retos a los que se está enfrentado estas últimas décadas. En 1970 había en el mundo 570 millones de musulmanes y en 2050 se prevee que lleguen a los 2760 millones<sup>1</sup>. Este crecimiento superior a la de cualquier otra religión y la “bendición” del petróleo en los países del Golfo que permite financiar la corriente fundamentalista wahabí puede hacer olvidar que el islam está sumido en una gran crisis interna que gira entorno a una serie de cuestiones interrelacionadas entre sí: ¿Cómo vivir hoy la Ley islámica en un contexto moderno y sobre todo plural? ¿Qué define la pertenencia al islam? ¿Cómo debe relacionarse con el no musulmán? ¿En qué circunstancias puede hablarse de violencia legítima o incluso obligatoria?

Las discusiones entre las diversas corrientes del islam suelen girar entorno a estas cuestiones. Sin duda gran parte de la violencia en la que está sumido el islam no tiene ni fundamento ni causa religiosa. Gran parte de ella hay que buscarla en aspectos sociales, económicos o geoestratégicos en los que Occidente ha sido actor determinante o cómplice. La historia colonial de los s.XIX-XX, la implicación de Estados Unidos en Afganistán y la invasión de Irak son ejemplos notables bien conocidos.

### La conflictividad presente en el islam naciente

No puede negarse que la violencia ha acompañado al islam desde sus inicios y que el Corán y la Sunna (las tradiciones sobre la vida y las decisiones del Profeta Muhammad) han quedado marcados por esta conflictividad originaria. El fundamentalismo islámico tiende a buscar quiénes son hoy los enemigos equivalentes a aquellos contra los que se enfrentó el Profeta o la primera generación. Sabemos que la primera predicación de Muhammad fue esencialmente religiosa, centrada en el monoteísmo puro y la advertencia contra el castigo del infierno, desde una conciencia de la continuidad con las revelaciones monoteístas anteriores. Muy pronto su predicación es rechazada y tuvo que huir hacia la ciudad de Medina, donde, según la tradición, no solo es acogido sino aclamado como juez para mediar entre las diversas tribus

---

<sup>1</sup> Según Pew Research Center

de la ciudad. Pero, de hecho, se convierte en el dirigente de la ciudad cuyo liderazgo es rechazado por las tribus judías. La lucha contra éstas son el origen de numerosos textos antijudíos del Corán. La interpretación tradicional concebía a estos judíos mencionados solamente como aquellos que rechararon al Profeta, y no los invocaba al acoger a numerosas comunidades judías en el imperio islámico incipiente. Sin embargo, al surgir el problema palestino, esos textos “muertos” cobraron nueva vida, y son utilizados para confirmar a los fundamentalistas la maldad y la mala fe de esa comunidad. Esos textos son proyectados hacia los judíos actuales como si el Corán impulsase a reeditar la guerra que hubo contra ellos.

Muhammad probablemente se insertó dentro de una corriente judeo-nazarena que asumía la centralidad del concepto de la ley judía y que reconocía la mesianidad de Jesús. El Corán no puede entenderse sin unos destinatarios que denuncian al rabinismo judío por rechazar a Jesús y condenan las cristologías divinizantes de bizantinos, monofisitas y nestorianos. Pero el Profeta añadió muy probablemente a este movimiento una urgencia escatológica no solo dirigida a la conversión personal sino a la conquista de Jerusalén para esperar allí el descenso de Jesús. Sabemos que el judaísmo de principios del s.VII se alió con el imperio persa para recuperar aquella Jerusalén perdida en el s.I. Aquella aventura duró muy poco pero la esperanza de volver a ella debía continuar cuando el Profeta, al final de su vida, organiza dos campañas militares: una hacia la ciudad santa y otra hacia el norte, hacia Siria. Las suras (capítulos) octava y novena del Corán, según la tradición, fueron reveladas para llamar al combate en estas dos ocasiones. De nuevo, los fundamentalistas de hoy proyectan estos textos hacia nuevos enemigos y llaman a la lucha contra los no musulmanes con aquellas palabras coránicas extrayéndolas de contexto.

Los episodios de violencia continuaron después de la muerte del Profeta. Muchas tribus de Arabia abandonaron la nueva religión y el primer califa, Abu Bakr, no descansó hasta someterlas. Se añadía además la disputa sobre quién debía ser el legítimo sucesor del Profeta. Omar fue asesinado, también el tercer califa (Uthman), el cuarto (Ali) y los hijos de éste (Hasan y Husein). Durante estos años la guerra civil dejó una herida en el islam que dura hasta nuestros días. El conflicto entre sunnitas y chiítas actual tiene muchos otros componentes pero el recuerdo de aquel conflicto, festejado anualmente con flagelaciones sangrientas en la fiesta chiíta de la Ashura, no deja de avivarlo. Un cierto chiísmo antiguo denunció incluso la tergiversación del Corán compilado por los sunnitas como si o bien se hubiese alterado el texto mismo o bien se hubiese cambiado su interpretación originaria. Los conflictos históricos han polarizado las comunidades, les han hecho crecer con un recelo mutuo que han provocado nuevos enfrentamientos, y éstos han confirmado las enemistades. De esta manera, la memoria ha ido cargándose de agravios y enfrentamientos que se proyectan hacia el otro.

## **Una memoria cargada de agravios**

Lo mismo puede decirse de la historia del Mediterráneo. Los conflictos de la historia se alzan como muros entre los individuos de nuestro tiempo, y se proyectan los agravios como si un creyente concreto de la otra religión fuese representante y responsable de todos ellos. De esta manera, el fundamentalismo islámico actual ve a Occidente como la continuación de los cruzados medievales, Europa del Este reacciona contra el islam actual desde su miedo a los antiguos turcos y España ve en la inmigración una nueva conquista musulmana.

Cada encuentro individual fallido, cada experiencia negativa del otro, se eleva como confirmación definitiva de los prejuicios negativos que uno mantenía hacia el otro y que de modo inconsciente buscaba corroborar. No hay duda de que la memoria protege al ser humano de caer dos veces en la misma trampa pero también le cierra la posibilidad de establecer relaciones renovadas con el otro.

## **La falacia fundamentalista de la vuelta al origen**

Desde finales del s.XIX el islam en tanto que civilización vive sumido en una depresión por la desaparición de aquel imperio que dominó medio mundo. El sueño de un renacer de aquella época de oro está impreso en el inconsciente colectivo islámico. Los traumas y los fracasos mal asumidos son susceptibles en transformarse en violencia. Además, en la educación islámica se enseña a sentir “orgullo por ser musulmán”<sup>2</sup>. Por supuesto, esto no es malo en sí mismo, pero una combinación de exaltación del orgullo junto con el sentimiento de fracaso puede ser explosivo. De hecho, desde finales del s.XIX el islam intenta levantarse de su situación. El pensador egipcio Muhammad Abduh le pone palabras. Viene a decir: “para poder volver a dominar el mundo es preciso volver al islam primitivo”. El reformismo islámico entendió este islam primitivo como un islam “ilustrado”, “racional” y “científico”. Incluso concebía la ciencia occidental como una herencia recibida del islam medieval a través del contacto mutuo debido a las cruzadas de oriente y a la cultura andalusí de occidente<sup>3</sup>.

Con la misma intuición, nació el *salafismo*, una corriente que aboga por imitar literalmente la práctica religiosa de la primera comunidad de musulmanes. Aunque el *salafismo* designa a los *salaf*, los ancestros, se trata del equivalente islámico de aquellos “fundamentalistas” protestantes americanos de principios de siglo XX que, ante el miedo a alejarse del origen, decidieron quedar anclados en los “fundamentos” del cristianismo, es decir, la Biblia leída de manera descontextualizada. Eso mismo es lo que hace el salafismo. Además, la “prohibición de la innovación” (*bida’á*) jurídica afirmada de manera genérica pero unánime de la tradición sunnita, es entendida por el salafismo de manera estricta y aplicada a cada detalle de la vida del Profeta. Su argumentación parece convincente desde el momento en que el islam entiende que Muhammad recibió la última Ley de parte de Dios. Si la última Ley es la de Muhammad nada parece que pueda cambiarse. Una propuesta de poner al día aquella ley tras constatar que la sociedad actual requiere de una ley diferente a la que requería la sociedad árabe del s.VII significa implícitamente considerar que Muhammad no es el último profeta, puesto que se afirma que se hace necesaria una nueva legislación para los nuevos tiempos. Este es el gran argumento del salafismo con el que convence a muchos musulmanes. Pero lo cierto es que el salafismo reposa sobre una falacia: no podemos saber todos los detalles de la vida de Muhammad, y muchos de los relatos que existen sobre él son probablemente construcciones posteriores. Y no solamente esto: lo que el salafismo piensa que es Ley islámica descendida del cielo (y por tanto de obligado cumplimiento) no es otra cosa que la repetición de una interpretación del Corán hecha en torno a los siglos VIII-IX. Cuestiones como la lapidación, el velo o la poligamia que parecen tan claramente afirmados por la ley islámica son susceptibles

---

<sup>2</sup> Así se expresa, por ejemplo, el currículo de enseñanza del islam en la escuela pública en España.

<sup>3</sup> Ver la obra de Muhammad Abduh titulada “Risalat al-Tawhid”.

de ser puestos en duda haciendo una lectura diferente del Corán. Esto nos obliga a denunciar al salafismo por ser incapaz de distinguir el texto de su interpretación jurídica. El texto, sin duda, no puede cambiarse según el islam, pero nada impide revisar si la interpretación que ha dominado la historia islámica es una interpretación correcta para hoy en día. Es aquí a partir de donde se construye el reformismo islámico.

## **Debates actuales entorno a la violencia**

Después de los atentados de las torres gemelas de Nueva York (2001) el mundo dirigió su mirada hacia el islam para preguntarle si era intrínsecamente violento. Existe una respuesta ingenua (o pretendidamente engañosa) que consiste en decir simplemente: “el islam es paz, y el terrorismo no tiene nada que ver con el islam”. Como la “mejor defensa es un buen ataque”, a veces se añade: “el terrorismo es una creación de Estados Unidos e Israel para dividir al mundo islámico”. Sin negar en absoluto la culpa de Occidente en el surgimiento del fenómeno del terrorismo actual, esta respuesta evita plantearse todas las raíces del problema. Porque, una cosa es decir que el terrorismo no tiene nada que ver con el islam y otra decir que se trata de una interpretación malévolamente e inaceptable de la tradición. Esto segundo permite elaborar un contradiscurso teológico e interpretativo.

Algo de esto empezó a hacer el islam con una serie de declaraciones oficiales que arrancan en la Declaración de Amán de 2004<sup>4</sup>. Los grandes dirigentes religiosos islámicos se reunieron para condenar la mutua “excomuniación” entre los sunitas y los chiitas. Sin duda, habían visto que la repetida enseñanza salafí que afirma que el chiísmo es zoroastrismo y no islam contribuye al terrorismo anti-chiíta. También se preguntaron por la “violencia legítima”. Se condenó toda guerra ofensiva y todo terrorismo excepto el ejercido contra la ocupación israelí, y se recordó cómo el derecho islámico establece una moderación en la lucha. De hecho, la mayoría de versículos coránicos usados por los terroristas llamando a la lucha dicen también en una segunda parte, constantemente omitida por los terroristas, que si los enemigos cesan en la lucha hay que abandonar las hostilidades.

El islam tradicional y el actual oficial continúa afirmando la “obligación de defender al islam de manera violenta si es atacado”. Es cierto que el islam formula este principio como legítima defensa pero es cierto también que ésta es la principal vía de legitimación de los grupos terroristas. Les basta intentar probar que el islam está siendo atacado en Occidente para dar luz verde a cometer atentados. Además, aunque el islam prohíbe explícitamente matar a inocentes –y por ello se prohíbe matar a mujeres, ancianos y niños- también se muestra comprensivo con las muertes “colaterales” producidas en las razzias de las primeras campañas militares del Profeta. Es aquí donde se apoyan los grupos terroristas para justificar sus bombas indiscriminadas.

Otros documentos, como la Declaración de Marakesh<sup>5</sup> (2016), han buscado condenar la violencia contra los cristianos, y han apelado a la tolerancia basándose en el Pacto de Medina que el Profeta hizo con judíos y politeístas. Pero aun hay un largo camino a hacer para pasar

---

<sup>4</sup> <http://ammanmessage.com/>

<sup>5</sup> <http://www.marrakeshdeclaration.org/>

de la tolerancia a la libertad religiosa, para reconocer la plena ciudadanía de todos, independientemente de que sean musulmanes, cristianos, judíos o ateos.

*Original español*



## El fundamentalismo islámico en África: repensar la convivencia armoniosa

**Elphège Quenum, SJ**

*Director, African Jesuit AIDS Network (AJAN), Nairobi*

**E**l fundamentalismo religioso vuelve a estar de actualidad a consecuencia de los episodios de violencia político-religiosa y, más en concreto, musulmana que han sacudido el mundo y, sobre todo, África en estas últimas décadas. Etimológicamente, ‘fundamentalismo’ se refiere al ‘fundamento’, a la ‘base’, al ‘origen’, y hace pensar *a priori* en la adhesión a valores, principios y textos, también a un modo de vida, que inspiró el nacimiento de una doctrina política, religiosa o cultural. Tal enfoque resulta atractivo porque pone de relieve la fidelidad a un modo de vida, una creencia o un movimiento. El objetivo radica en preservar los valores, el fundamento, las señas de identidad de una sociedad o una religión. El fundamentalismo no está asociado de por sí a la violencia. Indica el esfuerzo de fidelidad al origen cultural, religioso o político. Pero la expresión del fundamentalismo está marcada a menudo por la violencia y se acompaña de un puritanismo que no tolera la búsqueda pluralista de sentido. Impugna todo intento de actualización o contextualización del fundamento, al que dota de un carácter sagrado inalterable. Toda postura que se desvíe de esta ‘fidelidad’ tenida por sagrada constituye un sacrilegio que debe ser erradicado. Tal actitud implica un respeto ciego a las prácticas iniciales, pudiendo llegar incluso oponerse a las leyes sociales.

La adhesión al fundamento ha marcado las religiones judía, cristiana e islámica, entre otras. En los tiempos de la revolución luterana se exhortaba a regresar a los fundamentos, a la Biblia, y a liberarse de la interpretación de los clérigos: *sola fides, sola gracia, sola scriptura*. El fundamentalismo cristiano ha dado muestras de violencia y confrontación a través de la iconoclasia, la destrucción de imágenes religiosas y estatuas. Ha alentado una lectura literal de la Biblia e invitado a deshacerse de todo lo que no la respete. “Organizada alrededor del mito del enemigo, la estrategia puritana era ofensiva. Mediante un lenguaje con frecuencia marcial, el otro era descrito en términos de ‘enemigo’, ‘adversario’, antagonista absoluto contra el que había que lanzarse al ataque y alzarse con la victoria”<sup>1</sup>.

En la actualidad, el fundamentalismo en África lleva la marca del islamismo radical, que se expresa con frecuencia en los contextos de inestabilidad política y económica. Aquí vamos a

---

<sup>1</sup> Rolland, Jean-Luc. (2018). Une Nation Ecrite de la Main Même de Dieu : Genèse et actualité du puritanisme américain. *Etudes*, N°71, p.71.



analizar las manifestaciones del fundamentalismo islámico, su contexto de expresión en África y la necesidad de repensar la convivencia armoniosa por encima de las diferencias religiosas.

### *Violencia y propagación de la fe radical: el fundamentalismo islámico en África*

El islam entró en África a través del comercio y las conquistas. Durante largo tiempo ha mantenido una relación pacífica con las poblaciones africanas. En Sudán y en Senegal, por ejemplo, el islam “se caracterizaba por su actitud conciliadora, tolerante y sincretista”<sup>2</sup>. En Benín, los musulmanes practicaban su religión sin perturbar el equilibrio sociorreligioso. En África, el islam ha sido en general tolerante y se ha adaptado a las prácticas tradicionales de las poblaciones autóctonas. Pero cada vez hay más hechos que inducen su mutación.

En África occidental ha aparecido una nueva forma de islam que está en el centro de los conflictos religiosos e intercomunitarios, en particular en Mali, Níger, Burkina Faso, Costa de Marfil y Senegal, y se propaga además en la región. Esta corriente islámica contiene propaganda político-religiosa y alimenta la ambición de difundir la fe islámica radical a toda la población. Desde esa misma óptica, en Nigeria Boko Haram reclama la instauración de la *sharía* en los estados que están bajo su control. Recurre a la violencia y a los ataques para lograr sus fines y siembra el terror en el norte de Nigeria y Camerún y en el Chad. El 14 de abril de 2014 indignó al mundo entero secuestrando a 267 alumnas del instituto de enseñanza secundaria de Chibok. A fecha de hoy, muchas de esas chicas no han vuelto aún a sus familias. Algunas de ellas han sido obligadas a convertirse al islam. En África oriental, Al Shabab, persiguiendo el mismo objetivo de expansión del islam radical, organiza ataques en Kenia en represalia por la intervención militar de Kenia en Somalia. Estos hechos revelan un nuevo rostro del islam africano, que “se desafricaniza y se islamiza arabizándose, con lo que pierde su capacidad de convivencia y su tolerancia”<sup>3</sup>. El contexto de esta mutación del islam africano está marcado por tres factores principales: el complejo de superioridad religiosa, la inestabilidad política de los Estados africanos y la pobreza de las masas.

### **Complejo de superioridad religiosa e inestabilidad política: el contexto de implantación del fundamentalismo islámico**

La propagación del fundamentalismo islámico se halla impulsada por un complejo de superioridad religiosa y por la condescendencia con las otras religiones: la fe musulmana se considera “la culminación de los credos monoteístas” e intenta imponerse a los demás. Este complejo de superioridad se manifiesta en el espacio público “mediante un proselitismo estruendoso, fuente de conflictos de vecindad”<sup>4</sup>, y por la generalización del uso del velo. En Benín, por ejemplo, el uso del velo, muy marginal hace unos años, va en aumento. No es raro ver niñas, incluso de muy corta edad, llevando velos que no les dejan a la vista más que los

---

<sup>2</sup> Mamadou, Adrien Sawadogo. (2017). *Quelques Fondamentaux pour comprendre l’Islam en Afrique. Montée de l’Islam Radical et Violent en Afrique*, p. 24

<sup>3</sup> Ibid. p.26

<sup>4</sup> Barbier, J.C, et Dorier-Apprill, E. (2002). p.227

ojos. Al mismo tiempo se manifiesta una clara oposición a la exhibición de signos distintivos de otras religiones.

La inestabilidad política y la incapacidad de los Estados africanos para garantizar la seguridad de sus fronteras contribuyen asimismo a la implantación del fundamentalismo islámico. Las fronteras son, por regla general, porosas y no facilitan el control de los desplazamientos de los grupos rebeldes de un territorio a otro. Boko Haram trae en jaque a los Estados cruzando sin cesar, en un sentido y otro, las fronteras de Nigeria, Camerún y Níger. Y lo mismo ocurre con Al Shabab, en este caso en las fronteras de Kenia, Somalia y Etiopía. Además, los ejércitos nacionales son débiles y carecen de los medios necesarios para hacer frente a los grupos rebeldes que invaden los territorios africanos. Las facciones político-religiosas que escapan al control del Estado en sus fronteras están a veces mejor armadas que las fuerzas estatales, que no son capaces siquiera de oponer resistencia a la potencia de fuego de aquellas. La presencia de la ONU en Mali, Costa de Marfil, la República Democrática del Congo y la República Centroafricana delata la incapacidad de los Estados africanos para garantizar la seguridad de sus poblaciones. Esta situación constituye un terreno propicio para los movimientos político-religiosos. En el Chad, donde el gobierno ha reforzado su ejército, las rebeliones y los grupos fundamentalistas han desaparecido del país. En cambio, en la República Centroafricana, donde el ejército regular no está dotado de los medios adecuados para la defensa del territorio nacional, los grupos rebeldes se multiplican, están fuertemente armados y aterrorizan a los pacíficos ciudadanos indefensos. Las comunidades cristianas son blanco repetidos de ataques; y los sacerdotes, asesinados a sangre fría por grupos rebeldes que se reivindican de confesión islámica. Recientemente, en la noche del 29 de junio de 2018, el vicario general de la diócesis de Bambari (República Centroafricana), el *abbé* Firmin Gbagboua fue asesinado por una banda armada sin que las fuerzas internacionales encargadas del mantenimiento del orden y la seguridad en el lugar se inmutaran. La cuestión no elucidada hasta ahora es saber quién proporciona las armas a los rebeldes, mientras que el ejército oficial carece de ellas.

El fundamentalismo religioso explota también la precariedad económica de los grupos de población vulnerables. A la propaganda fundamentalista se asocia la lucha contra la corrupción y la pobreza. En Nigeria, por ejemplo, la corrupción ha generado frustración social, y Boko Haram se aprovecha de ella para justificar sus actividades<sup>5</sup>. La concentración de riqueza en manos de una minoría, el aumento del desempleo juvenil, la incapacidad del Estado para procurar oportunidades económicas a los ciudadanos predispone a estos a prestar oídos a cualquier mensaje de lucha contra la injusticia social, con independencia de cuál sea su ideología. En Mali, los yihadistas han adoptado medidas económicas para ganarse la adhesión de los ciudadanos. “Han suprimido todos los impuestos y multas que los responsables gubernamentales imponen a los ciudadanos pobres”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Ujah (2017), Boko Haram: A Moderne Crisis in Nigeria, Montée l’Islamisme Radical et Violent en Afrique, p.299

<sup>6</sup> Ibrahim, Yahaya Ibrahim y Mollie Zapata. (2018). Régions en danger : prévention d’atrocités de masse au Mali, p. 11

## Por una convivencia armoniosa

La violencia y los conflictos perpetrados por los movimientos fundamentalistas islámicos conllevan importantes consecuencias para las poblaciones locales. Los lugares donde acaece la violencia y se desarrollan los combates suelen ser devastados. Las familias especialmente pobres que no tienen posibilidad de escapar de los combates que se les imponen quedan traumatizadas por el asesinato de sus miembros. Otras familias son rotas, toman la ruta del exilio y buscan refugio en tierras extranjeras. Las migraciones de las poblaciones locales favorecen la instalación de los rebeldes y el avance del islam radical. La inestabilidad política resultante facilita asimismo la explotación sin control de los recursos naturales en detrimento de las poblaciones locales. Los recursos mineros constituyen a menudo la razón del surgimiento de grupos rebeldes fundamentalistas y del estallido de conflictos armados.

Ante las atrocidades y los dramas humanos ocasionados por los grupos fundamentalistas, se plantea la cuestión de la convivencia y la paz social. ¿No es necesario restablecer los organismos e instituciones estatales que favorecen la buena gestión del país y fomentan la participación de las poblaciones afectadas? Los Estados africanos deben asumir su responsabilidad, que se plasma en la realización y el aseguramiento del bien común. “Por su naturaleza, la política tiene como finalidad directa velar por el bien común”<sup>7</sup>. La realización del bien común invita a los distintos actores políticos y a los ciudadanos en general a trascender las particularidades sociales y religiosas. El establecimiento tanto de instituciones y estructuras estatales como del espacio de diálogo necesarios para el bien común propiciará la contribución de las distintas particularidades sociales. A este fin, los Estados africanos deberían disponer de la fuerza armada que les permita garantizar la seguridad de sus poblaciones y controlar la violencia individual, religiosa o sectaria, sea cual fuere su origen.

## Conclusión

África no se ha librado de la violencia desencadenada por el fundamentalismo islámico. El islam, otrora tolerante con las comunidades locales africanas y sus prácticas, ha sufrido una mutación con la propaganda de ideologías político-religiosas fundamentalistas que socavan la armonía social y la cohabitación pacífica de las religiones. Los conflictos religiosos e intercomunitarios ocasionados por los movimientos fundamentalistas se multiplican en el continente y causan dramas humanos que desestabilizan los estados africanos. La inestabilidad política resultante da pie a la explotación incontrolada de los recursos del país. Estos recursos son en ocasiones la causa de la aparición de los grupos fundamentalistas y del estallido de los conflictos.

A la vista de los dramas humanos ocasionados por los grupos fundamentalistas armados, urge repensar la convivencia social que concede prioridad al bien común, favoreciendo la tolerancia y la cohabitación pacífica de las particularidades culturales y religiosas. Las religiones podrían contribuir a ello a través de la educación: “Ciertamente, la construcción de un orden social justo es en primera instancia una tarea de la política. Sin embargo, una de las

---

<sup>7</sup> Freund, J. (1965). *L'essence de la politique*. Paris, Sirey, p. 756 [trad. esp.: *La esencia de lo político*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018].

tareas de la Iglesia en África consiste en formar conciencias rectas y receptivas a las exigencias de la justicia, para que sean cada vez más los hombres y mujeres comprometidos y capaces de realizar ese orden social justo por medio de su conducta responsable”<sup>8</sup>.

*Original francés*

*Traducción José Lozano*

---

<sup>8</sup> Benedicto XVI (2011). Exhortación apostólica *Africae Munus*, n° 22.



## El fundamentalismo religioso (en el islam): Indonesia como punto de partida del caso

**Heru Prakosa, SJ**

*Profesor, Universidad Sanata Dharma, Yogyakarta, Indonesia*

Indonesia está enriquecida por la diversidad de etnias, culturas, religiones, costumbres, lenguas, etc. ‘*Bhinneka Tunggal Ika*’, o sea, ‘unidad en la diversidad’, se ha convertido en un lema nacional para Indonesia. Por esto, el actual presidente Joko Widodo dijo en una ocasión que Indonesia ha sido bendecida con una larga historia de pluralidad; en Indonesia habita la pluralidad. “¡La pluralidad es nuestra virtud!”<sup>1</sup>.

Según datos de 2016, Indonesia es famosa por tener una población joven; su edad media es de 28,6 años. A tenor de una encuesta citada por *The Jakarta Post*, los jóvenes indonesios ocupan uno de los puestos más altos en los *rankings* de bienestar emocional: el 40 % de ellos disfrutan de un buen bienestar emocional global, ya que no piensan demasiado sobre sus problemas ni se sienten inquietos, acosados no queridos o solos. Sin embargo, son profundamente pesimistas acerca del futuro del mundo, y este sentimiento se atribuye a ciertas preocupaciones, algunas de las cuales son el extremismo y el terrorismo, así como los conflictos y la guerra<sup>2</sup>.

No se puede negar que la historia de Indonesia no está libre de conflictos y extremismo. Durante los últimos 25 años, hemos vivido varias tragedias que han herido el corazón de los creyentes. Lo que ocurrió en las islas Molucas (1998-2000) y en Poso (1998-2001) son algunos de los ejemplos. Al comienzo del tercer milenio, los indonesios fuimos testigos de varias violentas acciones terroristas de gran alcance, como las sufridas en Yakarta en Nochebuena (2000) y en Bali (2002 y 2005), que causaron daños y víctimas. Además de lugares de culto, algunos hoteles y espacios públicos se convirtieron también en objetivo de las bombas, por ejemplo el JW Marriott Hotel (2003 y 2009) y el Ritz Carlton de Yakarta (2009).

También han aparecido una serie de grupos de militantes armados y aparentemente bien entrenados. La creciente militancia de *los rigoristas en Indonesia* ha ocasionado turbulencias tanto religiosas como sociales y políticas en el país. Ha creado de hecho un ambiente poco

---

<sup>1</sup> <http://www.abc.net.au/news/2017-01-09/indonesian-president-joko-widodo-calls-for-unity/8170434>

<sup>2</sup> [http://www.thejakartapost.com/youth/2017/02/13/indonesian-youths-among-happiest-in-the-world-survey.html?fb\\_comment\\_id=1338046236255684\\_1339595866100721](http://www.thejakartapost.com/youth/2017/02/13/indonesian-youths-among-happiest-in-the-world-survey.html?fb_comment_id=1338046236255684_1339595866100721)

sano para los grupos minoritarios. Por ejemplo, algunos cristianos de una ciudad llamada Bogor, en Java Occidental, tienen prohibido desde 2010 orar en su iglesia. Los funcionarios aseguraron que ambas Iglesias, la Indonesian Christian Church of Yasmin y la Batak Protestant Christian Church of Filadelfia, carecían de los permisos necesarios, si bien el Tribunal Supremo de Indonesia se ha pronunciado en sentido contrario<sup>3</sup>. El trato discriminatorio a los musulmanes ahmadíes (2011) y chiíes (2010-2011) son otros ejemplos que pueden mencionarse aquí. Al parecer, los indonesios están dispuestos a convivir con personas de diferente cultura o etnia, pero tienen dificultad para relacionarse con personas de diferente trasfondo religioso. Así, aunque pertenezcan a una y la misma comunidad de creyentes, algunos piensan que sus doctrinas religiosas son más ‘puras’ u ‘ortodoxas’ que las de sus correligionarios.

La complejidad de la realidad asociada al fundamentalismo, el radicalismo, el extremismo y el terrorismo es, sin duda, innegable. Hay implicados, ciertamente, muchos intereses, incluidas las causas socioeconómicas y políticas. Para ilustrar la idea de que no todos los disturbios obedecen a motivos religiosos, podemos tomar el caso relacionado con Basri, quien ahora es el líder de un grupo rigorista autodenominados Muyahidines de Indonesia Oriental. En una entrevista concedida a la revista *Tempo*, el actual jefe nacional de la policía de Indonesia expresó su impresión respecto a esta persona:

“Basri es más valiente... Es una persona ridícula. No comprende la religión. Si se le pregunta por versículos [del Corán], no es capaz [de responder]. Es un bebedor. Basri se está vengando porque muchos miembros de su familia fueron asesinados en el conflicto de Poso (provincia de Célebes Central). Cuando corta la cabeza de una de sus víctimas, no lo hace por la yihad, sino por venganza”<sup>4</sup>.

Un portavoz de la Indonesian State Intelligence Agency realizó unas elegantes declaraciones el 3 de junio de 2017. Hablando sobre el terrorismo, trató de entenderlo como resultado de un vacío en la cabeza, un vacío en el corazón y un vacío en el estómago<sup>5</sup>. Se puede decir que existe un vacío en la cabeza debido a los límites de pensamiento crítico en la comprensión de los discursos conceptuales. La mayoría de las veces se debe a la falta de educación. A la hora de responder a los desafíos de la época, se tiende a verlos en un marco de referencia simplista, indiferenciado sin conciencia alguna de la importancia de desarrollar una cultura de apertura y de construir una actitud crítica, también, por ejemplo, frente al omnipresente contenido de los medios de comunicación social.

El vacío en el corazón puede producirse a causa del hecho de que uno es incapaz de manejar varias diferencias fuera de uno mismo. Todo lo que sea diferente de lo que uno sostiene se considera inaceptable y no debe ser, por tanto, tolerarse. No queda espacio para ninguna

---

<sup>3</sup> [www.pri.org/stories/2015-05-11/indonesian-christians-pray-protest-after-government-shuts-down-churches](http://www.pri.org/stories/2015-05-11/indonesian-christians-pray-protest-after-government-shuts-down-churches)

<sup>4</sup> *Tempo*, July 31, 2016, p. 40. Muyahidines de Indonesia Oriental es un grupo rigorista indonesio que apoya al Estado Islámico (ISIS).

<sup>5</sup> <http://internasional.kompas.com/read/2017/03/17/09243231/melawan.terorisme.dengan.reformulasi.pemahaman.islam>.

visión diferente; el corazón de la persona está totalmente cerrado a otros. Los partidarios del extremismo religioso tienden a desdeñar de forma inmisericorde a quienes no comparten sus planteamientos.

El vacío en el estómago está relacionado, indudablemente, con las circunstancias socioeconómicas. No es difícil imaginar que quien carece de empleo, por ejemplo, será fácilmente inducido a realizar ataques solo por cierta cantidad de dinero. Inmerso en diversas dificultades y frustraciones, uno tiende a aceptar ciegamente cualquier promesa que parezca llevarlo a una situación mejor, aunque tenga la muerte como consecuencia. La pobreza económica y la desigualdad social son, de hecho, un campo fértil *en el que* florecen la violencia y el extremismo. Según el Ministerio Indonesio de Planificación del Desarrollo Nacional, estableciendo el umbral de pobreza en \$1,90 al día, la tasa de pobreza de Indonesia en marzo de 2017 es del 10,64 %, aproximadamente 27,77 millones de personas<sup>6</sup>.

Los retos son inseparables de lo que se llama globalización, un fenómeno que cubre todos los aspectos de la vida humana. La globalización pone a las diversas culturas y tradiciones en contacto más estrecho de manera tal que puede convertirse en relativización, como un proceso de toma de conciencia en el que uno llega al reconocimiento de que la perspectiva que da por sentada se considera ahora solo una entre muchas opciones. En una confrontación con otras tradiciones que suelen parecer muy diferentes y quizá incluso antagónicas, la relativización suscitará entonces una sensación de inseguridad, junto con sentimientos derivados, tales como perplejidad, desorientación, desconfianza, ansiedad, frustración. Ha sido en gran medida responsable por lo que se ha dado en llamar 'fundamentalismo'<sup>7</sup>.

El fundamentalismo religioso surge porque los miembros de una comunidad religiosa se ven obligados a luchar en medio de las culturas o tradiciones circundantes para recatar su identidad religiosa. Este fenómeno plantea serias dificultades. Se dice que un apasionado interés por retornar a los fundamentos de cada religión combinado con una reacción al ataque de la cultura secular moderna ha dado un gran impulso al crecimiento de los movimientos fundamentalistas. La historia de la opresión de una religión por otra dominante ha generado animosidades y prejuicios que han cebado a esos movimientos. Es algo que se encuentra en todas las religiones. Así, oímos hablar del Gush Emunim (Bloque de los Fieles) en el judaísmo, del Estado Islámico en el islam, del budismo cingalés en el budismo, de *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) en el hinduismo. Tampoco el catolicismo puede escapar de la relación con el fundamentalismo religioso. El papa Francisco dice claramente: "El fundamentalismo es una enfermedad que se da en todas las religiones. Nosotros los católicos tenemos algunos – muchos – que creen tener la verdad absoluta y continúan manchando a otros con la calumnia, la difamación, y hacen daño"<sup>8</sup>.

Quienes apoyan a movimientos relacionados con el fundamentalismo religioso consideran que la historia ha descarrilado y que es necesario hacer un esfuerzo para volver a encarrilarla.

---

<sup>6</sup> <https://www.bps.go.id/Brs/view/id/1379>

<sup>7</sup> Robertson, Roland. "Globalization and the Future of 'Traditional Religion'", p. 60.

<sup>8</sup> [www.catholicherald.co.uk/news/2015/11/30/pope-francis-says-he-is-not-losing-any-sleep-over-vatican-leaks-trial/](http://www.catholicherald.co.uk/news/2015/11/30/pope-francis-says-he-is-not-losing-any-sleep-over-vatican-leaks-trial/)

Estos movimientos reflejan un deseo de retornar a la 'verdad', y pueden entenderse como una defensa contra el error y el compromiso. En este punto, cabe recordar lo que Ostow denomina 'pensamiento apocalíptico', en el sentido de que "el mundo tal como lo conocemos será destruido, pero un resto de la humanidad será salvado para que repueble el mundo cuando comience una nueva era de perfección, felicidad e inmortalidad"<sup>9</sup>. El argumento de Ostow es conciliable en gran medida con la opinión de Hunter: "Volver a enderezar la historia exige, en el fondo, redefinir su dirección y sentido... Volver a enderezar la historia requiere la movilización sistemática de un amplio espectro de recursos... El desafío fundamentalista incorpora con mucha frecuencia la violencia de la coerción militar o paramilitar, sobre todo a causa del lugar especial que se otorga al concepto y la realidad de la guerra en la cosmología fundamentalista"<sup>10</sup>.

En las diversas manifestaciones de fundamentalismo religioso, los textos sagrados se consideran la fuente de la que derivan las autoridades religiosas y las normas morales. Ello puede ser tan extremo que se termine profesando una adhesión rigurosa y literal a los textos sagrados. La lucha para formular una aproximación apropiada a los textos sagrados manifiesta un problema para conciliar los ámbitos divino y humano. Ante Dios, quien es tan grande y sublime, uno no puede asegurar que vaya a ser capaz de conocer verdaderamente su divina realidad<sup>11</sup>. Esta idea vuelve a resonar de algún modo en el razonamiento de Nayed<sup>12</sup>. Según este autor, quien juzga en nombre de Dios, aduciendo que sus palabras están atestiguadas en los textos sagrados, está dando a entender de hecho que quiere dejar de ser responsable de su acción; esa persona se ha lavado las manos y quiere, por tanto, absolverse a sí misma de culpa futura<sup>13</sup>.

¿Cómo debemos responder? En no pocos de nuestros apostolados y misiones mantenemos relación directa o indirecta con el islam. La falta de conocimientos o la ignorancia sobre el islam pueden ralentizar la dinámica de nuestros apostolados para remar en aguas profundas en el intento de enraizarnos firme y localmente en el servicio a la gente.

*En el plano de las Iglesias locales:* nos gustaría ver un cambio en la forma en que la Compañía de Jesús valora el trato con los musulmanes. Los jesuitas expertos en el islam están llamados a compartir sus conocimientos con otros jesuitas y con la Iglesia en general, quienes, a su vez, pueden relacionarse más ampliamente con musulmanes a través de su tarea como educadores, pastores, intelectuales, trabajadores sociales, etc. Es necesario establecer vías de colaboración entre los jesuitas y otras órdenes religiosas preocupadas por el diálogo interreligioso en general y en las relaciones entre cristianos y musulmanes en particular.

---

<sup>9</sup> Ostow, Mortimer. (1990). "The Fundamentalist Phenomenon: A Psychological Perspective", in Cohen, Norman J. (ed.), *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, A Response from Without*, Michigan, Eerdmans Pub Co, pp. 104 y 124.

<sup>10</sup> Hunter, James D. (1990). "Fundamentalism in Its Global Contours", in Cohen, Norman J. (ed.), *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within; A Response from Without*, pp. 63-64.

<sup>11</sup> Cf. Khodr, Georges. (1996). "The Greatness and Humility of God", en *Dialogue*, No. 226, pp. 1-10.

<sup>12</sup> Nayed, A. (1996). "The Usurpation of God's Greatness", en *Dialogue*, No. 226, pp. 11-15.

<sup>13</sup> Nayed, A. (1996). "The Usurpation of God's Greatness", en *Dialogue*, No. 226, p. 10.



*En el plano de las conferencias jesuitas:* se ha inaugurado una vía de colaboración entre dos conferencias de la Compañía de Jesús en Asia Meridional, la del Sudeste Asiático y de la Asia-Pacífico (JCSA y JCAP, por sus siglas en inglés) y puede ser desarrollada aún más. Ciertamente, es necesario prestar atención a la preparación de jesuitas jóvenes que llevarán su compromiso tanto en el plano académico como en el pastoral para un apostolado de diálogo interreligioso en general y las relaciones entre cristianos y musulmanes en particular. Un decreto de la Congregación General 34 nos recuerda que “anima a cada asistencia a preparar jesuitas capaces de llegar a ser especialistas en este cuarto aspecto del diálogo interreligioso (es decir, el diálogo de intercambio teológico)... La experiencia de los (jesuitas) que se han acercado a los musulmanes con preparación, conocimiento y respeto ha demostrado con frecuencia que es de veras posible un diálogo fecundo”.

Se espera que la rica diversidad de la educación superior abra la posibilidad de poner en marcha un centro o un departamento de estudios interreligioso. Este centro o departamento puede ofrecer una clase o un curso de extensión universitaria sobre las principales religiones, incluyendo por supuesto el islam y las relaciones entre cristianos y musulmanes, para los estudiantes y el personal de la universidad, así como para interesados, socios laicos y público concernido. Y también puede organizar un seminario o congreso periódico o un proyecto de investigación dedicados al diálogo interreligioso en general y a las relaciones cristiano-musulmanas en particular. Además, este centro o departamento puede invitar periódicamente a estudiosos o líderes religiosos pertenecientes al islam.

In this respect, lecturer exchange can be certainly set up. A team of the Jesuits with an expertise in Islam can be also invited to give some short class sessions on Islam, for the scholastics in a house of theology, including the one in the provinces or regions where Islam seems irrelevant or insignificant. All Jesuit scholastics should be managed during their formation periods to undergo the basic knowledge on Islam and Muslims.

*En el plano de las provincias jesuitas:* More efforts need to be made for setting up a commission in a pastoral or social apostolate in such a manner that the commission opens space for the involvement of non-Christians, including Muslims. Networking with institutions, NGOs, social movements that deal with reconciliation within humanity and creation is undoubtedly very important. In this regard, we should take into consideration the various strategies made by the governments in dealing with political, social, economic, cultural, and particularly religious affairs.

*Original inglés  
Traducción José Lozano*



## Tolerancia e intolerancia en el hinduismo

**Irfan Engineer**

*Director, Centro de Estudio de la Sociedad y Secularismo, Mumbai*

*“Belief in co-existence is not the outcome of expediency or of weakness. It is the only way to rid the world of exclusiveness, intolerance and misunderstanding. There are no more closed societies. The new order we seek is not either national or continental. It is neither eastern nor western. It is universal.” (Radhakrishnan 1967, 23)*

**E**l hinduismo es una de las religiones más tolerantes del mundo. Sin embargo, los seguidores de la ideología política *hindutva*, que intentan aprovecharse del hinduismo para construir una ideología política nacionalista, son en extremo intolerantes. Esta paradoja no es exclusiva del hinduismo. El islam es una religión pacífica, pero algunos que aseguran ser musulmanes y persiguen el objetivo político de instaurar el califato islámico son sumamente violentos. También los cristianos extremistas predicán el odio contra otras religiones, aunque el mensaje de Jesús es una invitación a extender el amor y la compasión por el mundo entero.

La religión ejerce una amplia e intensa influencia en los seres humanos desde hace milenios. Los partidos de derechas que quieren movilizar a los ciudadanos en apoyo de sus políticas exclusivistas orientadas a una hegemonía basada en la raza, la etnicidad o la religión abusan de la religión para legitimar su llamamiento. La guerra contra Iraq fue justificada por el presidente estadounidense Bush presentándola como ‘cruzada’. El Estado Islámico (IS, por sus siglas en inglés) invoca el vocabulario de la yihad. Los nacionalistas *hindutva* se sirven del hinduismo para construir una ideología política ‘nacionalista’ que persigue degradar a los ‘forasteros’ (*outsiders*) musulmanes y cristianos a ciudadanos de segunda clase. Los nacionalistas hindúes apelan al hinduismo para proclamar la guerra a cuantos no pertenecen a este (Golwalkar 1939).

Si uno percibe la religión como fe y espiritualidad, como relación con su Creador, como fuente de valores morales universales esenciales para la convivencia pacífica con otros, como guía para una vida feliz, como senda de conocimiento que nos ayuda a encontrar sentido y propósito a nuestra vida personal y al universo, como inspiración para buscar la verdad, entonces la religión inspira y enseña a la humanidad a ser amable, compasiva, inclusiva, devota, razonable y tolerante. Sin embargo, si uno acude a la religión en busca de un sentimiento de orgullo por las propias tradiciones y costumbres y por la comunidad a la que pertenece, una fuente de ritos y símbolos sagrados, un medio para alcanzar una salvación

exclusiva, una ideología de superioridad racial, étnica, nacional o de cualquier otro tipo, una fuente de leyes, ideas política e ideología de Estado, entonces esa misma religión se convierte en causa de intolerancia y de conflictos. La religión hindú ha sido usada tanto por unos como por otros.

## **El trasfondo histórico del hinduismo**

Se dice que el hinduismo es una de las religiones más antiguas del mundo y que lleva evolucionando más de cinco milenios. Se trata más bien de un estilo de vida, como el Tribunal Supremo de la India señaló en una sentencia, y presenta una diversidad inimaginable. Las tradiciones, costumbres, creencias, objetos y formas de culto, teología y textos filosóficos son tan diversos que a duras penas puede ser reconocida como una única religión. Para ilustrar este punto, permítaseme ofrecer un ejemplo: una comunidad subalterna en la India meridional da culto a Rávana, que en la India septentrional es tenido por un demonio y fue aniquilado por Rama, al que se adora como una de las encarnaciones de Dios. La diosa Durgá, adorada por los hindúes, mató a Majishásura, al que se considera un demonio. Sin embargo, Majishásura es adorado por una comunidad hindú subalterna. Los adoradores de Rama, la diosa Durgá, Rávana y Majishásura son todos hindúes y conviven pacíficamente.

‘Hindú’ era una referencia más bien geográfica, no religiosa, hasta que los británicos colonizaron la nación y llevaron a cabo el primer censo en 1871. Designaba a los pueblos que habitaban la región que se extiende en la margen meridional y oriental del río Sindhu (Indo) en Persia. Pronunciaban ‘Sindhu’ como ‘hindú’. En el censo de 1871, los británicos no estaban seguros de cuál era la religión de quienes no eran musulmanes, cristianos, jainistas, budistas, sijs, parsis, bahaís o judíos. Como ese numeroso grupo humano no tenía un solo profeta ni un solo texto sagrado y observaban diversas creencias, formas de culto, doctrinas, festividades, tradiciones y culturas, los británicos decidieron llamar a su religión ‘hinduismo’.

¡Se cree que los hindúes adoran 330 millones de dioses y diosas! Esto refleja la diversidad de cultos, creencias, culturas, festividades y tradiciones religiosas. No hay un único texto sagrado aceptado por todos los hindúes. Algunos siguen los Vedas –existen cuatro: *Rigveda*, *Atharvaveda*, *Yajurveda* y *Sāmaveda*–, que hay quien considera textos divinamente revelados, mientras que otros tienen solo por textos divinamente inspirados. Existen 108 Upanishads, que también se consideran textos sagrados del hinduismo. Luego están los *shrutis* (textos que eran escuchados, memorizados y transmitidos oralmente). Los *shrutis* incluyen los cuatro Vedas y otras verdades eternas incuestionables a las que han llegado los grandes sabios. Los *smritis* son textos memorizados que pueden cambiar con el tiempo. También existe la literatura *purana*. El *Gita* es otro texto sagrado. Sin embargo, para ser hindú, uno no tiene por qué seguir todos los textos; incluso puede no seguir ninguno de ellos. Las escuelas filosóficas *charvaka* y *ajivika* son materialistas y racionalistas. En tiempos antiguos se desarrollaron ricos debates entre distintas escuelas filosóficas. Por esta razón, Amartya Sen califica a los indios de argumentadores.

## Tolerancia en el hinduismo

Adi Shankara, un filósofo y teólogo de principios del siglo VIII, consolidó, unificó y estableció corrientes principales de pensamiento en el hinduismo. Propuso la doctrina de *advaita vedanta* (no dualismo). El *atman* (alma, sí mismo) es parte –y no difiere– del informe espíritu universal llamado *brahman*, carente de atributos. Todo individuo debe afanarse por la *moksha* o liberación del *atman* respecto del ciclo de nacimientos y renacimientos, así como por la fusión con el *brahman*. La finalidad de la vida es la autorrealización y la unidad del sí mismo y el espíritu universal. El *brahman* es la verdad, y todo lo que vemos alrededor de nosotros es *maya* o ilusión. El conocimiento del *brahman* brota solo de la indagación en las enseñanzas de los Upanishads. Los *charvakas* no creen en el *atman* o alma ni en el *brahman*.

No existe salvación colectiva, cada persona tiene que trabajar por su propia *moksha*. La *moksha* se alcanza mediante el buen *kharma yoga* (trabajo, cumplimiento de las obligaciones personales), *bhakti yoga* (devoción a Dios) y *jñana yoga* (búsqueda del conocimiento). Puesto que la *moksha* se logra por los propios esfuerzos y a través de la propia senda, las creencias y prácticas de otros individuos apenas importan. Un hindú devoto está obligado a ser tolerante. El Dr. Radhakrishnan (1967, 53) escribió: “Cualquier fe que adoptemos debe ser conciliable con el espíritu de la ciencia y la ética del humanismo. Debe contribuir al crecimiento del individuo en vez de dificultarlo. Debe estar en conformidad con las crecientes demandas de la conciencia moral y tener un espíritu universalista”.

Una de las doctrinas del *Rigveda* que insta al buscador de la verdad a ser tolerante reza: “*Ekam sat; vipra bahudha vadanti*”. Esta doctrina significa: la verdad es una, y los sabios eruditos la describen de múltiples formas. La doctrina nos dice que la verdad absoluta puede percibirse de diferentes maneras. Los seres humanos tenemos una capacidad limitada para comprender la verdad absoluta. A través de la meditación, el conocimiento experiencial y otras formas de *jñana yoga*, los sabios prudentes realizan distintas dimensiones de la misma verdad absoluta. La comprensión que uno tiene de la verdad absoluta puede ser diferente de la de otro, pero no tiene por qué ser una verdad superior. Sin embargo, la verdad debe ser distinguida de las falsedades inducidas por el egoísmo, la injusticia y la violencia.

El Maha Upanishad asevera: “*Vasudhaiva Kutumbakam*”. Esta frase significa que la tierra entera es una sola familia. Todos los *atmanes* (almas, sí mismos) son manifestación de uno y el mismo *brahman*. En consecuencia, uno tiene que trabajar por el bienestar de todos. El Dr. Radhakrishnan (1967, 9) dice: “Necesitamos una fe que exija fidelidad al conjunto de la humanidad, no a esta o aquella parte de ella; una fe a la que la mente secular y emancipada puede agarrarse aun cuando se cierna inminente el desastre”.

Este espíritu de tolerancia ínsito al hinduismo hizo que se diera la bienvenida a predicadores de diversas religiones, incluidos el cristianismo y el islam. Los zoroastrianos, que eran perseguidos en Persia, encontraron refugio en la India en el siglo VIII. Musulmanes y cristianos de Asia Occidental fueron acogidos como mercaderes y se les permitió fundar centros religiosos e incluso predicar y convertir. La India es en la actualidad el segundo país con mayor número de musulmanes, tras Indonesia. El hinduismo se enriqueció y benefició de un positivo diálogo con el islam y el cristianismo. La diversidad cultural india es de naturaleza

compuesta y está influida por la cultura y las bellas artes islámicas y cristianas, incluidas la arquitectura, la música, la pintura, la danza, la poesía, la gastronomía y las tradiciones religiosas. Existen numerosos santuarios sincretistas, en los que celebran culto seguidores de más de una religión. En la iglesia de San Miguel de Bombay, todos los miércoles hay más hindúes que cristianos escuchando los sermones. También en Bombay, la fiesta de la Madre María, conocida entre los habitantes de la ciudad como *math maulichya mela*, es más popular entre los hindúes que entre los cristianos. Los *dargah* sufíes son asimismo frecuentados por gran cantidad de hindúes.

## Swami Vivekananda

El hinduismo inspiró a numerosos luchadores por la libertad en su lucha por la liberación de la India respecto del dominio colonial británico. Entre ellos se cuentan Lokmanya Tilak, Mahatma Gandhi y muchos otros. Swami Vivekananda despertó tanto el espíritu nacionalista como la espiritualidad hindú. Swami es uno de los líderes religiosos hindúes que fundaron la Misión Ramakrishna para servir a la humanidad. Sostenía que todas las sectas del hinduismo –más aún, todas las religiones– son diferentes sendas hacia la misma meta. Aprendiendo de los misioneros cristianos, Swami consideraba que afrontar el problema de la pobreza era el más importante compromiso que cualquier religión podía asumir. En su discurso al Parlamento Mundial de las Religiones en 1893, Swami (Vivekananda, s.f.) dijo:

“Me siento orgulloso de pertenecer a una religión que ha enseñado al mundo la tolerancia y la aceptación universal. No solo creemos en la tolerancia universal, sino que aceptamos todas las religiones como verdaderas. Me siento orgulloso de pertenecer a una nación que ha acogido a los perseguidos y refugiados de todas las religiones y todas las naciones de la tierra. Os citaré, hermanas y hermanos, unos cuantos versos de un himno...: *‘Así como las diferentes corrientes que tienen su fuente en lugares diferentes mezclan todas sus aguas en el mar, así también, oh Señor, las diferentes sendas que los seres humanos toman movidos por tendencias diferentes, por distintas que puedan parecer, rectas o sinuosas, todas conducen hacia ti’*... El sectarismo, la intolerancia y su terrible descendiente, el fanatismo, han dominado por demasiado tiempo esta hermosa tierra. La han colmado de violencia, la han anegado una y otra vez con sangre humana, han destruido la civilización y han abocado a naciones enteras a la desesperación. Si no hubiese sido por estos terribles demonios, la sociedad humana estaría mucho más avanzada de lo que lo está hoy.

Pero ha llegado su hora. Y fervorosamente espero que la campana que ha repicado esta mañana en honor de esta convención sea el toque de difuntos por todo fanatismo, por toda persecución con la espada o la pluma, por todos los sentimientos no caritativos entre personas que encaminan sus pasos hacia la misma meta”.

## Intolerancia en el hinduismo

Aunque en lo anterior hemos documentado el espíritu de tolerancia en el hinduismo, existe en él una creciente tendencia hacia la intolerancia. La diversidad en el hinduismo se ha traducido en conflictos sectarios: por ejemplo, entre *visnuistas* (adoradores de Visnú) and *shivaístas* (adoradores de Shiva) en tiempos antiguos. El rígido sistema de castas dentro del

hinduismo es una estructura opresora e inhumana que oprime a las castas sudra y a los intocables. Según el *Rigveda*, la sociedad está estructurada en cuatro estratos jerárquicos: brahmanes, chatrias, vaisías y sudras. Estos grupos jerárquicamente dispuestos, con los brahmanes en lo más alto y los sudras en lo más bajo, se llaman también *varnas*. Las *varnas* se subdividen además en castas y subcastas y observan una estricta práctica de endogamia. Los derechos y deberes de cada cual están estrictamente definidos por nacimiento, según la casta en la que uno nace. Quienes pertenecen a las castas de brahmanes tienen solamente privilegios y derechos sin ninguna obligación como contrapartida. Los brahmanes monopolizan el conocimiento y son los únicos árbitros de la verdad. Los chatrias eran guerreros y tenían que defender el reino. Los vaisías eran mercaderes. Los sudras solo tenían obligaciones laborales y carecían de derechos; servían a los otros tres grupos superiores. Se esperaba de ellos que cultivaran la tierra, lavaran las ropas, etc.; eran barberos, carpinteros, alfareros, etc.; estaban obligados a prestar servicios.

Los considerados intocables debían realizar tareas que se tenían por impuras. Eran tratados al margen del orden social de las *varnas*. Entre las tareas que se les obligados a desarrollar se contaban: la limpieza y vaciado manual de letrinas, la retirada de cadáveres de animales, la desolladura de animales muertos y el barrido de las calles. Los sudras y los intocables estaban excluidos de la educación. Si hablaban sánscrito, se les cortaba la lengua; si oían hablar sánscrito o la lectura de los vedas, se les echaba plomo fundido en los oídos; y si leían los Vedas, se les vaciaban los ojos. Los intocables tenían que vivir fuera del pueblo o aldea, arrastrar escobas atadas a la espalda para barrer sus pasos, llevar escupideras al cuello para no escupir en el camino y poder ser identificados desde lejos. Ni siquiera su sombra podía tocar a las castas superiores. No podían entrar en el recinto de los templos para rendir culto a Dios. El sistema de castas exacerbó la idea de pureza y contaminación e hizo muy intolerantes a los miembros de las castas superiores. El opresivo sistema de castas se impuso con el uso de una violencia extrema. Las condiciones de vida de los intocables eran peores que las de los esclavos (Ambedkar 1989, 9), (Ambedkar 1990). Según Ambedkar, el sistema de castas estaba arraigado en el hinduismo

Las castas superiores 'toleraban' a los inmigrantes forasteros pertenecientes a otras religiones e incluso a los agresores, siempre y cuando no perturbaran este orden social basado en castas. Los inmigrantes debían ser considerados, al igual que los intocables, ajenos al orden social basado en castas y podían habitar sus propios guetos. Habiendo 33 millones de dioses y diosas, admitir otro más, ya se llamara Alá o Yahvé, no representaba mayor problema.

Musulmanes y cristianos eran considerados *mlechhas*, consumidores de carne, tan impuros y contaminados como los intocables. Con musulmanes y cristianos surgirían conflictos si estos convertían a los intocables y a miembros de las castas sudra a sus respectivas religiones, y esa conversión se traducía en educarlos y restaurar en ellos una conciencia de dignidad que pudiera inducirlos a resistirse a la realización de los servicios que les 'correspondían' según el sistema de castas.

Los sudras e intocables, hoy conocidos, respectivamente, como castas postergadas (*backward castes*) y *dalits*, no solo tienen derecho a la igualdad bajo la actual Constitución de la India, sino que también son beneficiarios de acción afirmativa y de políticas inclusivas, entre ellas la

reserva para estos grupos de plazas en instituciones educativas y trabajos gubernamentales. Sin embargo, las atrocidades contra ellos continúan. Debido a la falta de espacio, no vamos a relatar ejemplos de tales atrocidades.

## **Creciente polarización comunitaria**

Durante el periodo colonial, los británicos, en el marco de su política basada en el principio: 'divide y vencerás', alentaron la rivalidad entre las dos principales comunidades religiosas de la India –los hindúes y los musulmanes– por la cuota de poder correspondiente a cada una de ellas. La movilización comunitaria en pro de mayores cuotas de poder invocó recuerdos históricos selectivos y distorsionados y propició la demonización de la comunidad rival. Aunque el movimiento por la independencia del país estaba dominado por la ideología secular, la India alcanzó la libertad al coste de la partición del país según líneas religiosas. Una parte de las castas hindúes superiores se oponía al secularismo y al nacionalismo secular, ya que el triunfo de estos conllevaba la pérdida de sus privilegios de casta y la concesión de la igualdad de derechos a todos los ciudadanos, con independencia de su casta. Definió el nacionalismo sobre la base de la religión hindú, denominó a su posición 'nacionalismo hindú' y reclamó que las minorías religiosas, en particular la cristiana y la musulmana, fueran tratadas como enemigos de la nación hindú. El Dr. S. Radhakrishnan, uno de los más distinguidos estudiosos indios de la religión y filosofía comparada, escribió: *“Cuando el nacionalismo se convierte en una religión y los líderes religiosos exaltan los intereses de la nación por encima de los de la humanidad, la religión misma deviene decadente. En lugar de trascender los límites nacionales, la religión se subordina al desarrollo de la personalidad nacional y el cumplimiento de la misión nacional”* (Radhakrishnan 1967, 45)

El país ha otorgado por primera vez al nacionalismo hindú de derechas una mayoría en el parlamento. Los nacionalistas hindúes han sido siempre intolerantes con las minorías de 'origen extranjero'. Existe una violencia creciente contra las minorías. Iglesias, sacerdotes y monjas están siendo atacados físicamente sobre la base de falsas acusaciones de proselitismo. Las rigurosas leyes anti-conversión en diversas provincias se están utilizando abusivamente para tratar de manera injusta a los cristianos y sus líderes religiosos. En Goa, una pequeña provincia con aproximadamente un 25% de población cristiana, se profanaron en mayo de 2017 doscientas cruces.

De modo análogo, los musulmanes están siendo atacados con la excusa de que sirven a los intereses del vecino Paquistán, albergan sentimientos antinacionalistas y son terroristas. El número de altercados religiosos dirigidos contra musulmanes es cada vez mayor. A los musulmanes se les acusa falsamente de sacrificar vacas (que es un animal venerado por una parte de las castas superiores hindúes) y linchados en las calles. Veintidós musulmanes han sido asesinados en linchamientos desde 2010 hasta 2017, y tales incidentes han ocurrido después de que fuera elegido el gobierno nacionalista hindú de derechas (Abraham and Rao 2017).

## Reconciliación

Necesitamos invocar nuestra tradición de tolerancia. El hinduismo ha tenido grandes santos que nos enseñaron que la esencia de la religión consiste en el amor. Kabir, un santo venerado, dice: “*Pothi padh padh jag mua pandit haya na koi; dhai aakhar prem ka padhe so pandit hoye*” (uno no se convierte en sabio leyendo las Escrituras; sabio es quien conoce el amor). Tukaram dijo que el verdadero santo es quien abraza a los pobres, necesitados, oprimidos y marginados. Y Narsinh Mehta, el santo de Gujarat, afirmó que la persona verdaderamente religiosa es quien empatiza con los sufrimientos de otros y les ayuda, pero no considera esa ayuda una obligación. La India dispone de numerosos recursos espirituales. Tenemos que educar a nuestra gente en esos valores religiosos de tolerancia.

Nuestros luchadores por la libertad siempre han ensalzado la virtud de la ‘unidad en diversidad’. El preámbulo de nuestra constitución busca construir una India plural, en la que todas las personas gocen de libertad de pensamiento y expresión, así como de libertad para profesar, practicar y propagar la religión que deseen. Me gustaría concluir este artículo con las palabras del premio Nobel Rabindranath Tagore: “Allí donde la mente está libre de miedo... a ese paraíso de libertad haz, oh Padre mío, que despierte mi país”.

### Referencias:

- Abraham, Delna. y Rao, (June 28, 2017). Ojaswi. *84% Dead In Cow-Related Violence Since 2010 Are Muslim; 97% Attacks After 2014*. <http://www.indiaspend.com/cover-story/86-dead-in-cow-related-violence-since-2010-are-muslim-97-attacks-after-2014-2014> (consultado el 3 de julio de 2018).
- Ambedkar, Bhimrao Ramji. (1989). "Untouchables or the Children of India's Ghetto." In *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches Vol. 5*, edited by Vasant Moon. Mumbai: Education Department, Government of Maharashtra.
- Ambedkar, Bhimrao Ramji. (1990). "Who were the Shudras." In *Dr. BabaSaheb Ambedkar Writings and Speeches Vol. 7*, edited by Vasant Moon. Mumbai: Education Department, Government of Maharashtra.
- Engineer, Irfan Asgharali. (2013). *Communal Violence: Issues and Response*. Mumbai: Institute for Peace Studies and Conflict Resolution.
- Golwalkar, M S. (1939). *We or Our Nationhood Defined*. Nagpur: Bharat Publications.
- Khan, Imran. (September 15, 2016). *Gau Rakshak Targets Muslim Family for 'Slaughtering Cow' in B'luru*. <http://www.news18.com/news/india/gau-rakshak-targets-muslim-family-for-slaughtering-cow-in-bluru-1292523.html> (consultado el 19 de noviembre de 2016).
- Radhakrishnan, S. (1967). *Religion in a Changing World*. London: George Allen & Unwin Ltd., [trad. esp.: *La religión y el futuro del hombre*. Madrid: Guadarrama, 1969]
- Savarkar, Vinayak Damodar. (1922). *Essentials of Hindutva*. [http://www.savarkar.org/content/pdfs/en/essentials\\_of\\_hindutva.v001.pdf](http://www.savarkar.org/content/pdfs/en/essentials_of_hindutva.v001.pdf) (consultado el 28 de septiembre de 2015).
- The Wire. (July 13, 2016). '*Gau Raksha*' Vigilantism Continues. <http://thewire.in/51219/dalit-family-stripped-beaten-as-gau-raksha-vigilantism-continues/> (consultado el 19 de noviembre de 2016).
- Vivekananda, Swami. (1893). *Swami Vivekananda: Opening Welcome Address at the World Parliament of Religions*. <https://www.americanrhetoric.com/speeches/swamivivekanandaworldparliamentofr>



[eligions.htm](#) (consultado el 14 de julio de 2018) [una trad. esp. puede descargarse gratuitamente (en versión kindle) en la ciberpágina de Amazon España].

*Original inglés*  
*Traducción José Lozano*



## El fundamentalismo religioso, la tolerancia y el Buda

**Soosai E. Lawrence, SJ**

*Misión de Diálogo Interreligioso, Bodh Gaya, India*

**E**n la India septentrional del siglo VI a.C. había numerosos filósofos, pensadores religiosos y especuladores ocupados en lidiar con temas como Dios, el alma, el mundo, los orígenes, la eternidad, el pecado, el sufrimiento, la liberación, etc. Entre ellos se contaban diferentes grupos de pensadores que tenían marcadas diferencias en lo relativo a su comprensión e interpretación de las cuestiones relacionadas con los orígenes humanos, la existencia, el destino, etc. Pero el aspecto más interesante, si bien desconcertante e intrigante de toda la situación era que cada filósofo o pensador aseguraba que solo él estaba en posesión de la verdad absoluta sobre la realidad y que los demás eran gente engañosa llena de falsedad. Aquí tenemos un ejemplo de la presencia de actitudes fundamentalistas entre los pensadores religiosos del siglo VI a.C. A consecuencia de ello, (al igual que ocurre en la actualidad entre diferentes grupos religiosos en el mundo moderno) con frecuencia se producían discusiones, debates, disputas y a veces conflictos entre estos distintos grupos de pensadores y filósofos. Competían entre sí para atraer y reunir más seguidores que los demás.

Estas son las circunstancias en las que nació el príncipe Gautama Siddharta (quien más tarde se convertiría en el Buda). En una familia que creía en –y practicaba– los ritos y rituales de las tradiciones brahmánicas de la época. Llevaba una vida muy lujosa y libre de preocupaciones en sus tres palacios, uno para cada una de las tres estaciones del año. Pero la conmovión y el sufrimiento se adueñaron de su vida cuando descubrió que la enfermedad, la vejez y la muerte forman parte inextirpable de la existencia humana. Se sintió destrozado por la turbación mental cuando se percató de que también él tendría que pasar por la enfermedad, la vejez y la muerte en su existencia humana cargada de sufrimiento. Se preguntaba si era posible una vida libre de enfermedad, vejez y muerte.

En esta coyuntura, después de ver a un ermitaño caminando con rostro apacible, Gautama Siddhartha comprendió en lo hondo de su corazón que era posible una vida libre de sufrimiento y sintió que la vida de ermitaño podía ayudarle a encontrar la verdad y el camino hacia una vida de paz y tranquilidad, libre de toda forma de sufrimiento. Comenzó a creer en la capacidad de los seres humanos para liberarse a través de diligentes esfuerzos espirituales. Así pues, asumió la responsabilidad de encontrar las verdades relativas al sufrimiento y la liberación de los hombres<sup>1</sup>. Los ritos, rituales, sacrificios y creencias de su religión familiar no

---

<sup>1</sup> *Attā hi attano nātho, ko hi nātho paro siyā attanāī va sudantena nātham labhati dullabham.*  
Dhp.no.160

le ofrecían respuestas satisfactorias a sus preguntas. De ahí que renunciara a todos los placeres, así como a la riqueza, el poder y la gloria de su vida principesca, se vistiera como un ermitaño y vagara en busca de una solución para los sufrimientos y penas humanos.

El príncipe Siddhartha no estaba dispuesto a seguir a ciegas las creencias y prácticas religiosas de su familia y su sociedad. Cuestionaba el potencial y la capacidad de la religión tradicional para liberar a la gente de sus sufrimientos. Así, se convirtió en un crítico de su religión. Quería descubrir su veracidad, efectividad y fecundidad a la hora de liberar de los sufrimientos. Es evidente, pues, que el príncipe Siddhartha no adoptaba una actitud fundamentalista hacia la religión tradicional. Antes bien, tenía una mente abierta e inquisitiva para evaluar la religión de su infancia y descubrir el camino verdadero que guiaba a las personas a la liberación, la paz, el sosiego y la armonía interpersonal y comunitaria.

## La búsqueda y el itinerario espiritual de Gautama Siddhartha

Vagó cual asceta con el fin de descubrir el camino verdadero hacia la liberación. Buscó maestros que lo guiaran en la persecución de ese camino. Practicó bajo la dirección de afamados líderes espirituales de la época, en concreto Āḷāra Kālāma y Uddaka Rāmaputta, para alcanzar la verdad. Enseguida dominó el conocimiento logrado por estos dos líderes espirituales y devino igual a ellos, adquiriendo todas sus destrezas espirituales. Viendo cuán rápidamente había dominado tales destrezas y la sabiduría que ellos habían obtenido solo tras años de meditación y prácticas espirituales, los dos gurús, Āḷāra Kālāma y Uddaka Rāmaputta, le mostraron su reconocimiento y le pidieron que dirigiera a sus discípulos en sus monasterios con la misma autoridad que ellos. Esta oferta de liderazgo espiritual, recibida de dos gurús tan distinguidos, le trajo poder, gloria y honor. Pero al indagador Siddhartha la mera conquista de la concentración y la serenidad temporales (destrezas espirituales) que había aprendido de sus dos maestros Āḷāra Kālāma y Uddaka Rāmaputta no le resultaba plenamente satisfactoria<sup>2</sup>.

Puesto que la sabiduría espiritual obtenida de los dos grandes gurús no le brindaba las respuestas anheladas, Siddhartha los abandonó y continuó resueltamente su intento de encontrar la verdad que lo liberara de todos sus sufrimientos. Entonces, adoptó la práctica de *attakilamathānuyoga*, una forma extrema de mortificación. Seis años de mortificación con severas prácticas de austeridad lo debilitaron mucho físicamente, casi hasta el punto de la muerte, pero tampoco lo llevaron a las respuestas que buscaba para resolver el problema del sufrimiento humano<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> *Tassa mayhaṃ bhikkhave etad-ahosi: Nāyaṃ dhammo nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati, yāvad-eva ākiñcaññāyatanūpapattiyā ti. So kho ahaṃ bhikkhave taṃ dhammaṃ analaṅkaritvā tasmā dhammā nibbijjāpakkamiṃ.* M.I. p.165 (pronunciando estas palabras de insatisfacción con los logros alcanzados junto a Āḷāro Kālāmo y Uddako Rāmaputto, el Buda los abandonó y prosiguió por sí mismo la búsqueda de la senda que lleva al Nibbāna)

<sup>3</sup> *Na kho panāhaṃ imāya kaṭukāya dukkarakārikāya adhigacchāmi uttariṃ manussadhammā alamariya ñāṇadassanavisesaṃ, siyā nu kho añño maggo bodhāyāti.* M.I p. 246

Habiéndose percatado de la futilidad de las prácticas de austeridad en lo relativo a la realización de la verdad, el príncipe Siddhartha prescindió de la forma extrema de mortificación y emprendió un camino intermedio en su búsqueda espiritual para alcanzar la verdad. Subrayemos aquí que Siddhartha abandonó, pues, la creencia fundamentalista en la eficacia de la forma extrema de mortificación. Por último, tras intensa meditación, el príncipe Siddhartha se convirtió en el Buda, en virtud de la iluminación y el descubrimiento de la verdad. Se purificó por completo de los envilecimientos mentales del ANSIA, el ODIO y el ESPEJISMO de que uno es un ser eterno autosuficiente. Tras liberarse a sí mismo de los sufrimientos causados por las impurezas mentales del ansia, el odio y los espejismos del YO, de lo MÍO y del A-MÍ o PARA-MÍ (que no son más que retoños de nuestro ego u orgullo), el Buda devino muy sereno, sosegado, alegre y sabio.

Habiendo descubierto una nueva y verdadera senda hacia la liberación, el Buda no quiso predicar ese camino con la intención de congregarse numerosos discípulos y ganar gran popularidad, como estaban haciendo numerosos líderes religiosos de la época. Al contrario, dudaba si predicar su nueva senda a la gente, pues pensaba que les resultaría muy difícil de entender y practicar. Más tarde, a resultas de la petición de un ser divino, que le hizo ver que sus enseñanzas liberarían a muchas personas, el Buda empezó a predicar la nueva senda<sup>4</sup>. Vemos, pues, que la única razón por la que el Buda predicó y difundió dicha senda fue para liberar a las personas de sus sufrimientos e ignorancia. Su intención al predicar el camino que había descubierto era impartir sabiduría a la gente para que pudieran evitar el mal, hacer el bien y crecer en pureza y paz de corazón<sup>5</sup>. Y mientras predicaba, no perdía el tiempo con meras especulaciones y sistemas tradicionales de creencias, sino que insistía en que él tan solo predicaba sobre dos cosas: 'El SUFRIMIENTO Y LA CESACIÓN DEL SUFRIMIENTO', tal como se expresa en la siguiente frase suya: "Bhikkhus, lo que yo enseñé tanto antes como ahora es el sufrimiento y la cesación del sufrimiento"<sup>6</sup>.

Además, él nunca impuso su enseñanza a nadie con actitud fundamentalista. Antes al contrario, el Buda aconsejaba a sus discípulos que lo examinaran e investigaran a él mismo (el Buda), para convencerse del verdadero valor de su enseñanza. Más aún, cuando un grupo de personas conocidas a la sazón como kalamas le preguntaron al Buda cómo podían discernir si una enseñanza era verdadera o falsa, él les respondió: "Oh kalamas, no os guiéis por rumores, tradiciones ni habladurías. No os guiéis por la autoridad de textos religiosos ni por la mera lógica o inferencia... ni por la idea: 'Este es nuestro maestro'. Pero, oh kalamas, cuando sepáis por vosotros mismos que ciertas cosas son perniciosas y erróneas y malas, renunciad a ellas... Y cuando sepáis por vosotros mismos que ciertas cosas son sanas y buenas, aceptadlas y seguidlas"<sup>7</sup>. Por estas palabras cabe suponer que el Buda reconocía a los seres humanos libertad de pensamiento y discernimiento para juzgar qué es bueno y qué malo en la vida. Por consiguiente, estaba en contra de la fe ciega y recomendaba a sus discípulos que, antes de

---

<sup>4</sup> MT. (2009). p. 261

<sup>5</sup> Dhṛ. no.183

<sup>6</sup> *Pubbe cāhaṃ bhikkhave etarahi ca dukkhañ- cīeva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ*. M.I. p.140

<sup>7</sup> A (Colombo, 1929). p. 115.

aceptar cualquier visión, fe o enseñanza, tuvieran experiencia personal de ella, la experimentarían, analizarían racionalmente y verificarían, que se convencieran de su idoneidad.

El Buda comparó asimismo su senda con una balsa que se utiliza para cruzar un mar o un río y luego, al llegar a la otra orilla, se abandona a la corriente de las aguas. Después de poner este ejemplo de la balsa, el Buda dijo con sus propias palabras: “De este modo, oh Bhikkhus, he enseñado una doctrina similar a la de ‘una balsa es para cruzar (un cuerpo de agua), no para llevarla consigo (literalmente, agarrarla)”<sup>8</sup>.

Esto nos muestra que el Buda no tenía el más mínimo dejo de fundamentalismo ni de apego a su propia enseñanza.

## **Sus opiniones sobre otras religiones**

El Buda enseñó que uno, respecto a su credo personal, puede decir: ‘Este es mi credo’. Pero si dijera. ‘Solo mi credo es verdadero y todos los demás son falsos’, no estaría diciendo la verdad<sup>9</sup>. El Buda afirmó además: “Tener apego a una cosa (una cierta visión o credo) y mirar por encima del hombro a otras cosas (visiones o credos) como inferiores: a eso los sabios lo llaman un grillete”<sup>10</sup>. Estas palabras del Buda muestran cuán gran reverencia y respeto sentía el Buda por las religiones o credos de los demás.

He aquí un sucedido clásico que pone de manifiesto el respeto, la reverencia y la tolerancia religiosa que el Buda tenía hacia otras religiones y hacia los fieles de estas. Upali, un conocido y rico discípulo y benefactor laico de Mahavira, el fundador del jainismo, fue a debatir con el Buda y tratar de derrotarlo. Pero durante el debate, Upali se dio cuenta de que el derrotado era él y quedó fuertemente impresionado por la sabiduría del Buda, Así que Upali quiso enseguida convertirse en discípulo laico de este. Pero el Buda le aconsejó que no se precipitara y que reconsiderara esa idea, puesto que era un conocido discípulo y benefactor de otro gran maestro de la época. No obstante, Upali insistió una y otra vez al Buda para que lo aceptara como discípulo laico. El Buda terminó aceptándolo como discípulo, pero le pidió que siguiera respetando y apoyando a sus antiguos maestros religiosos como había hecho hasta entonces<sup>11</sup>. Este sucedido muestra que el Buda no pretendía competir con otros grupos religiosos ni quería difamarlos; antes bien, buscaba siempre el entendimiento, el respeto, la paz, la concordia y la armonía entre religiones.

## **La tolerancia religiosa en la historia budista**

Siguiendo los pasos del Buda, sus discípulos asumieron también los valores de la compasión, el perdón, la concordia y la armonía con otras tradiciones religiosas. Un ejemplo muy valioso de la práctica del entendimiento, la tolerancia, la armonía y la coexistencia interreligiosos en la historia budista fue la vida y el gobierno del gran emperador budista Ashoka, en el siglo III

---

<sup>8</sup> MT. (2009). p. 352-353

<sup>9</sup> MT. (2009). p. 780

<sup>10</sup> Sn (PTS). p.151(v.798)

<sup>11</sup> MT. (2009). p. 484-485

a.C. Honró y apoyo a todas las demás religiones en su vasto imperio. En uno de sus edictos labrados en roca, declaró:

Uno no debería honrar solo su propia religión y condenar la religión de los demás, sino que debería honrar las religiones de otros por esta o aquella razón. Procediendo así, uno ayuda a su propia religión a crecer y presta también un servicio a las religiones de los demás. Actuando de otra manera, uno cava la tumba de su propia religión y perjudica asimismo a otras religiones. Quien honra su propia religión y condena otras religiones... ofende gravemente a su propia religión. Así pues, la concordia es buena. Que escuchen todos y que se muestren dispuestos a escuchar las doctrinas otros<sup>12</sup>.

## **La violencia interreligiosa y la forma de solucionarla**

Aunque la historia budista está llena de valores y sucesos pacificadores, en la actualidad algunos seguidores del budismo en ciertos países (como Myanmar, Sri Lanka, etc.) están recurriendo, por desgracia, a la violencia contra miembros de otras religiones. No deberíamos olvidar aquí el hecho de que personas con actitudes fundamentalistas que causan conflictos y violencia no solo las hay entre los budistas, sino también en todas las religiones. Ninguna religión en el mundo predica el odio y la violencia hacia los seguidores de otras religiones. Pero cuando los fieles religiosos no ponen en práctica las nobles enseñanzas de religión, sino que en realidad siguen sus propias inclinaciones egoístas y arrogantes, entonces estallan el conflicto y la violencia entre personas de diferentes credos.

¿Por qué los miembros de una religión mayoritaria, ya sea en la India o Sri Lanka o Myanmar, persiguen y oprimen a los fieles de religiones minoritarias, olvidando las nobles enseñanzas de su religión? Existen múltiples razones para estos conflictos y violencia interétnicos e interreligiosos, desde razones económicas a razones políticas, culturales, sociales, religiosas, etc. Los conflictos y la violencia interreligiosos e interétnicos tienen su especificidad y contexto histórico en cada país. Así, en cada país la violencia debe ser estudiada con sensibilidad, imparcialidad y empatía.

Pero como persona comprometida y con estudios en espiritualidad y religiones, yo opino que la principal razón de los conflictos interreligiosos (así como interétnicos) radica en la falta de crecimiento y de madurez psico-espiritual de las personas involucradas en la violencia interreligiosa. Cuando una persona o un grupo de personas pertenecientes a una religión cualquiera buscan felicidad, seguridad y realización en bienes terrenales, tales como riqueza, poder, prestigio y soberanía, ello se debe a que se sienten inseguros y amenazados por el crecimiento y el bienestar de las personas de otras religiones o etnias (minoritarias). Temen que a la larga los miembros de las (otras) religiones o etnias minoritarias les ganen la mano y les roben la gloria de su cultura y su religión, junto con el poder, el prestigio y el dominio. Les asusta que su futuro se torne muy incierto e inseguro con el auge de los otros (minoritarios), tan diferentes de ellos, que les resultan extraños y en los que piensan no poder confiar.

---

<sup>12</sup> Edicto en roca, XII

Y por consiguiente, piensan que estas personas (minorías) extrañas en las que no se puede confiar han de ser mantenidas a raya y bajo ningún concepto deben llegar a ser prominentes. Y así, piensan que, para mantener a estas minorías a raya, tienen que asustarlas y amenazarlas mediante violencia, persecución y otros medios, de suerte que continúen siendo débiles, inseguras y secundarias, incapaces de crecer o desarrollarse más. Movidos por tal mentalidad, ellos (los miembros de las religiones mayoritarias que se sienten inseguros) causan divisiones, conflictos y violencia contra aquellos que no les gustan y de los que desconfían, en especial las minorías en crecimiento a las que temen. Mientras tanto, algunos integrantes de los grupos minoritarios (quienes no siguen los nobles y humanos valores de su religión) también se arman y recurren a la violencia para responder a la violencia de los miembros de las religiones mayoritarias. Estos luchadores de los grupos minoritarios son tildados por regla general de 'terroristas' por el grupo mayoritario. Y el círculo de violencia y contraviolencia se perpetúa. Esto es lo que ha ocurrido y sigue ocurriendo en la India, Myanmar y Sri Lanka, así como en Oriente Medio. Así, ¡hoy está en juego la paz y la armonía mundiales! ¿Existe alguna solución para poner fin a esta violencia interreligiosa e interétnica? ¿Cuál es la salida? ¿Disponemos de algún modelo?

¡No hay necesidad de caer en la desesperanza y la frustración! De hecho, en la historia reciente hemos tenido, en medio del desierto de la ira y la violencia, una luz resplandeciente en la persona de un camboyano, el Venerable Maha Ghosananda. Cuando toda Camboya estaba hundiéndose en la oscuridad de las divisiones y desconfianzas, de la ira, la violencia, la venganza y la desesperanza, el Venerable Maha Ghosananda, monje budista y verdadero hijo espiritual del Buda, recorrió valientemente las calles del país anunciando un mensaje de compasión, perdón y amor y tendió puentes de confianza entre los distintos grupos que allí estaban en guerra. Caminaba de un lugar a otro predicando las palabras del Buda de que el odio no es capaz de extinguir el odio; solo el amor y la compasión pueden hacerlo eficazmente<sup>13</sup>. Mediante sus MARCHAS POR LA PAZ propició infatigablemente entendimiento, perdón, amistad, esperanza y confianza entre grupos enemistados. Y así, a través de las actividades reconciliadoras impulsadas por la organización Misión Interreligiosa para la Paz en Camboya, que fundó allí en 1980 junto con unos cuantos amigos cristianos, convirtió a la Camboya moderna en una nación pacificada<sup>14</sup>.

En efecto, uniendo las manos con sus amigos de diferentes religiones en Camboya y fomentando el diálogo interreligioso, el entendimiento, la confianza y la armonía, el Venerable Maha Ghosananda tornó un país roto por las hostilidades en un país pacificado. De ahí que esto (el diálogo interreligioso) sea un camino acreditado para forjar la paz y la armonía en países en los que las divisiones, conflictos y matanzas interreligiosas e interétnicas están destrozando hoy la sociedad humana. Por tanto, es hora de que en el mundo actual, dondequiera que estén produciéndose conflictos y violencia interreligiosos, personas de todos los credos se reúnan y promuevan el diálogo, el entendimiento, la confianza y la cooperación

---

<sup>13</sup> Dhp. no.5

<sup>14</sup> SBS. (1992). p.20

interreligiosos, de suerte que la PAZ, la ARMONÍA y la CONCORDIA pueden florecer para la mejora de la humanidad entera y del universo.

## Conclusión

Tanto de la vida como del itinerario y descubrimiento espiritual del Buda hace unos 2.500 años, pero también de las pacificadoras vidas de sus seguidores a lo largo de la historia, podemos aprender y practicar incluso hoy para favorecer la paz y armonía en el mundo los siguientes valores, principios y lecciones:

- 1) Adoptar una actitud inquisitiva y cuestionadora respecto de los problemas y sufrimientos que afrontamos en nuestra existencia humana.
- 2) No seguir ciegamente (como hacen los fundamentalistas) ningún credo ni ninguna práctica religiosa solo porque, como si dijéramos, hemos nacido con ellas. Al contrario, siempre es necesario cuestionar críticamente las prácticas religiosas que realizamos, a fin de evaluar si son relevantes y efectivas para resolver nuestros sufrimientos y problemas diarios y perennes. Y tenemos que ser lo suficientemente honestos, valientes y creativos para desechar prácticas irrelevantes y sinsentido de nuestra propia religión antes de criticar y corregir los credos y las prácticas de otros.
- 3) Los logros religiosos y espirituales no deben utilizarse para obtener poder, autoridad y gloria terrenal, sino que han de usarse para nuestro crecimiento en paz interior, así como para promover la armonía y la unidad comunitarias.
- 4) La purificación de sí mismo y la consecución de integridad espiritual personal es indispensable para quien pretende ofrecer un liderazgo religioso creíble. La autenticidad, la veracidad y la sabiduría compasiva conducen a la gente a la liberación y a la paz.
- 5) El propósito y finalidad principal de las actividades religiosas no debería ser sino ayudar a las personas a liberarse por sí mismas de sus sufrimientos y de las causas de estos y fomentar la paz y la armonía tanto individuales como comunitarias. Usar las religiones para dividir a la gente y ocasionar conflictos y guerras es abusar de ellas y lleva a la destrucción de la dignidad, el honor y la grandeza de las religiones.
- 6) Ganamos respeto y honor para nuestra religión honrando y respetando otras religiones.
- 7) Para fomentar la paz, la armonía, la concordia, la unidad, la verdad, la sabiduría, la felicidad y la cooperación en el mundo, son indispensables el diálogo, el entendimiento, la amistad, la confianza y la colaboración interreligiosos.
- 8) El Buda siempre vivió y meditó cerca de la naturaleza; y así, permaneciendo cerca de esta, cuidando de la Madre Tierra y creciendo en libertad interior en armonía con todos los seres, también nosotros podemos alcanzar liberación individual, universal y cósmica en la plenitud de los tiempos.

A modo de homenaje a una de nuestros PACIFICADORES modernos y para recordar su siempre valiosa vida ejemplar, concluyo este artículo con unas palabras del Venerable Maha Ghosananda, quien, haciendo honor a su nombre, fue durante toda su vida un gran anunciador de alegría, esperanza y paz:



El sufrimiento de Camboya ha sido profundo.  
De este sufrimiento brota una gran compasión.  
La gran compasión genera un corazón pacífico.  
El corazón pacífico genera una persona pacífica.  
La persona pacífica genera una familia pacífica.  
La familia pacífica genera una comunidad pacífica.  
La comunidad pacífica genera una nación pacífica.  
La nación pacífica genera un mundo pacífico.  
¡Ojalá todos los seres vivan llenos de felicidad y paz<sup>15</sup>!

### **Abreviaturas:**

**A** - Āṅguttara Nikāya  
**Dhp** - Dhammapada (Translated by Ācārya Buddhārakkhita)  
**M** - Majjhima Nikāya  
**M.I.** - Majjhima Nikāya, Part I  
**MT** - Una traducción (inglesa) de Majjhima Nikāya by Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodh  
**PTS** - Pali Text Society, London  
**SBS** - Step by Step [Paso a paso], Maha Ghosananda  
**Sn** - Suttanipata (PTS Edition).

### **Referencias:**

*Āṅguttara Nikāya*, ed. Devamitta Thera (Colombo, 1929). PTS Edition.  
*Dhammapada*, (1986). trad. por Ācārya Buddhārakkhita, Taipei, Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.  
*Majjhima Nikāya*, I-IV, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, Mrs. C.A.F. Rhys Davids, PTS. 1888-2002  
Step by Step, Maha Ghosananda. (1992). ed. Jane Sharada Mahoney and Philip Edmonds, Parallax Press, Berkeley, CA.  
*Suttanipata* (PTS edition).  
The Middle Length Discourses of the Buddha, (2009). Una traducción de Majjhima Nikāya, trad. del Pāli, trad. original por Bhikkhu Ñāṇamoli, trad. corregida y revisada por Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston.

*Original inglés*  
*Traducción José Lozano*

---

<sup>15</sup> SBS. (1992). 28.



## **Intolerancia/tolerancia religiosa, armonía/desarmonía desde una perspectiva histórico-teológica en las religiones indígenas de América Latina**

**Felipe J. Alí Modad Aguilar, SJ**

*Rector Parroquial, Misión Bachajón, México*

### **La intolerancia-desarmonía en las religiones indígenas de América Latina**

**E**ntre las religiones-espiritualidades indígenas en América Latina el fundamentalismo no es una nota que predomine en la relación con el resto grupos religiosos. Sin embargo, constatamos que en la mayoría de estas religiones-espiritualidades sí se presenta este fenómeno en grupos reducidos de personas y, en algunos casos, hay regiones específicas en donde este tema adquiere fuerza, como es el caso de la nación Mapuche en Chile y Argentina, en algunas regiones de Bolivia y Perú entre los pueblos Quechua y Aymara, y entre los pueblos mayas de Guatemala.

Al revisar con atención el contexto en donde se presenta la intolerancia o fundamentalismo religioso en las religiones indígenas, nos encontramos que estas posturas toman fuerza ahí donde el contexto social e histórico ha dejado profundas heridas a estos pueblos. Otro factor que hace emerger este tipo de postura religiosa tiene que ver con la presencia de mega-proyectos extractivistas que dañan y amenazan sus territorios. Podríamos decir que la fuerza de las posturas de intolerancia y fundamentalismo religioso está directamente relacionada a la brutalidad con la que se ha presentado el colonialismo y neo-colonialismo, el racismo y la presencia de mega-proyectos que se apropian de los territorios y destruyen la dinámica cultural y la cosmovisión de estos pueblos. Todo lo anterior apunta a una gran deuda de justicia hacia estos pueblos por parte de los países, estados nacionales, las sociedades en las que están insertas e instituciones como la Iglesia.

En un gran número de regiones de América Latina en donde habitan los pueblos indígenas nos encontramos también con otro fundamentalismo religioso muy extendido que no surge de las religiones ancestrales tradicionales: se trata del fundamentalismo religioso inducido por las sectas religiosas cristianas, evangélicas y pentecostales, que se meten en la vida de estos pueblos y destruyen sus culturas. Estas generan un tipo de violencia al interior de la comunidad que destruye su convivencia social y sospechosamente termina beneficiando a proyectos políticos de dominación y apropiación de recursos naturales en los territorios de esos pueblos.

La intolerancia o fundamentalismo religioso no proviene, pues, de la matriz religiosa ni de la espiritualidad propia de estos pueblos y culturas, ni mucho menos podemos hablar de una imagen de Dios que esté detrás inspirando sus acciones. La raíz de estas posturas las encontramos como fruto de una reacción ante el contexto histórico y socio-económico que amenaza su identidad y destruye su cosmovisión.

## **La tolerancia-armonía como elemento constitutivo de las religiones indígenas en AL**

En las religiones indígenas americanas encontramos valores y semillas de un profundo y auténtico sentido religioso. Nos encontramos también con espiritualidades que tienen dimensiones de relación de respeto profundo por la creación. Entre las notas esenciales de estas religiones-espiritualidades hay una profunda aspiración a lograr una armonía entre la naturaleza, el ser humano y la divinidad. En las diferentes lenguas y culturas indígenas de América Latina hay expresiones que reflejan esta aspiración por el 'buen vivir' como un estilo de vida sobrio y en armonía con todas las cosas, con la divinidad y con la comunidad: en este modo de vivir se le da importancia especial a la dimensión espiritual, al cultivo y consumo de alimentos sanos, a una vida sencilla, en contacto con la naturaleza y cuidando la integridad de la misma.

En los distintos movimientos sociales y políticos que buscan fortalecer la cultura e identidad de estos pueblos percibimos un impulso del Espíritu que trabaja en dos aspectos: la afirmación de la propia identidad en el contexto de la globalización capitalista y la lucha y articulación (en camino) de un proyecto histórico de vida de un pueblo. Ejemplo de esto es una nueva conciencia de muchos jóvenes indígenas por rescatar su religión, sus raíces, su lengua. Jóvenes que ya habían perdido el uso de su lengua materna y sus padres habían abandonado las prácticas religiosas tradicionales ahora buscan rescatarlas (el ejemplo más notable es el de las *machis* -chamanes jóvenes- en el pueblo mapuche).

## **Algunos desafíos para nuestra misión hoy**

Las religiones indígenas y afro-americanas, implican para nosotros empeñarnos en un serio estudio de la historia y una apertura para reconocer con humildad las fallas cometidas y así poder comprender las heridas que mueven en muchos casos las actitudes de rechazo hacia la Iglesia y el Estado. Tener un amplio conocimiento histórico, antropológico y social sobre este tema nos permitirá entrar en un diálogo serio que ayude a evitar fundamentalismos y que permita abrir caminos de reconciliación en base a la justicia.

Una investigación y estudio a profundidad de estos aspectos nos permitirá impulsar programas de formación en nuestros centros de estudios y en otros ámbitos de la sociedad que ayuden a la necesaria reconciliación, en la que se pueda dar un pleno reconocimiento de las riquezas y aportaciones que las culturas y religiones indígenas y afro-americanas dan a nuestras naciones.

Sin duda que este tema nos renueva el desafío de formarnos para las relaciones y el dialogo interreligioso, en general. El caso de América Latina nos presenta el desafío de no tener puestos principalmente nuestros ojos en las grandes religiones, sino que principalmente hemos de atender las religiones originarias de nuestro continente. Y esto a su vez implica un talante y un modo de estar diferente: respetuoso de los procesos locales y de las diversidades identitarias.

*Original español*



## Opiniones sobre el fundamentalismo de las religiones tradicionales Africanas

**Mpay Kemboly, SJ**

*Facultad de Filosofía, Saint-Pierre Canisius-Kimwenza, Kinshasa, RD Congo*

### Observaciones de apertura

**P**uede parecer incómodo y quizás no apropiado hablar del fundamentalismo en *sensu stricto* con respecto a las religiones tradicionales africanas (RTA) por algunas razones.

En primer lugar, algunos pueden afirmar que las religiones africanas no son estrictamente "religiones" y desean saber qué califica a la tradición africana como tal o el adjetivo "tradicional" cuando se trata de religiones africanas.<sup>1</sup> Dejo la discusión a un lado en este breve artículo. Aun así, en lo que respecta a este breve artículo, yo estoy de acuerdo con el cardenal Francis Arinze, ex presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, en ver las religiones tradicionales africanas fundamentalmente como "el contexto religioso y cultural del que provienen la mayoría de los cristianos en África, y en el que muchos de ellos aún viven en gran medida"<sup>2</sup>. Es más, entiendo que las religiones tradicionales africanas son lo que sostienen y llevan a los africanos, en el continente o en la diáspora, y lo que los africanos de hecho acarrean sinceramente en su propio interior, y determinan su forma de ser en el mundo y su buena relación con todo lo que es y lo que no es, es decir, seres, cosas y palabras. En pocas palabras, las religiones tradicionales africanas son diferentes rutas de vida, numerosas maneras de caminar o diferentes modalidades de ser en este mundo en constante cambio. Son esta matriz o vientre que nutre y preserva la vida desde el principio hasta el final. Son este humus básico del que brota toda semilla.

En segundo lugar, muchos eruditos coinciden con Henry Murson en definir el fundamentalismo principalmente como "un tipo de movimiento religioso militantemente

---

<sup>1</sup> Existe en otros lugares una extensa literatura sobre esta discusión en foros y documentos apropiados. Por el momento, véase por ejemplo, "Atención pastoral a las religiones tradicionales: carta del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso a los Presidentes de las Conferencias Episcopales en Asia, América y Oceanía (Roma, 21 de noviembre de 1993), número 2.

<sup>2</sup> "Atención pastoral a la religión tradicional africana: Carta del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso a los Presidentes de las Conferencias Episcopales de África y de Madagascar" (Roma, 25 de marzo de 1988), número 1.

conservador caracterizado por la defensa de la conformidad estricta con los textos sagrados<sup>3</sup>. Sin embargo, esta definición requiere algunas aclaraciones en relación con las religiones tradicionales africanas. (1) Estrictamente hablando, muchas religiones tradicionales africanas no tienen un cuerpo de textos sagrados. (2) La transición de la configuración cristiana original --donde se utilizó el término "fundamentalismo", es decir, a finales del siglo 19 y principios del siglo 20 en el protestantismo estadounidense-- a otros contextos religiosos que no son cristianos ni occidentales requiere un poco de ajustes metodológicos, epistemológicos y hermenéuticos. (3) África está dividida casi "equitativamente" entre musulmanes y cristianos. En ese contexto, los partidarios de las religiones africanas tradicionales y de otras religiones generalmente son "minorías silenciosas" dispersas por todo el continente, a tal grado que parecen casi políticamente impotentes, sociológicamente no "significativas" y estadísticamente "vagas".<sup>4</sup> (4) Y sin embargo, los partidarios de las religiones tradicionales africanas en algunas regiones pueden mostrar características del movimiento religioso militantemente conservador caracterizado por la defensa de la conformidad estricta a lo que ellos consideran sagrado y fundamental. (5) Pero, al mismo tiempo, estas características fundamentalistas son difíciles de comprender, medir e interpretar a lo largo de las líneas del marco hermenéutico que se utilizan para las principales religiones del mundo. (6) Por lo tanto, el estudio del fundamentalismo en tal entorno requiere una gran cantidad de discernimiento y sutileza de pensamiento complejo entre los seguidores de Dios y las religiones, los sabios y los pensadores con el fin de hacer del mundo africano un lugar firme y viable para todos por el bien de los seres humanos, y eventualmente por el amor/bien de Dios también. Dicho pensamiento tan complejo es muy necesario hoy en día dado que nuestra época también está marcada por un uso descabellado y grandilocuente del nombre de Dios y de la religión en la mayoría de las áreas de la vida; y por un malentendido, una fusión y una confusión irrespetuosas de géneros en áreas de la religión, la cultura y la política.

---

<sup>3</sup> Munson, Henry. (6 de diciembre de 2016). "Fundamentalismo: movimiento religioso" en *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/fundamentalism>, fecha de acceso el 3 de septiembre de 2018.

<sup>4</sup> El foro del Centro de Investigación Pew sobre religión y vida pública en 2010, publicado en diciembre de 2012, asignó el 6% (es decir, 400 millones de personas) de la población total mundial a las "religiones populares", en las que se incluyen las religiones tradicionales africanas, la religión popular del pueblo chino, las religiones de los nativos americanos y las religiones de los aborígenes australianos. El 90% de estas poblaciones religiosas reside en la región de Asia y el Pacífico, mientras que el 7% se encuentra en el África subsahariana y el 3% en América Latina y el Caribe. La población de seguidores de las religiones tradicionales africanas (RTAs) en el África subsahariana representa el 7%, lo que representa el 3% de la población total del África subsahariana; y ninguna de ellas constituye la mayoría de la población en ningún país del África subsahariana, aunque los partidarios de los RTAs pueden llegar a más del 15% de la población en algunos países como Sudán del Sur, Togo, Benín y Burkina Faso. Sin embargo, para 2050, se espera que aumente al 14% la población de seguidores de las religiones tradicionales africanas entre los adherentes de las "religiones populares" en el mundo; la que vive en América y el Caribe se espera que aumente a más del 3%, mientras que la que vive en la región de Asia y el Pacífico se espera que disminuya a alrededor del 82%. Pero en general, entre 2010 y 2050, se espera que la población mundial de seguidores de las "religiones populares" aumente a alrededor de 450 millones de personas. Ver <http://www.pewforum.org/global-religious-landscape.aspx>

## **Breve presentación de las características del fundamentalismo desde el punto de vista de un fundamentalista**

Los comentarios de apertura anteriores son dignos de mención. De todos modos, tomándolos a ellos y a otros en consideración, uno puede ver con un ojo experto, *mutatis mutandis*, que algunas de las características que caracterizan al fundamentalismo --con respecto a otras religiones como el judaísmo, el hinduismo, el cristianismo, el Islam-- de hecho están en acción con referencia a las religiones tradicionales africanas.

Por ejemplo, se describe al fundamentalismo como una actitud que se siente segura con la tradición (es decir, la que ha sido establecida y transmitida por los fundadores, los ancestros, los antepasados), compuesta de textos, prácticas, rituales, doctrinas, leyes, etc. Para los fundamentalistas la verdad no cambia y no tiene compromisos; y las cosas en la vida están claramente divididas en dos partes (por ejemplo, falso o verdadero, recto o perverso, justo o criminal, "negro o blanco", por así decirlo, etc.); y en su opinión, el pasado es siempre y en todas partes verdadero, normativo y legitimador. Por lo tanto, los fundamentalistas rechazan las innovaciones, lo que no se ve, lo que no se escucha y lo que nunca se hace. Rechazan traducciones, interpretaciones, adaptaciones, como dice el dicho italiano ese *traduttore traditore* ("traductor, traidor"), es decir, el que traduce traiciona a la exactitud, a la belleza o al significado central del original. Desde esta perspectiva, desde el punto de vista del fundamentalista, lo que sus adversarios califican de "fundamentalismo", "conservadurismo" o "tradicionalismo" en realidad es un intento de reformar la práctica y la expresión de la fe; un llamado para que los creyentes sean coherentes en palabras y hechos con su propia fe; un retorno a la pureza, a lo sagrado y al poder del origen (*archeocracy*); una llamada de retorno al camino correcto o al lugar donde todo comenzó y al punto original y único --la encrucijada sagrada-- desde donde el creador de todo esparció a los cuatro vientos todo lo que él o ella había hecho. Por lo tanto, el fundamentalismo es de hecho una pasión y una acción proféticas que una pequeña porción de la gente o incluso una sola persona considera que es correcto seguir, en nombre de lo que él o ella llama Dios y el de lo absoluto, con el fin de salvar a la nación de creyentes, por temor de que toda la nación caiga y desaparezca.

## **Cómo tratar de resolver el fundamentalismo en las religiones tradicionales Africanas**

### **Antecedentes histórico-políticos y antropológicos**

Cualquier fundamentalismo religioso y cultural en acción en África en particular desde el siglo VIII en la región sahelosahariana, por el valle del Nilo hasta el Sudán y en la costa este y en las islas del océano Índico, y desde el siglo XV hasta ahora en el Golfo de Guinea y a lo largo de la costa occidental y en las tierras interiores del centro y el sur de África, practicado principalmente por parte de seguidores de religiones ancestrales africanas, cristianos o musulmanes, debe ser examinado a la luz del proceso de empobrecimiento/pauperización antropológico/a y de diversas experiencias traumáticas que han sufrido los africanos y sus sociedades, especialmente los negros, dentro y fuera del continente madre. Estos traumatizantes y antropológicamente devastadores eventos, estructuras y procesos son los mercados de traficantes de esclavos singularmente transsaharianos, transindios y

transatlánticos más la esclavitud y la discriminación duraderas basada en el color de la piel en África y en las comunidades de la Diáspora (América, Europa y Asia); las experiencias alienantes (la arabización forzada y las empresas de occidentalización); el colonialismo, el neocolonialismo y la globalización.

Además de eso, uno tiene que tomar en cuenta la situación de los corruptos e inestables Estados poscoloniales y modernos; el fracaso y las frustrantes ilusiones de los modelos de desarrollo y progreso propugnados por las instituciones financieras mundiales (Banco Mundial y Fondos Monetarios Internacionales); el resultado de los estados satélites y su control remoto durante la Guerra Fría; la colusión entre el estado y las iglesias y mezquitas a fin de percibir cómo (histórica y sociológicamente hablando) la revelación del Dios "ajeno" o la "deidad de los demás" apareció junto con la dominación de las poblaciones africanas;<sup>5</sup> la incoherencia o el tipo de hipocresía institucional y la ceguera de los ministros de Dios frente a situaciones de explotación a gran escala en nombre de Dios y la civilización; la incapacidad de las iglesias, de los templos y también de las mezquitas para comprometerse con la situación concreta de los creyentes y audazmente presentársela al Todopoderoso.

Estos eventos, estructuras y procesos han traumatizado considerablemente a generaciones de personas; secaron y desarraigaron las raíces de la humanidad en los negros y los africanos; y así afectaron y desestabilizaron terriblemente toda la arquitectura social y la química humana africanas. Las cosas se han derrumbado dramáticamente y sociedades enteras e individuos están en una profunda crisis: falta de construir el estado, decadencia moral, disolución de la estructura familiar, delicuescencia de los valores morales, pérdida de la autoestima y el orgullo, etc. Los seres humanos se sienten perdidos e inseguros en medio de este mundo cambiante, y atrapados en las garras de una deidad extranjera que aparente y supuestamente no los ama, ¡casi "desde el comienzo del mundo"!<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> En el contexto de las diversas reformas de la tierra que los colonizadores, particularmente el Imperio Británico, implementaron en el África colonial, sobre todo en África meridional y occidental en el siglo 19, los que critican la conspiración/colusión entre la evangelización y la empresa colonial narran esta breve historia que va de la siguiente manera: Cuando el hombre blanco vino a nosotros en África, él tenía la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Él nos dijo que cerráramos los ojos para orar. Así que cerramos los ojos y rezamos con devoción. Al final, dijimos "amén" y abrimos nuestros ojos; y, para nuestra sorpresa, ¡vimos que el hombre blanco se quedó con la tierra y nosotros los africanos con la Biblia! Otra versión de la historia habla del "azadón" en lugar de la tierra. Pero significan lo mismo: la propagación de las religiones extranjeras en África fue una gran distracción/desviación o evangelización, especialmente en el siglo 19, que tendía a revelarse a largo plazo como un proceso de empobrecimiento antropológico y una táctica destinada a controlar los más preciados recursos africanos, es decir, la tierra.

<sup>6</sup> Desde esta perspectiva, uno puede entender la razón por la cual algunos africanos, especialmente los negros, impugnaron la "cara" del Dios traída por los traficantes de esclavos y los colonialistas occidentales, y buscaron por lo tanto un dios negro, es decir, un Dios que ha asumido también el "rostro quemado por el sol" de ellos, sus diversas manifestaciones culturales, sus formas religiosas ancestrales y su identidad social; un dios que pueda acompañarlos en su travesía a través de valles de lágrimas y sangre, que pueda reír y bailar con ellos en tiempos de fiesta y alegría; un dios que pueda respirar un momento con ellos en la cima de la montaña; un dios que pueda alentarlos a ser mejores y a liberar lo mejor de ellos mismos, etc. En otras palabras, anhelan que los ministros de Dios se pongan de parte de las porciones de la humanidad que sufren y combatan por estas porciones y por toda la personas de Dios de manera que ellos también disfruten de una vida



## Manifestaciones de actitudes "fundamentalistas"

Desde la perspectiva anterior, es decir, dispuestos a salvar a su nación, a preservar su cultura y a salvaguardar su orgullo e integridad, los seguidores de las religiones tradicionales africanas mostrarían actitudes "fundamentalistas". Me gustaría señalar brevemente solo tres áreas donde se puede ver este fundamentalismo: la construcción de identidad, la arquitectura y política sociales, y la familia.

Por lo tanto, dado que los partidarios de las religiones tradicionales africanas ven las religiones de origen extranjero como una amenaza o como una invasión y contaminación de su identidad o cultura, moldeadas en gran medida a partir de su religión ancestral, ellos combatirían estas religiones fervorosa o apasionadamente y las demonizarían a los ojos de sus compañeros. Esta situación se produjo sobre todo al final del siglo 19 y a principios del siglo 20, más notablemente en el Madagascar del siglo 19 bajo la reina Ranavalona I y la Uganda del siglo 19 bajo el rey Mukasa.

El cristianismo se ve singularmente como un instrumento y una consecuencia de la hegemonía occidental. Por lo tanto, los creyentes de las religiones tradicionales africanas ven a los cristianos africanos como ovejas perdidas, traidores y agentes de las políticas imperialistas extranjeras. Con referencia a estas ovejas perdidas, los creyentes de las religiones tradicionales africanas se convierten en redentores o curanderos, es decir, aquello que consiste en devolver a sus compañeros africanos perdidos al rebaño ancestral y único o al camino correcto. Para eso y en algunos casos usan medios violentos y actitudes despectivas para hacer realidad su misión. Según ellos, África se salvará solo si sus hijos redescubren el camino ancestral. He aquí abajo un ejemplo de tal declaración de los seguidores del profeta sudafricano Isaiah Shembe (1870-1935), quien fundó la Iglesia independiente africana llamada "IBandla lamaNazareth". El ejemplo es la canción "Shembe is the way" (Shembe es el camino), compuesta por el fallecido músico de reggae sudafricano, Lucky Dube (1964-2007) en su último álbum titulado "respeto" lanzado en 2006. Recupera en sus propias palabras y música la experiencia de aquellos que se sentían alienados por las religiones no africanas y, por lo tanto, han tratado de crear una religión o una tradición religiosa que satisfaga su experiencia de Dios o de lo sagrado. La canción es la siguiente:

### *Soloist*

No era el valle de la muerte, en el que yo estaba caminando  
Era el valle de la confusión durante muchos años  
Diferentes religiones, diferentes creencias  
Socavando mi cultura  
Despreciando e irrespetando mi tradición  
Burlándose de mi idioma  
Diciéndole a mis hijos, que no tienen Dios  
Finalmente puedo contarles acerca.

---

abundante, comenzando aquí en la tierra, y que las riquezas de la creación de Dios florezcan para el beneficio de todos.

Shembe es el camino.

*Coro*

Oh Shembe, gracias, por mostrarnos el camino.

Shembe nobunazaretha.

Oh Shembe, gracias, por sanar a mi gente.

Shembe nobunazaretha.

Oh Shembe, gracias, por mostrarnos el camino

Shembe nobunazaretha.

Finalmente puedo decirle al mundo

que Shembe [es el camino.]

Finalmente puedo decirles lo que sé

Shembe es el camino.

*Soloist*

Los escucho gritar "Amén",

En la cima de la montaña.

Los escucho gritar "Uyingcwele"

En la cima de la montaña

Ya nadie socavará más mi religión

Ya nadie va a socavar más mi cultura,

Porque Dios lo envió desde arriba, para estar con la gente.

Devuélvelos a lo que es suyo

Llévalos a los caminos de nuestros antepasados.

Finalmente puedo decirles a generaciones y generaciones:

Shembe es el camino.

*Coro*

Oh Shembe, gracias por sanar a mi gente.

Shembe Nobunazaretha.

Oh Shembe, gracias por mostrarnos el camino.

Shembe nobunazaretha.

Shembe es el camino.

Tú me estás mirando

Yo te estoy mirando

Pero no sabemos que Shembe es el camino.

De acuerdo con los creyentes de las religiones tradicionales africanas, de esta canción y del párrafo anterior resulta que es extremadamente imposible e incompatible ser genuinamente cristianos y auténticamente africanos. Notemos que este resentimiento no es tan intenso hacia el Islam, a menos que este se vuelva tan fanático, irracionalmente ideológico, fundamentalista y feo, violento y arrogante como lo está sucediendo hoy en día en Somalia, Nigeria y Mali, contra las idiosincrásicas y genuinas formas africanas del Islam.

Dentro de las sociedades africanas, cuando se trata de valores centrales, como los que se refieren a la boda y la familia, a la propiedad de la tierra, al compartir el poder, a la muerte y la sucesión, algunos partidarios de las religiones tradicionales africanas son intransigentes: o la forma ancestral debe mantenerse fielmente o el rebelde debe ser excomulgado o aplastado totalmente. Es aquí donde surgen graves e implacables conflictos y pueden brotar o estallar enfrentamientos, incluso por la tribu o la identidad étnica, y convertirse en "identidades asesinas" (Amin Maalouf) y en guerras complejas.

## **Conclusión**

Para concluir, deseo enfatizar que la fe y las religiones sí importan y que debemos tomar en serio las cuestiones de Dios y las religiones. Por lo tanto, debemos redescubrir la religión como un importante factor social y político que debe ser razonablemente atendido y acompañado por toda la sociedad, principalmente por los líderes religiosos, sociales y políticos. También debemos recuperar la imaginación y las aspiraciones de la gente, en especial los "desdichados de la tierra" (Frantz Fanon) y aquellos que se sienten inseguros y han sido oprimidos durante demasiado tiempo, a fin de construir un mundo seguro, pacífico y mejor para todos.

Es más, tenemos que experimentar un serio cambio de mentalidad con respecto a las religiones, las culturas y las cosmovisiones. Implica que tenemos que apartarnos del egocentrismo lentamente pero con valentía para abrazar con audacia el desafío de la interculturalidad, la multiculturalidad, el cosmopolitismo y, con el tiempo, el "policentrismo". Por lo tanto, nuestros sistemas de educación y formación tienen que permitirnos escuchar cuidadosamente la incitación del espíritu del "Dios de las sorpresas" (G. W. Hughes) en el trabajo en las maneras que él conoce en nuestras culturas y en este mundo en constante cambio, y permitirnos tener en cuenta las trampas de las ideologías y la política dentro de las religiones y los credos.

Además, debemos estar convencidos de que un proceso de evangelización más profundo debe continuar a un nivel más profundo con el fin de llegar a los corazones de las personas y las culturas, y enfrentarlos con la novedad radical del Evangelio, incluso hasta el punto de llegar a diferentes niveles de irracionalidad y desconocimiento dentro de nosotros.

*Original inglés  
Traducción Mauricio Jaramillo*





## **Secretariado para la Justicia Social y la Ecología**

Borgo Santo Spirito, 4

00193 Roma

+39-06689 77380 (fax)

[sjes@sjcuria.org](mailto:sjes@sjcuria.org)