

RELACIONES INTERNACIONALES

Número 7 - Febrero de 2008

RELIGIÓN Y RELACIONES INTERNACIONALES

ARTÍCULOS

Ángel Rivero Rodríguez
Hakan Yilmaz
E. Fuat Keyman
José Casanova
Scott M. Thomas
Charles Taylor

FRAGMENTOS

Mark Salter
Reinhold Nieburh

DOCUMENTOS

Alianza de Civilizaciones
Naciones Unidas

REVIEW-ESSAY

Carmen Rodríguez López

VENTANA SOCIAL

Jesús Rogado
Virginia Rodríguez

RESEÑAS

Ángela Iranzo Dosdad
Elsa González Aimé
Alejandra Doria Maury
Irene García Aguilera
Juan Tovar



Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
www.relacionesinternacionales.info
ISSN 1699 - 3950

RELACIONES INTERNACIONALES

CONSEJO EDITOR

ESTHER BARBÉ
MARK DUFFIELD
CELESTINO DEL ARENAL
PALOMA GARCÍA PICAZO
CATERINA GARCÍA SEGURA
JOAO TITTERINGTON GOMES CRAVINHO
STEFANO GUZZINI
PEDRO MARTÍNEZ LILLO
FRANCISCO JAVIER PEÑAS ESTEBAN
KARLOS PÉREZ DE ARMIÑO
SANTIAGO PETCHEN VERDAGUER
ITZIAR RUIZ-GIMÉNEZ ARRIET
DANILO ZOLO

La revista *Relaciones Internacionales* no tiene ánimo de lucro, por lo que los contenidos publicados se hallan bajo una licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 España de Creative Commons. Así pues, se permite la copia, distribución y comunicación

pública siempre y cuando se cite el autor del texto y la fuente, tal y como consta en la citación recomendada que aparece en cada artículo. No se pueden hacer usos comerciales ni obras derivadas. Los derechos de los artículos publicados pertenecen a sus autores o editoriales.



Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
www.relacionesinternacionales.info
ISSN 1699 - 3950



ÍNDICE Número 7

Religión y relaciones internacionales

Coordinado por el Equipo de Redacción de Relaciones Internacionales.

1. Editorial

2. Artículos

1. *Nuestra Señora de Fátima y el nacionalismo del Estado Novo*
Ángel RIVERO RODRÍGUEZ
2. *Religión, Soberanía y Democracia: Reflexiones sobre el Islam y el Cristianismo*
Hakan YILMAZ
3. *Globalización, Modernidad y Democracia. El caso de Turquía*
E. Fuat KEYMAN
4. *Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial*
José CASANOVA
5. *Afrontando seriamente el pluralismo religioso y cultural: El renacimiento mundial de la religión y la transformación de la sociedad internacional*
Scott M. THOMAS
6. *Dos teorías sobre la modernidad*
Charles TAYLOR

3. Fragmentos

Nuevos bárbaros, viejos bárbaros: Teoría de Relaciones Internacionales en la post-Guerra Fría. "Todo lo viejo es nuevo otra vez", en *Barbarians and Civilization in International Relations*, Pluto Press, Londres, 2002
Mark SALTER

El hombre moral y la sociedad inmoral. Un estudio sobre ética y política. "La inmoralidad de las naciones", en *El hombre moral y la sociedad inmoral. Un estudio sobre ética y política*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966
Reinhold NIEBURH

4. Documentos

Informe del Grupo de Alto Nivel de Naciones Unidas
Alianza de Civilizaciones

Informe del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación español
Alianza de Civilizaciones

Declaración de los Derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas
Naciones Unidas

5. Ventana Social

WINPEACE: el resultado de la práctica de una visión diferente de las relaciones internacionales
Carmen RODRÍGUEZ LÓPEZ

6. Review-Essay

Violencia y Política
Jesús ROGADO

La historia después de la Historia
Virginia RODRÍGUEZ

7. Reseñas

1. ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press, 2003
Ángela IRANZO DOSDAD
2. SØRENSEN, Georg, *Changes in Statehood. The Transformation of International Relations*, Palgrave, Nueva York, 2001
Elsa GONZÁLEZ AIMÉ
3. MIGNOLO, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003
Alejandra DORIA MAURY
4. BROWN, Wendy, *Regulating Aversion. Tolerance In The Age Of Identity And Empire*, Princeton University Press, New Jersey, 2006
Irene GARCÍA AGUILERA
5. MANSFIELD, Edward D. y SNYDER, Jack, *Electing to fight: Why emerging democracies go to war*, The Mit Press, 2007
Juan TOVAR

Editorial N°7

“Religión y relaciones internacionales”

Hace unos años, proponer el tratamiento del factor religioso en una revista académica de Relaciones Internacionales hubiese sido calificado como un gesto excéntrico y original, para unos, caduco y rancio para otros. En todo caso, habría suscitado cierta alarma, pues se entendía que la religión poco o nada tenía que ofrecer para explicar y comprender los temas de la agenda internacional (la guerra, la seguridad internacional, la cooperación interestatal, la economía internacional, los derechos humanos, la cooperación al desarrollo...). Sin embargo, desde la post-Guerra Fría y, especialmente, desde el 11-S, la religión, en sus diferentes formas y funciones, se ha convertido en un tema no sólo aceptado sino bienvenido en los foros de discusión académicos y políticos en lo que atañe a la política internacional. Por lo tanto, este editorial pretende empezar subrayando la **novedad** que supone para la disciplina de Relaciones Internacionales, desde que se constituyese en los años cincuenta, el tratamiento de la cuestión religiosa como un factor a tener en cuenta en las lógicas de las relaciones internacionales – una novedad especialmente notoria para lo que se conoce como el *mainstream* de la disciplina.

En segundo lugar, nos gustaría continuar apuntando a las implicaciones de las tesis que tratan de explicar el papel de la religión en el orden internacional contemporáneo en términos de “*retorno*” de la religión. La asunción de esta tesis nos desvela muchos de los prejuicios sobre los que se elevan las ciencias sociales, al mismo tiempo que nos advierte de la relación de reciprocidad constitutiva entre la epistemología y la ontología. Dicho de otro modo, puede que el carácter novedoso, en tanto re-torno, del factor religioso en relación con la política internacional no se deba sólo a la transformación de las propias dinámicas histórico-sociales, sino también a la forma en la que científicamente nos acercamos a esta realidad social con la intención de explicarla y comprenderla. Así, desde este número de la revista queremos apuntar a las implicaciones de la construcción de la religión en Relaciones Internacionales como un **silencio** – al igual que ha ocurrido con la identidad. Tomar en consideración este aspecto, llevará a una aproximación, tratamiento y conclusiones muy diferentes ante los interrogantes abiertos sobre los posibles roles de la religión en el orden internacional de un mundo globalizado.

Hay autores que han definido el tratamiento de la religión en la disciplina como “el factor olvidado por excelencia” (Edward LUTTWAK). Y este olvido o silencio se suele atribuir a tres causas que, de forma sucinta, aluden a: 1) el eurocentrismo del que adolece la disciplina y, con ello, su autoconcepción como un cuerpo de conocimiento moderno ilustrado que presupone en la Paz de Westfalia (1648) un momento de ruptura y tránsito (de la Cristiandad a Europa) del que arranca la historia moderna de las relaciones internacionales; 2) la deriva epistemológica positivista, materialista y mecanicista que adopta la Teoría de Relaciones Internacionales poco después de su nacimiento, dejando al margen una forma de aproximación a la realidad social guiada por la historia y la filosofía (“tradición clásica”); y 3) el excesivo protagonismo de la Escuela del Realismo Político en la disciplina, reduciendo los temas de relaciones internacionales a las cuestiones del poder, el interés nacional y la seguridad internacional – a pesar de los matices que esta última causa exige.

Por lo tanto, tras el 11-S nos enfrentamos a un panorama internacional que, como todos, puede filtrarse a través de diferentes lecturas. Sin embargo, cabe destacar el énfasis recurrente que ha alcanzado la propuesta con la que Huntington, ya en el contexto de los noventa con el fin del conflicto ideológico de la Guerra Fría, trataba de explicar, o predecir, las nuevas dinámicas del orden internacional mediante la idea del “choque de civilizaciones”. Sin dejar de considerar esta lectura y sus efectos, desde aquí proponemos una lectura de los artículos y textos que componen este número desde una aproximación al 11-S como un momento de **oportunidad creativa** para las Relaciones Internacionales. A pesar de la ansiedad que puedan causar los momentos de “crisis”, estas coyunturas de desfase entre las herramientas teóricas disponibles y la realidad en la que vivimos, son especialmente propicias para realizar ejercicios de deconstrucción y, con ellos, de memoria histórica; inyectando un balón de oxígeno a las Relaciones Internacionales que permita abordar las cuestiones actuales de forma creativa, despojada de muchos de los prejuicios y mitologías modernas.

Para ello, como viene siendo habitual en los números anteriores de la revista “Relaciones Internacionales”, insistimos en la necesidad de enfatizar el papel de **la historia** en el estudio de las cuestiones de relaciones internacionales. Abordar la cuestión religiosa desde una aproximación histórica nos permitirá no sólo comprender el porqué de los términos en los que se están planteando los debates sobre el tema, sino también moderar los gritos de alarma de determinados discursos (como el choque de

civilizaciones) y reformular los términos de los debates actuales en torno al fenómeno de la religión, demasiado constreñidos por presupuestos de “modernidad” y “secularización” que, para empezar, deben ser revisados. Y, quizá, lo más importante, es que esta forma de aproximación facilitará la introducción de una polifonía de voces que, desde su propia experiencia modernizadora, contribuirán a complejizar y enriquecer la comprensión de fenómenos como “religión” y “secularización”, tan simplificados por el monopolio del imaginario social moderno occidental sobre ellos.

Así, el fragmento seleccionado de la obra de Mark SALTER (*Barbarians and Civilization in International Relations*) propone un ejercicio de memoria histórica para advertir que la concepción dicotómica del mundo en “zonas de seguridad” y “zonas de inseguridad” no hace sino reproducir el pensamiento internacional imperialista decimonónico; contexto normativo en el que el Derecho Internacional contemplaba la distinción, legítima moral y legalmente, entre los pueblos *civilizados*, *semicivilizados* y *bárbaros*, reconociendo con ello diferentes grados de soberanía y capacidad de intervención. Asimismo, puede resultar especialmente revelador no sólo analizar los discursos con perspectiva histórica, sino poner los conceptos *en la historia* – que no es lo mismo que revisar la historia de los conceptos. Las Relaciones Internacionales, en el intento de abordar la cuestión religiosa, deberían interrogarse sobre qué es la religión en el contexto internacional contemporáneo. Desde esta perspectiva, Scott M. THOMAS, siguiendo al antropólogo Talal ASAD (*Genealogies of Religion*, 1993) elabora una genealogía del concepto religión demostrando que los conceptos no son estáticos, sino que se reformulan y significan a partir de unas condiciones históricas concretas. Es más, THOMAS relaciona la reformulación semántica de “religión” que da lugar al concepto moderno con el surgimiento del estado moderno y de la sociedad internacional, en términos de condición no suficiente, pero sí necesaria.

Es inevitable que, por la propia concepción religiocéntrica (cristiana y moderna occidental) dominante del fenómeno que nos ocupa, el análisis del factor religioso suscite la reflexión sobre la modernidad y la secularización. Se propone así revisar, desde la historia, el presupuesto de linealidad entre modernidad y secularización, construido por el imaginario social moderno europeo. Charles TAYLOR ilumina esta cuestión al diferenciar entre dos formas de explicar la modernidad: las “teorías culturales” como aquellas que tienen en cuenta la pluralidad de las culturas humanas y las “teorías aculturales” como aquellas que explican la modernidad como un proceso de desarrollo, neutralizando los aspectos culturales. Asimismo, José CASANOVA contribuye a este

mismo propósito a través de un análisis en profundidad del fenómeno de la secularización, tratando de despejar la confusión que existe en torno al fenómeno – incluso entre los propios sociólogos – e insistiendo en que la secularización no implica la “desaparición” de la religión del espacio público, como rezan las teorías de la modernización (véase también su obra *Public Religions in the Modern World*, 1994 y la última obra de Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, 2007). En este sentido, los artículos de Fuat KEYMAN y Hakan YILMAZ, respecto al caso de Turquía, y el artículo de Ángel RIVERO sobre el despertar de la devoción mariana en la sociedad portuguesa como reacción a los efectos de una modernización forzada y acelerada más que como un instrumento creado por la dictadura de Salazar, reflejan las formas, significados y funciones de la religión en las sociedades en proceso de modernización, y advierten de los problemas de la doctrina política del secularismo para integrar la pluralidad de identidades en el marco de un estado nación moderno.

Finalmente, desde estas líneas no podemos dejar de tener presente el componente, especialmente polémico, que la religión ha aportado al debate sobre el pluralismo en un mundo afectado por la globalización y el cuestionamiento del estado nación moderno como forma de organización política (véase la reseña sobre la obra de G., Sørensen, *Changes in the Statehood*, 2001). En este debate, religión y democracia entran en escena, abriendo como uno de sus interrogantes si es la secularización necesaria o no para la realización de la democracia (véase Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, 1998). Si bien el debate permanece abierto, consideramos que recuperar las aportaciones de Talal ASAD en su obra *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2003) que en este número aparece reseñado, aporta herramientas útiles que enriquecen los debates actuales sobre el pluralismo al proponer, frente al modelo del multiculturalismo, un modelo de “pluralismo descentralizado”. Con ello, llama la atención sobre un posible nuevo concepto de “pluralismo” en el estado democrático que incida, no tanto en el reconocimiento de la *identidad diferente*, sino en el reconocimiento de *nuevas formas de vida*.

Y queremos cerrar este editorial, haciendo referencia al alcance del pensamiento del que es comúnmente considerado como el padre de la Escuela Realista de Relaciones Internacionales, Reinhold NIEBURH. Para ello, se propone en este número un fragmento de su obra *Moral Man and Immoral Society* (1932). La recuperación del pensamiento de Nieburh, como está destacando algunos autores en la actualidad (Schou Tjalve Vibeke, *American Jeremiahs: Reinhold Nieburh, Hans Morgenthau and the Realist Recovery of a*

Republican, 2005), podría enriquece las posibles concepciones y realizaciones de la democracia en el orden internacional, escapando de la habitual dicotomía en la disciplina entre un realismo político cínico que niega la existencia de principios morales en la política internacional, y un liberalismo optimista que persigue un orden mundial de paz perpetua y perfección. Rescatar el pensamiento de Reinhold Nieburh permitirá introducir en los debates actuales de relaciones internacionales la sensata sabiduría del Realismo Clásico, con su propuesta de ética responsable u optimismo esperanzado frente a la nociva y frustrante idea moderna del progreso que conduce al *telos* de la historia de la humanidad.

Curiosamente, el retorno de la religión de un exilio autoimpuesto, contribuya a desvelar las raíces judeocristianas de una disciplina tan orgullosa de su modernidad como las Relaciones Internacionales.

Nuestra Señora de Fátima y el nacionalismo del Estado Novo

Ángel RIVERO RODRÍGUEZ*

Se ha convertido en un lugar común el decir que Antonio de Oliveira Salazar (1889-1970) tenía sometido Portugal mediante tres efes: fútbol, fado y Fátima. El fútbol entonces, como ahora, era la gran pasión de los portugueses y un gobierno autoritario podía permitirse el lujo de prohibir que jugadores como Eusébio abandonaran el país para jugar en el extranjero, cosa que no está al alcance de otros gobiernos. El fado, con su gemido triste y su lamento es, a la postre, la ritualización sufriente de la aceptación del destino. Parece pues que su función política era clara: un instrumento para la socialización en la sumisión del sufrido pueblo portugués. Sin embargo, como todos los lugares comunes, a éstos les corresponde su parte de verdad y su parte de estereotipo. Es más, en lo que atañe personalmente a Salazar, no consta que en el seminario de Viseu se remangara la sotana para ensayar el disparo de la pelota y, en cuanto al fado, dejó escrito que es la expresión musical de un fatalismo doliente que paraliza a Portugal desde hace siglos y le impide recuperar el carácter afirmativo y resuelto que mostró en el tiempo de los descubrimientos. Esta ambigüedad respecto al fútbol y al fado también puede predicarse de la cuestión de Fátima. Las visiones y los milagros de Fátima (1916-1917) han sido vistos como el impulsor de un renacimiento del catolicismo en Portugal durante la primera mitad del siglo XX y, en conexión con esta revitalización, como instrumento de legitimación de un régimen católico autoritario. Esto es, Fátima como el anuncio visionario de la llegada de Salazar como hombre providencial.



Cartel del documental revolucionario de Rui Simões *Bom Povo Português* (1980). Sólo falta el fado.

Colección de Enrico Sturani

Así, se dice, que del mismo modo que el *Estado Novo* (1930-1974) utilizó el fútbol desviando hacia él los anhelos de una sociedad necesitada, y del mismo modo que utilizó el fado para socializar en la sumisión a una población empobrecida, utilizó el fenómeno de Fátima como un fabuloso instrumento de legitimación. Sin embargo, lo que parece claro sobre el papel es mucho más complejo en la realidad. Y si atendemos a esta última, observamos que Portugal transitó del siglo XIX al XX de una forma abrupta y paradójica: la caída de la monarquía fue parte de un proceso de modernización política radical que no se vio acompañado de una transformación parecida en el Portugal real, en la provincia, en el interior, en un mundo tradicional y estático. Por eso, resulta importante percibir que no fue Fátima un fenómeno ligado exclusivamente al propósito deliberado, por parte del Salazarismo, de alcanzar una nueva hegemonía que consolidara la dictadura. Más bien, al contrario, Fátima estaba allí como expresión de un Portugal muy alejado de la modernidad que, al verse amenazado por el brusco cambio político de una República revolucionaria, reacciona exasperado y se moviliza mediante los recursos de la tradición. Esta movilización católica popular se produce de forma simultánea a la movilización de las élites católicas, pero son dos procesos distintos aunque desencadenados por la misma causa: el anticlericalismo autoritario de la Iª República Portuguesa. La paradoja radica en que los grupos políticos católicos que se activan frente a la República, y en los que milita desde muy joven Salazar, no promueven la movilización popular, pues no sienten gran aprecio ni por el fútbol, ni por el fado ni mucho menos por la religiosidad popular, sino que se encuentran con el fenómeno de Fátima y, tardía pero eficazmente, lo aprovechan. Por eso, me parece reseñable que no es Fátima un invento de Salazar, aunque después se utilice masivamente, sino que es un fenómeno hasta cierto punto autónomo y paradigmático, universal, que muestra cómo reaccionan las sociedades tradicionales ante fenómenos de modernización forzada y acelerada. Por ello, me parece importante puntualizar que el uso político de las visiones tardó en producirse.

En efecto, cuando el 13 de mayo de 1917, tres pastorcitos declararon que habían visto a la Virgen María sobre una encina, Salazar estaba en otras cosas. En concreto estaba forjando su nacionalismo católico basado en su concepción orgánica y elitista de la nación, que veía a ésta como un ser que, permaneciendo en sus rasgos esenciales a lo largo del tiempo, forma una comunidad de valores y lealtades que enlazan el pasado con el futuro y que precisaba, para renovarse, del culto a los grandes hombres y a los héroes. Ese año se había estrenado perorando en público: *"em cumprimento do alto dever moral, que temos, de manter erguidas e respeitadas as figuras pretigiosas que prelustraram a terra onde nacemos. Esta constitui uma «grande família» e faz «um todo moral com as gerações passadas e como as gerações futuras» e por isso «se deve transmitir de pais a filhos, intacto e acrescido, o património comum de riquezas morais que são os honrados exemplos daqueles que subindo às culminâncias da glória, lograram a consagração pública dos seus concidadãos»*¹. Ya en abril tomó posesión de su plaza de profesor ordinario de la Universidad de Coimbra. Esta

entrada en la Universidad fue vista como parte de su toma de el por el CADC (*Centro Académico da Democracia Cristã*), el grupo de activistas católicos firmemente decididos a combatir el anticlericalismo de la República desde el accidentalismo político. Esto es, desvinculándose de los grupos monárquicos y con plena obediencia hacia la jerarquía y hacia Roma. En el momento de las apariciones el CADC y su periódico *O Imparcial* estaban enzarzados en una polémica anti-iberista. El periódico citado proclamaba entonces que *"não queremos umas certas lérias de iberismo, como vária gente patrocina, perigosas para a nossa independência e soberania"* y en un editorial añadía: *"Portugal tem a sua língua e tem a sua raça e tem a sua historia (...) e contra essa união protestaria vibrante e eloquentemente a tradição da nossa terra, gemeriam indignados os génios do convento da Batalha e dos Jerónimos, erguer-se-iam os espíritos de Nuno Álvares e de João Pinto Ribeiro"*².

Mientras se denunciaba a quienes querían vender el Imperio o la compra por parte de los españoles de los territorios fronterizos con ánimo anexionista, *"naquele outono de 1917, produzia-se o milagre de Fátima: mas perante o acontecimento o grupo e o Imparcial tomavam uma attitude de prudência e de reserva"*³. En este artículo quiero mostrar que las apariciones se produjeron en un contexto específico de modernización y no fueron resultado de un plan ideológico, que el salazarismo hizo un uso político de las visiones, pero que tardó en producirse. Por último quiero señalar que Fátima se convirtió en un icono sagrado, pasando a formar parte no sólo de la religiosidad popular sino de la identidad nacional. En suma, quiero señalar que las propias visiones no fueron inducidas políticamente, sino que fueron el resultado del mismo contexto social en el que el mensaje político de Salazar fue capaz de encontrar su oportunidad y aprovecharla.

Perry y Echeverría⁴ han señalado que las apariciones marianas siguen una pauta o modelo similar caracterizado por los siguientes rasgos: a) un **trasfondo** de conflicto económico, social o religioso al que apela directamente el mensaje de las apariciones; b) la **identidad de los visionarios**: pobres, analfabetos, mujeres o niños, acostumbrados al culto a la virgen y merecedores por su debilidad o por su credibilidad de su atención; c) las **visiones**: la virgen es descrita como una bella señora que flota en el aire y que brilla; d) Los **mensajes** que la virgen comunica a los individuos elegidos y que suelen ser apocalípticos y se prolongan en el tiempo; e) se producen **milagros**, esto es, hechos sobrenaturales como que el sol comienza a girar en el cielo y la aparición de olores fragantes como de rosas; f) se producen **reacciones** ante estos sucesos - normalmente, el escepticismo de la iglesia oficial e incluso la persecución de los visionarios y, simultáneamente, la aceptación de las apariciones por los creyentes; g) finalmente, se produce la **acción eclesiástica** del inicio del proceso de autenticación de las apariciones.

El caso que nos ocupa sigue fielmente esta pauta. Las apariciones de Fátima se producen en un momento de profundo conflicto social y de terrible ansiedad para el pueblo portugués. Más adelante especificaré algo más el contexto social y político de las apariciones, ahora basta señalar que se producen en una sociedad exasperada por la persecución religiosa lanzada por la Primera República; aterrorizada por la traumática experiencia de la desastrosa participación de Portugal en la Primera Guerra Mundial (la Gran Guerra) y aturdida por la amenaza del comunismo y la revolución en Europa. Los visionarios son, en efecto, unos pastorcitos analfabetos que, sin embargo, han sido catequizados y socializados en el culto mariano difundido por la iglesia en la segunda mitad del XIX y que, al llegar con sus ovejas a los prados, lo primero que hacían era rezar el rosario. La virgen se aparece, por supuesto, como una bella señora portadora de consuelo amoroso y de seguridad. Los mensajes, en correspondencia con el providencialismo católico, encajan los terribles males que asolan al mundo en la dinámica de un castigo que debe expiarse; el mensaje es apocalíptico, como los signos de los tiempos, pero la visión orienta el camino que promete tras el castigo el perdón. Los milagros sancionan extraordinariamente el fundamento de la esperanza en un horizonte oscuro y desesperanzado. La Iglesia duda y acosa a los visionarios, desconfiando como siempre de la religión popular, la República va más lejos: persigue y detiene a los niños e incluso hace volar el tosco altar que señala el lugar de las apariciones; de esta manera la República se condena aún más y la oportunidad del mensaje se hace más evidente para las masas. Por último, finalmente, las apariciones son autenticadas y la Iglesia católica y el *Estado Novo* certifican su triunfo sobre la derribada República institucionalizando desde la iglesia y desde el estado el culto a Fátima. Puesto que en este artículo me interesa sobre todo el mensaje de Fátima en relación a los procesos de modernización forzada y al cambio político, una lección que me parece de valor universal, me gustaría detenerme algo en el contexto social y político de las apariciones.

Aunque se ha convertido en un lugar común el señalar que la modernidad entrañaba un proceso de secularización que desplazó definitivamente a la Iglesia católica del papel que tenía en el funcionamiento y en la reproducción de la sociedad del Antiguo Régimen, esta afirmación necesita ser revisada. Así, algunos han señalado que el final del siglo XIX puede verse como una suerte de reconquista católica de la sociedad moderna, esto es, como el desarrollo de una modernidad específicamente "católica". También se ha señalado desde distintas posiciones que el concepto de secularización dentro de la teoría general de la modernidad es un mito moderno que refleja los prejuicios de sus adeptos en lugar de ofrecer una descripción razonable y fructífera de los cambios que se producen en las sociedades modernas respecto a la religión. En el caso de Portugal, lo veremos más adelante, las élites políticas republicanas estaban firmemente convencidas de que la secularización del país era un hecho y Afonso Costa, el padre intelectual de la legislación anticlerical de la República, estaba convencido de que con sus leyes, el catolicismo se extinguiría en Portugal en un par de generaciones. En

estos anhelos republicanos resonaba la creencia regeneradora de que Portugal, liberado de la monarquía y la religión, se convertiría en una sociedad libre y moderna. Sin embargo, la realidad distaba mucho del cuadro pintado por los republicanos; Portugal era y es, en buena medida, un país profundamente católico donde la vida cotidiana de sus habitantes y sus valores colectivos están profundamente impregnados de una visión religiosa. La secularización que era evidente para Afonso Costa y para las élites de Lisboa no se aplicaba, en absoluto, para la gran masa de la población portuguesa. De modo que, al ser tan abismal la distancia que mediaba entre la realidad portuguesa y las ensoñaciones de los republicanos, su conciliación sólo podría lograrse a través de la violencia. Es esta violencia de las leyes de separación y es la violencia de su aplicación, las que explican la movilización de la religiosidad popular que culmina en Fátima.

Karel Dobbealaere y José Casanova distinguen tres tipos diferentes de secularización: *"secularization as differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms, secularization as decline of religious beliefs and practices, and secularization as marginalisation of religion to a privatized sphere"*⁶. Pues bien, Portugal vivía en una situación paradójica en relación a la modernización religiosa/secularización. Puesto que el país tenía una cierta tradición anticlerical, iniciada con la expulsión de los jesuitas por el Marqués de Pombal en el siglo XVIII y continuada por la legislación liberal de 1834 que abolía las órdenes religiosas y que, desde luego, continuaba firme - como mostraré un poco más adelante - en los últimos gobiernos de la monarquía, se producía allí la paradoja de que el país estaba formalmente secularizado, si por secularización se entiende la diferenciación funcional de las esferas religiosa y civil; esto es, la separación de las instituciones de la iglesia y del estado (la cuestión de la financiación de la iglesia merecería un tratamiento detallado). Sin embargo, en referencia a los otros dos aspectos señalados por Dobbealaere y Casanova, en modo alguno podía hablarse de secularización. El país era abrumadoramente católico. Según el censo de 1900, había en Portugal 5.416.204 fieles católicos, lo que representaba el 99,8% de la población del país⁶. La religión, en modo alguno, estaba confinada a la esfera privada sino todo lo contrario, la religión era hegemónica en el espacio público y determinaba las fiestas y el calendario, las celebraciones y los descansos.

Esta disonancia entre la realidad social de la religión en Portugal a comienzos del siglo XX y la percepción que tenían de ella las élites portuguesas ya fue perspicazmente observada por Miguel de Unamuno, quien en su artículo de 1908 "Las ánimas del purgatorio en Portugal" se hace eco de esta paradoja: "es muy frecuente oír a los portugueses que es el suyo un pueblo irreligioso; que aquí, en Portugal, los problemas de religión no interesan de veras a nadie. Paréceme que en esto, como en otras cosas, padecen una ilusión. En pocas partes hay una linde tan profunda como la que aquí hay entre la población rural, entre el genuino pueblo portugués campesino y las clases cultas, o seudocultas, que habitan en las ciudades. La

cultura de estas clases es extranjera, mejor dicho, francesa. (...) Los portugueses, procedentes de esas clases cosmopolitizadas de las ciudades, de Lisboa o de Oporto, los que se formaron en los libros de moda de la ciencia fácil de exportación, los que en el fondo se avergüenzan de su patria, éstos son los que dicen y repiten que aquí no hay cuestión religiosa ni interesan a nadie los problemas religiosos. Y ellos, en tanto, creen en los milagros de la ciencia"⁷.

De hecho, en los primeros años del siglo XX, la cuestión religiosa no sólo no estaba zanjada en Portugal sino que estaba alcanzando su período más álgido y conflictivo. Esta situación de conflicto religioso se suscita en 1901 con el asunto Calmon, atraviesa el final de la monarquía y eclosiona con las leyes anticlericales de la República. Fátima es sólo el corolario de este conflicto. Repasemos pues su desarrollo. El domingo 17 de febrero 1901, a la salida de misa de la iglesia de la Trinidad, en Oporto, un grupo de individuos intentó llevarse, con la connivencia de la presunta víctima, a Rosa Calmon, moza de más de treinta años e hija del cónsul de Brasil en aquella ciudad. La razón de lo que se presentó como un intento de rapto era ingresarla en un convento, donde la joven quería profesar contra el deseo de sus padres. De hecho fueron éstos los que, aferrándose a su hija y gritando socorro, frustraron sus planes. Ese mismo día y los siguientes se juntaron multitudes en Oporto, Lisboa, Évora, Guimarães, Braga, Aveiro, Guarda, Tomar y Setúbal que apedrearon y destruyeron locales y periódicos de la Iglesia. La prensa liberal inició entonces una campaña anticlerical dirigida particularmente contra los jesuitas. El resultado fue una presión anticlerical tan grande que el propio rey se pronunció el 14 de abril a favor de los manifestantes, y el gobierno se vio obligado a abrir una investigación sobre las órdenes religiosas que, recordemos, estaban prohibidas desde 1834. La conclusión paradójica de toda esta trifulca es que el 18 de abril de 1901 se promulgó un decreto en el que se autorizaban las órdenes religiosas dedicadas a la instrucción, a la beneficencia y a la propagación de la fe y la civilización en ultramar. El decreto fue, por tanto, un coladero que, no dejando satisfechos ni a unos ni a otros, tuvo como efecto más perdurable que la opinión pública liberal, hegemónica en las urbes decisivas, considerase a la monarquía como excesivamente favorable a la iglesia. Es decir, concluyó, paradójicamente, con el desprestigio de la monarquía. Pero la marea antirreligiosa no se detuvo ahí, ni siete años después con el regicidio de 1908, el asesinato del Rey Carlos y de su hijo en Lisboa, ni con la caída de la monarquía el 5 de octubre de 1910.

Sólo tres días después de la proclamación de la República, el 8 de octubre de 1910, el gobierno provisional reconfirmó las leyes de Pombal, ratificó el decreto liberal de desamortización y prohibición de las órdenes regulares de 1834 y anuló el famoso decreto de 1901 que había seguido al caso Calmon, de modo que los jesuitas fueron de nuevo expulsados y sus bienes confiscados. Se tomaron además multitud de decisiones simbólicas tendentes a secularizar todos los aspectos de la vida del estado y, sobre todo, se emitieron una serie de decretos tendentes a socavar el poder social de la Iglesia. Así, "el decreto de 3 de noviembre

de 1910 que establecía el divorcio para cualquier tipo de matrimonio, seguido por los decretos del día de Navidad del mismo año que consideraba el matrimonio como un contrato puramente civil; el decreto de 22 de octubre de 1910, que abolía la enseñanza de la doctrina cristiana en las escuelas primarias y en las escuelas normales⁸ y otros decretos que significaban el cierre de la Facultad de Teología de la Universidad de Coimbra (decreto de 23 de octubre de 1910); la Ley de Prensa que dejaba impunes los ataques a la religión, y la Ley del Registro Civil que lo hacía obligatorio para nacimientos, matrimonios y defunciones.

Pero el documento verdaderamente importante en este proceso fue la llamada “Ley de Separación del Estado de las Iglesias”, decretada el 20 de abril de 1911. En esencia, la Ley proclamaba la libertad de conciencia; señalaba que la religión católica dejaba de ser religión del Estado portugués; permitía la libertad de cultos en espacios cerrados; sujetaba el culto público a la autorización gubernativa, por ejemplo las procesiones religiosas, el toque de campanas o la exhibición de símbolos religiosos; nacionalizaba los bienes religiosos, aunque cedía su uso a la iglesia, sin pago de renta, aunque esta cesión quedaba sujeta a la lealtad de ésta al estado. También limitaba los legados testamentarios a la iglesia y sujetaba a control gubernamental los textos religiosos. La ley constituía, sin duda, un extraordinario ataque dirigido contra el poder social de la Iglesia católica y, desde luego, habría resultado del todo innecesario en una sociedad verdaderamente secularizada⁹.

Es por tanto fundamental retener que es este contexto de conflicto social, de modernización forzada, y de resistencia de una sociedad tradicional, la que moviliza el activismo católico que acaba produciendo fenómenos tan extraordinarios como el de Fátima. Me parece claramente exagerado pensar que Salazar y su *Estado Novo* tuvieran la visión o la capacidad de generar tales fenómenos, entre otras cosas, porque la movilización popular y la activación de la religiosidad son fenómenos difícilmente controlables y que generan incertidumbre entre las élites que podrían aprovecharlos. Sin embargo, tampoco sería correcto decir que Fátima no fue utilizada por el régimen de Salazar. Que Salazar no inventara Fátima no significa que Fátima no encajara perfectamente con su proyecto de una restauración católica de la nación. En la visión de Salazar, la decadencia de Portugal era resultado del regalismo que, desde el siglo XVIII, había buscado la afirmación del poder político portugués sobre el poder de la Iglesia. Este poder político había tenido, por cierto, efectos duraderos sobre la secularización del país, en particular de sus élites y, en no menor medida, de regiones como el Alentejo. Para Salazar, Portugal era una unidad orgánica que, sometida a los ciclos de la vida, se encontraba postrada por un poder político que era incongruente con la naturaleza católica de la nación. De este modo, la República, en consonancia con el mensaje apocalíptico de Fátima, era providencial castigo que, en su persecución religiosa, tuvo la virtud de despertar al pueblo portugués y avivar de modo extraordinario la apagada llama de su fe. Así, en consonancia con su autoritarismo católico, lo que necesitaba la nación portuguesa era un tipo

de gobierno congruente con la nación orgánica, católica, que sirviera para reproducir y preservar sus rasgos de identidad comunitaria y que, con paternal celo y autoridad, señalase el camino que volvería a conducir a Portugal, bajo la cruz y bajo la espada, a las grandes gestas que había alcanzado en su glorioso pasado. En todo este cuadro, Fátima ya no era la expresión de la angustia de una población que se siente perdida ante el ataque de la modernidad que altera, de la noche a la mañana, sus formas ancestrales de vida y las creencias en las que se han socializado y dan sentido a su existencia, sino que se convierte en el mensaje profético que legitima un curso de acción política dirigido a dar una respuesta autoritaria, pero moderna, a los desafíos de una sociedad en transformación.

Por todo esto, aunque he señalado que Salazar no inventó Fátima, Fátima se convirtió en algo esencial para Salazar, pues podía leerse como el mensaje de cómo Portugal, tras la caída de la República y al volver al seno del mundo católico, había conjurado los grandes males ante los que sucumbían el resto de las naciones europeas: Rusia bajo el comunismo; España bajo una república bárbara y ensangrentada en la guerra civil y Occidente, en general, sumergido en un materialismo enfermizo. Así, de forma natural, Salazar encontró en Fátima un pilar, desde luego más firme que el fútbol y que el fado, donde anclar su régimen y desde el que desarrollar un tipo particular de nacionalismo católico o conservador que era, en sí mismo, una respuesta original y novedosa, otra cosa es que aceptable, a los desafíos que el mundo moderno planteaba a Portugal. Como señala Barreto, a la fatimología oficial del régimen no le costó mucho asociar la aparición de la virgen con el “*duplo ressurgimento*” de Portugal, espiritual y nacional, de la mano de Salazar, ungido de Dios¹⁰. No deja de ser interesante que aunque los niños dijeron tener visiones desde 1916 y especialmente en 1917, no es hasta los años treinta, tras la consolidación de la dictadura de Salazar y la aparición del *Estado Novo*, cuando Fátima adquiere de verdad su impronta política y, al mismo tiempo, su influencia se



De izquierda a derecha, Lucia de Jesus dos Santos

Francisco Marto y Jacinta Marto. Los tres *pastorinhos* analfabetos pero socializados en el culto mariano.

hace universal¹¹.

El nacionalismo, como ideología, resulta difícil de acotar por su capacidad para combinarse con todos los discursos políticos del espectro izquierda-derecha. Sin embargo, no hay duda de que la idea de que la humanidad está dividida naturalmente en naciones y que el orden político ha de acomodarse a este orden natural nos acompaña sólo desde la modernidad y, por tanto, podemos presumir que se trata de una respuesta moderna a problemas planteados en las sociedades modernas. Lo problemático en la definición ideológica del nacionalismo, si es que aceptamos su afirmación sobre la división natural de la humanidad, es determinar qué significa esa división natural. En su origen, el nacionalismo nació vinculado al liberalismo, y la afirmación de la nación se hacía como menoscabo de la autoridad del monarca, pero natural no refería a nada orgánico sino funcional. Era naturalmente una nación el conjunto de personas suficiente para desarrollar una existencia separada y, por tanto, era una nación el conjunto de personas que habitan un país cuyo número y cuyos recursos bastaban para sostener su independencia. Esto significaba un país suficientemente grande, que holgadamente superara un *umbral* de territorio, población y recursos, que permitiesen la vida independiente. Así, en la percepción de Mazzini y de otros muchos Portugal no cualificaba como nación y, por tanto, estaba condenado a la desaparición. En el discurso alternativo del nacionalismo conservador, por el contrario, una nación es una comunidad orgánica, de cultura, cuya vida es como la de cualquier ser vivo: nace, se desarrolla y, eventualmente, muere. Para el nacionalismo católico, la intercesión divina es un elemento esencial de la gracia que otorga a la nación un papel específico en el orden universal. De este modo, los símbolos religiosos adquieren una identidad política que, además, alimentan la identidad nacional. La nación ya no es el resultado material de la asociación contingente de los individuos, sino que es natural no por naturalidad funcional sino como producto de la creación e intervención divina. Así, Portugal, la nación fidelísima, condenada a desaparecer por el liberalismo, encontraba en el mensaje religioso la justificación de su existencia y el alimento de su identidad. Es pues en este discurso nacionalista, que Salazar compartía, donde Fátima, trasciende lo religioso para convertirse en un mito de identidad nacional. Aunque a primera vista pueda parecer contradictoria la afirmación simultánea de una identidad nacional, particularista, y la afirmación religiosa católica, universalista, la experiencia nos muestra que el caso del nacionalismo católico portugués no es único.

Eric Hobsbawm ha señalado: *"the links between religion and national consciousness can be very close, as the examples of Poland and Ireland demonstrate. In fact, the relation seems to grow closer where nationalism becomes a mass force than in its phase as a minority ideology and activists movement"*¹². En un contexto distinto, otro tanto ocurrió en Portugal. La reacción católica tuvo un componente demótico que propició una afirmación simultánea del nacionalismo y la religión. Por supuesto, Hobsbawm es muy consciente de lo problemático de

la religion como fundamento de una identidad nacional: *“religion is a paradoxical cement for proto-nationalism, and indeed for modern nationalism, which has usually treated it with considerable reserve as a force which could challenge the «nation's» monopoly claim to its members' loyalty. In any case genuinely tribal religions operate on a too small scale for modern nationalities, and resist much broadening out. On the other hand the world religions (...) are universal by definition, and therefore designed to fudge ethnic, linguistic, political and other differences”*¹³. Evidentemente, el catolicismo no es un tipo de religión tribal que distinga a los portugueses de sus vecinos peninsulares. Es, por el contrario, una religión con vocación universalista. ¿Cómo puede ser entonces vehículo de afirmación nacional? Una respuesta posible es la de señalar que los movimientos católicos acusaron típicamente de traidores y enemigos internos a aquellos que atacaron la identidad católica de la nación portuguesa: masones y comunistas eran vistos como agentes de poderes exteriores. Pero este recurso también fue utilizado por los anticlericales: jesuitas y católicos, en general, eran acusados de obedecer al poder extranjero del Vaticano. En suma, el enfrentamiento entre católicos y anticlericales tenía un efecto de desgaste sobre la identidad nacional y es aquí donde Fátima encuentra su oportunidad. Fátima es, en relación a la identidad nacional, más importante que la religión católica y el tipo de lealtades que suscita están, en ocasiones, lejos o distantes del catolicismo. Fátima se convirtió en un icono sagrado, en un símbolo de la identidad nacional y, por tanto, como toda identidad en algo no negociable. Se convirtió, al margen de su vinculación con el catolicismo universalista, en una expresión particularista, en la expresión de la propia identidad portuguesa.

Como nos señala Hobsbawm, los iconos sagrados y la religión no son la misma cosa. Y si la segunda tiene una relación problemática con el nacionalismo, los primeros son absolutamente esenciales para éste: *“If religion is not a necessary mark of proto-nationality, the holy icons, on the other hand, are a crucial component of it, as they are of modern nationalism. They represent the symbols and rituals or common collective practices which alone give a palpable reality to otherwise imaginary community. They may be shared images (as icons were) or practices like the Muslim's five daily prayers, or even ritual words like the Muslim's Allah Akbar or the Jews Shema Yisrael. They may be named images identified with territories sufficiently large to constitute a nation such as the Virgin of Guadalupe in Mexico or the Virgin of Montserrat in Catalonia. The significance of the holy icons is demonstrated by the universal use of simple pieces of coloured fabric -namely flags- as the symbol of modern nations, and their association with highly charged ritual occasions or acts of worship. However, as in the case of religion, “holy icons” whatever their form and nature, may be either too wide or too narrow to serve as symbols of a proto-nation. The Virgin Mary alone is difficult to confine to any limited sector of the Catholic world, and for every localized Virgin who becomes a proto-national symbol, there are scores or hundreds who remain patronesses of restricted communities or are otherwise irrelevant for our purpose”*¹⁴. Ciertamente, miles de vírgenes siguen siendo

únicamente devociones locales, sin haber trascendido a la dimensión nacional como iconos sagrados. Sin embargo, Fátima encontró el contexto de oportunidad que hizo posible este paso: un contexto nacional de modernización y crisis de una sociedad tradicional inmersa, a su vez, en una profunda crisis europea. Su caso, como icono sagrado “nacional” puede contrastarse con Lourdes. Cuando la virgen se apareció en los Pirineos en 1858 a Bernadette Soubirous, se dirigió a la pastora en francés y, puesto que no la entendía, se pasó al dialecto occitano en el que hoy en día pueden verse grabadas sus palabras: “que soy era inmaculada concepción”¹⁵.

Los iconos sagrados, cuando se tratan de vírgenes, tienen, en el mundo católico, el potencial de convertirse en símbolos sagrados de la identidad nacional. Esto es, hasta cierto punto, lo que ocurrió con Fátima y explica que más allá de las ideologías, pocos en Portugal se atrevan a cuestionarla. El que esto sea así es, como he querido mostrar en este texto, sólo en parte responsabilidad de Salazar. Más importante que sus designios o su ideología fue el contexto en el que se produjeron las apariciones que, más allá de nuestras creencias particulares sobre ellas, fueron expresión auténtica de una sociedad que se sentía profundamente amenazada. Salazar, después, explotó y alimentó con gusto un mito tan poderoso. Y, desde luego, no desperdició ocasión alguna para vincular su papel, como padre abnegado y dedicado en exclusiva a Portugal, con su relación especial con *Nossa Senhora*. Así, por ejemplo, cuando se le preguntó en una ocasión a Salazar por su capacidad para contestar las cartas que le enviaban los portugueses, seleccionó una en particular diciendo que le había divertido. Esa carta seleccionada hablaba, precisamente, de su relación especial con la Virgen de Fátima. La carta decía: "*senhor Presidente, estou muito aborrecido. Tenho que fazer exame da quarta classe e não tenho grandes probabilidades de passar. Disseram-me que está em muito boas relações com a Nossa Senhora de Fátima. Poderia fazer-lhe um pedido em meu nome? Diga a Nossa Senhora de Fátima que eu moro habitualmente no Algarve ma que me mudei e estou agora em Lisboa. Este ponto é muito importante porque a Nossa Senhora podia enganar-se na morada*". Salazar atendió el ruego del estudiante asustado ante el examen e intercedió ante la virgen, eso sí, después le envió la siguiente carta al muchacho: "*querido menino, está dado o teu recado. Transmiti o teu pedido a Nossa Senhora de Fátima mas ela respondeu-me que se tu, no exame, deres tantos erros no ditado como deste na tua carta não se responsabiliza pelo resultado*". Días después, Salazar recibió una nota del muchacho: "*Venho agradecer-lhe, senhor Presidente. Graças a si, passei no exame*"¹⁶.

* **Ángel RIVERO RODRÍGUEZ** es profesor titular del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid. Su última obra, como coordinador junto a Francisco Colom, es *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, publicada en Anthropos, Barcelona, 2006.

¹ NOGUEIRA, Franco, *Salazar*. Vol. I. *A mocidade e os principios 1898-1928*, Atlântida Editora, Coimbra, 1977, p. 178.

² *Íbidem.*, ps. 179-180

³ *Íbid.*, p. 180.

⁴ Citados en SKRBIS, Zlatko, "The apparitions of the Virgin Mary of Medjugorje: the convergence of Croatian nationalism and her apparitions" en *Nations and Nationalism*, vol. 11, parte 3, Julio 2005.

⁵ Citado en CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994, p. 211.

⁶ DE OLIVEIRA MARQUES, A.H., "Nova história de Portugal" en MARQUES DE OLIVEIRA, A.H. (coord.), *Portugal da Monarquia para a República*, Presença, Lisboa, 1991, p. 478.

⁷ DE UNAMUNO, Miguel, *Por tierras de Portugal y de España*, Alianza, Madrid, 2006, ps. 53-54.

⁸ MARQUES, Oliveira, "Nova história ..., *op. cit.*", p. 495.

⁹ RIVERO, Ángel, "La Restauración Católica de Portugal. Nacionalismo y Religión en el *Estado Novo* de Salazar" en COLOM, F. y RIVERO, A. (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, 2006.

¹⁰ BARRETO, José, *Religião e sociedade. Dois Ensayos*, ICS, Lisboa, 2002, p. 41.

¹¹ CHRISTIAN, JR. William A., *Las Visiones de Ezquioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 6 y ss.

¹² HOBBSAWM, Eric J., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 67.

¹³ *Íbidem.*, p. 68.

¹⁴ *Íbid.*, ps. 71-73.

¹⁵ WEBER, Eugene, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1878-1914*, Stanford University Press, Standford, 1976, ps. 74-75.

¹⁶ GARNIER, Christine, *Férias com Salazar*, Parceria A.M. Pereira, Lisboa, 2002 [Primera Edición, 1952], p. 35.

Religión, Soberanía y democracia: reflexiones sobre el islam y el cristianismo

Hakan YILMAZ*

Introducción

La relación entre islam y democracia se ha convertido, una vez más, en un tema candente desde los ataques terroristas del 11-S. La cuestión no ha quedado reducida sólo a los debates académicos, pues, llevar la democracia a los países islámicos de Oriente Medio se ha convertido, quizá, en el objetivo más importante de la política exterior estadounidense en esta región del mundo. Si bien casi todos los analistas coinciden en señalar algún tipo de incompatibilidad entre el islam y la democracia, no existe un consenso sobre cuál es exactamente la fuente de esta supuesta incongruencia. Algunos han llamado la atención sobre las contradicciones entre el “texto” del islam (el libro sagrado y los principios legales básicos) y el “texto” de la democracia. Otros argumentan que la democracia es un producto particular de la “civilización” occidental de origen cristiano, y que tal noción de gobierno democrático, simplemente, no ha emergido de la “civilización” islámica. Todavía otros aluden a los factores socioeconómicos, más que los culturales, como las causas subyacentes a la falta de democracia en el mundo islámico, poniendo el acento en los “estados rentistas” que se mantienen en el poder con la ayuda de los inmensos ingresos del petróleo y el apoyo político y militar que les otorgan sus clientes occidentales.

En los primeros apartados de este artículo se analizarán algunas relaciones conceptuales y empíricas entre islam, soberanía y democracia, haciendo continuas alusiones al cristianismo. Este análisis se propone a través de cuatro pasos. El primero de ellos permitirá observar que mientras el cristianismo nació desde la sociedad, el islam lo hizo desde el estado y que esta diferencia entre los contextos históricos en los que se originaron ambas religiones ayuda a explicar el dualismo

político inherente a la doctrina del cristianismo y el monismo político propio del islam. En un segundo paso se introducirá el concepto de la "edad media" de una religión, definiéndolo como el periodo de estabilidad doctrinal e institucional entre "el fin de la filosofía" y la "era de la reforma". Así, partiendo de esta definición, se compararán las diferentes características de la edad media del cristianismo y la edad media del islam. En un tercer paso, se destacará que en algunos países islámicos tales como Turquía, Egipto, Argelia, Túnez, Irak y Siria, las consecuencias más importantes del fin de la edad media del islam a principios del siglo XIX, fueron: una reforma política a través de la construcción del aparato del estado moderno por las fuerzas secularistas-modernistas, y el destierro del islam del ámbito del estado hacia la sociedad, con la consecuente emergencia del islamismo como una ideología política en el núcleo de la sociedad cuya aspiración es recuperar el ámbito del estado del que había sido desterrado. En un cuarto paso, se argumentará que los constructores del estado secularista-modernista redefinieron la base de la soberanía del nuevo estado basándose en la nación más que en la religión. Sin embargo, en muchos casos la soberanía nacional sirvió simplemente como una fórmula de legitimidad para los gobernantes autoritarios que proclamaban gobernar "en nombre de la nación" y, rara vez dio lugar a una verdadera soberanía nacional a través de un régimen democrático. En los últimos apartados, se analizará la problemática relación entre la secularización y la democratización en el mundo islámico. Los casos de países islámicos se compararán con el caso de Francia. Así, se demostrará que lo que hace compatible la secularización y la democracia en Francia es una combinación de factores históricos, inexistentes en los contextos islámicos, con la posible excepción de Turquía. Estos factores históricos fueron: la existencia de la Iglesia católica como institución que controlaba las manifestaciones sociales de la religión; la efectividad de la construcción nacional y la sustitución de la identidad religiosa por la identidad nacional; la creación de un sistema legal secular y el establecimiento de un sistema jurídico eficiente para garantizar la aplicación de las leyes seculares; y la exitosa actuación económica del estado secularista. Turquía es el único país islámico en el que estos cuatro factores parecen haber estado, en cierto sentido, presentes y, sin embargo, en Turquía no se dio la coincidencia de que una verdadera soberanía nacional reemplazase a la soberanía nominal existente, ni que la democracia y la secularización avanzasen de la mano.

Asimismo, en los últimos apartados, el objetivo es explorar los límites de la "europeización" del actual partido en el gobierno de Turquía, el Partido de la Justicia

y el Desarrollo (AKP, en sus siglas en turco), cuyo líder y gran parte de su base electoral provienen de un pasado islamista. En primer lugar, voy a analizar hasta qué punto los líderes y seguidores del AKP han armonizado los valores islámicos y los europeos. Y, en segundo lugar, si esta armonización, si es que existe, va a llevar al surgimiento de una “democracia islámica”, siguiendo el modelo de la tradición de la democracia cristiana en Europa. Finalmente, voy a plantear el interrogante de si Turquía es un caso exclusivo en esta armonización de valores o si hay elementos en ella que pueden generalizarse a las demás sociedades musulmanas. Para mucha gente, los turcos y los europeos son parecidos y ha sido un giro inesperado del destino que Turquía haya dado su gran salto hacia la Unión Europea bajo un gobierno conservador islámico. De hecho, los líderes del AKP, el partido en el gobierno de Turquía en los últimos tres años, provienen todos de la principal facción islamista en Turquía, el llamado movimiento de la Doctrina Nacional (*Milli Görüş*), que había sido conocido por su férrea oposición, si no abierta hostilidad, a la Unión Europea y conocido por haber propuesto la creación de una Unión Islámica como alternativa a la UE e introducir el “dinar” islámico como moneda alternativa al “euro”. Este repentino cambio ha pillado a muchos por sorpresa y exige una explicación urgente. Los propios líderes del AKP bautizaron esta nueva etapa como “democracia conservadora” y proclamaron que el islam dejaba de ser un “punto de referencia” para definir su política. Y como prueba de su giro ideológico, solicitaron formar parte como miembros del Partido Popular Europeo, la organización paraguas que reúne a los partidos de centro-derecha, conservadores y democristianos de los estados miembros de la Unión Europea. Algunos observadores externos, tanto turcos como europeos, creían en la sinceridad del AKP en su autodefinición y vieron en sus movimientos los dolores de parto de una “democracia cristiana” *alla turca*. Por el contrario, para otros, la aparente transformación del AKP no era más que ilusoria y la verdadera finalidad del partido continuaba siendo la islamización de la sociedad turca. Según los críticos, la razón por la que el AKP ha acogido sin reservas la democratización/europeización de la sociedad y del Estado turco, fue porque vio en ellas una herramienta perfecta para pacificar al ejército turco, la barrera más fuerte contra la corriente del islamismo y el baluarte del secularismo en Turquía. Con todo ello, en este artículo voy a discutir los méritos relativos de estos puntos de vista en conflicto sobre la transformación del AKP.

La compatibilidad doctrinal del islam y la democracia: una revisión del debate

La cuestión sobre el islam y la democracia es de por sí problemática; es problemática tanto a nivel doctrinal como empírico. En el primero de estos niveles, se dice que el problema emerge de la unidad conceptual de religión y política. Y en el nivel de la realidad empírica, del hecho observable de que la mayoría de los países de población musulmana han tenido regímenes no democráticos. A partir de esta conexión, uno de los interrogantes que surge inmediatamente es si ha habido algún tipo de conexión –probablemente causal– entre los niveles doctrinal y empírico del islam. Así, lo que sigue a continuación es una breve revisión de los argumentos esgrimidos sobre la compatibilidad de la doctrina islámica con las ideas y principios de la soberanía popular y de la democracia. De acuerdo con Lisa Anderson, la teoría política islámica posee, al menos, tres ingredientes conceptuales que están en conflicto con los principios básicos de la democracia. Primero, el islam, al igual que el catolicismo, provee de un modelo de autoridad política que enfatiza la preservación de la comunidad. En el islam hay una teoría política corporativista, como la del catolicismo, en la que se espera que cada grupo contribuya al bien de la totalidad. Segundo, la teoría política islámica difiere de la del catolicismo en que la ley islámica, a diferencia del canon legal cristiano, se supone que regula no sólo la vida pública de los creyentes sino también la privada. Tercero, en la teoría política islámica, el gobernante es sólo responsable ante Dio; una oposición explícita y formal en estas circunstancias es considerada como traición o apostasía¹. Albert Hourani subraya la falta de responsabilidad de los gobernantes en la teoría política normativa del islam:

El ideal del gobernante absoluto, separado de la sociedad a la que gobierna, responsable sólo ante Dios o ante su propio yo más elevado; regulando los diferentes órdenes de esa sociedad a la luz de los principios de la justicia, así como permitiendo a cada uno que actúe de acuerdo con su propia naturaleza, para vivir en armonía con los demás y contribuir con su participación al bien general².

En palabras de Samuel P. Huntington, la cultura política islámica pertenece a la clase de las culturas políticas “consumadas” –en las que los fines intermedios y últimos están conectados de forma próxima– que parecen ser menos favorables para la democracia que las culturas políticas “instrumentales”, caracterizadas por la presencia de fines intermedios separados e independientes de los fines últimos. De

acuerdo con el autor, en las culturas políticas “consumadas”, la ausencia de fines intermedios se refleja en la presencia de relaciones altamente jerarquizadas y de una extrema deferencia hacia la autoridad, la ausencia de tolerancia a la diversidad y el conflicto, y las poco frecuentes actitudes consensuadas. Huntington sostiene que en el islam no existe distinción alguna entre religión y política o entre lo espiritual y lo secular, y que la participación política ha sido un concepto históricamente ajeno³. La interpretación que Max Weber realizase sobre la doctrina del islam, llama la atención sobre algunas de sus características que implican un orden social, económico y cultural que ni conduce a ni sustenta un régimen democrático.

El islam muestra características de un muy particular espíritu feudal: la obviamente incuestionable aceptación de la esclavitud, la servidumbre y la poligamia; la desestimación y subordinación de la mujer; el carácter básicamente ritualista de las obligaciones religiosas y, finalmente, la gran simplicidad de las exigencias religiosas e incluso la gran simplicidad de las modestas exigencias éticas... El judaísmo y el cristianismo eran religiones específicamente urbano-burguesas, mientras que para el islam la ciudad sólo tenía importancia política... El islam, en contraste con el judaísmo, carece de la exigencia de un conocimiento exhaustivo de la ley y del entrenamiento intelectual en casuística que nutre el racionalismo del judaísmo. El tipo de personalidad ideal del islam no era el escriba erudito (*Literat*), sino el guerrero... El islam estaba completamente apartado de cualquier control verdaderamente metódico de la vida por el advenimiento del culto a los santos y, finalmente, por la magia.

Dualismo político frente a monismo político: la diferente estructura doctrinal del cristianismo y del islam como reflejo de los diferentes contextos históricos en los que se originaron

El cristianismo se gestó desde el interior de la sociedad y sólo tres siglos más tarde se convirtió en la religión del estado. Además, esta afirmación incluso debería ser aceptada con reservas. En el año 312 a.C. el Emperador romano Constantino se convirtió al cristianismo pero poco después, bajo el Emperador Juliano el Apóstata, la persecución de los cristianos se reanudó, aunque a una escala mucho menor que antes. De hecho, se puede sostener que el cristianismo nunca se convirtió en una religión de estado en la parte occidental del Imperio Romano. Sólo después de que la capital del Imperio se trasladase hacia el este, a Constantinopla, y en el contexto del Imperio Bizantino, el cristianismo se convirtió realmente en religión de estado.

Por otra parte, en la mitad occidental del Imperio, a medida que las estructuras del estado se colapsaban progresivamente bajo los ataques militares procedentes del norte, la Iglesia cristiana, con centro en Roma, emergió como una organización estatal independiente, en coexistencia con una política descentralizada compuesta por estados feudales⁴. De hecho, el lapso de tiempo entre la conversión de Constantino al cristianismo (a principios del siglo IV) y el colapso del Imperio Romano de Occidente menos de un siglo después, fue tan breve (en relación con el periodo de tiempo total del Imperio Romano) que sus causas se convirtieron en el principal objeto de investigación de San Agustín⁵.

En el contexto en que el cristianismo empezó a emerger ya había establecido un estado reconocido. Los precursores del cristianismo no fueron constructores del estado. Haciendo uso de la terminología de la ciencia política moderna, podemos decir que el cristianismo se convirtió primero en “hegemónico” dentro de la sociedad y entonces alcanzó el estatus de “ideología oficial”: su ascenso siguió una trayectoria evolutiva que podría ser retratada como una ola que se alza desde abajo. Algunos fragmentos de la obra de Henry Chadwick *The Early Church*, podrían ilustrar este aspecto.

... sobre el 112 (a. C), el gobernador de Bitinia, Plinio el Joven, pidió consejo a Trajano (el emperador) sobre el procedimiento para relacionarse con los cristianos ... Parece que en su providencia divina, el cristianismo se había extendido profusamente no sólo en las ciudades sino también en las zonas rurales; los templos paganos quedaron vacíos y la carne de los animales de sacrificio prácticamente invendible ... A finales del siglo II el cristianismo fue penetrando en las clases sociales más altas ... Debido a que las primeras persecuciones fueron limitadas, no ralentizaron verdaderamente la expansión del cristianismo sino que, al contrario, contribuyeron a darle a la Iglesia una gran publicidad ... La naturaleza esporádica de la persecución ..., y el hecho de que antes del siglo III el gobierno no se hubiese tomado en serio el cristianismo, concedió a la Iglesia una inyección de oxígeno para expandirse y para comprometerse con problemas internos críticos⁶.

Es más, cuando se formuló por primera vez la doctrina cristiana, además de un estado central ampliamente reconocido (el Imperio Romano), también había una tradición legal ampliamente establecida (la Ley romana). Siguiendo a J. C. Bluntschli, Jesús no fue un hacedor de ley (o un dador de ley) como lo fue Moisés:

Todas las religiones de la antigüedad eran de carácter nacional de una forma muy particular; no sólo permanecían en una estrecha relación moral con el estado, sino que eran una de sus partes constitutivas. La religión de Moisés, sobre todo, había preservado su carácter nacional y político... Era, básicamente, la religión de los judíos... [Jesús] estableció una clara distinción entre el reino de Dios y el reino de este mundo, y se comprometió a trabajar por el bien del primero y no del último. Preparó el terreno mediante la distinción entre iglesia y estado, y su estricta separación –una doctrina que, antes de sus maestros, era completamente desconocida... De todos sus discursos y mandamientos que nos han llegado, no hay ni uno de ellos que tenga una vinculación directa con la ley o la política... [Jesús] nunca propuso o dictó normas legales... Por lo tanto, la religión a la que dio vida Jesús ni provino del estado ni condujo hacia el estado; era, esencialmente, una religión *no-estatal*, no-política. Pero [tampoco] era una religión *anti-estado*⁷.

En este contexto, podemos afirmar que la máxima *Redde Caesari quae Sunt Caesaris, et quae Sunt Dei Deo*⁸ refleja un “pacto” entre la iglesia y el estado, según el cual la iglesia adopta el estatus de autoridad suprema sobre los asuntos espirituales, a cambio de reconocer la autoridad del estado sobre los asuntos temporales. En su estudio sobre el surgimiento del estado moderno en Europa occidental, Bertrand Badie y Pierre Birnbaum subrayan la influencia sobre la formación del estado de un contexto cultural específico conformado por el dualismo católico entre *temporalia* y *spiritualia*, y llaman la atención sobre las diferencias entre la tradición ortodoxa oriental y la tradición católica respecto a las relaciones entre los ámbitos de las autoridades religiosa y política.

La separación entre religión y política... corresponde a ciertos principios fundamentales de la teología y la filosofía cristiana. Desde el cristianismo primitivo insistió en distinguir entre lo que pertenece al “César” y lo que pertenece a Dios, entre la “Ciudad del Hombre”... y la “Ciudad de Dios”... Debería, sin embargo, apuntarse que estas distinciones no son propias de todas las variantes del cristianismo. Como heredera de la tradición bizantina, la Iglesia ortodoxa oriental... sostiene que el emperador es el representante de Dios en la tierra y que... la iglesia y el clero están, de hecho, subordinados a los gobernantes terrenales. Así, no existe fundamento para distinguir entre el poder político y las instituciones socioculturales... Por el contrario, la Iglesia católica romana..., promulgó la doctrina extendida por San Gelasio en el siglo V, según la cual hay una distinción necesaria entre el poder del Papa... y el poder del Rey, quien se limita a la administración de los asuntos terrenales. Esta clara distinción entre dos ámbitos y dos poderes... sirvió como base para la articulación de la idea de un estado autónomo y especializado, diferenciado de la sociedad civil⁹.

El islam, en oposición diametral al cristianismo, fue proyectado, en primer lugar, por los precursores del estado. No existía estado, en el sentido weberiano del término, en la península arábiga en los tiempos en los que el profeta Muhammad y sus primeros seguidores empezaron a difundir el credo del islam. Sin embargo, como han demostrado algunos autores, en aquel entonces se dieron las circunstancias propicias para el establecimiento de un estado central y homogéneo en términos étnicos.

La sociedad tribal arábiga, con sus beduinos, su *ethos* politeísta, proporcionó el contexto para el ascenso del islam. De igual importancia, este periodo estuvo marcado por tensiones e interrogantes inherentes al cambio en una sociedad en transición; por ello, fue en este periodo cuando ciudades como Meca y Medina fueron prosperando y atrayendo a muchos a pasar de una forma de vida nómada a una más sedentaria. La irrupción de la Meca como el gran centro mercantil, precipitó los inicios de un nuevo orden económico, social y político. La nueva riqueza, el ascenso de una nueva oligarquía comercial desde el interior de la tribu *quraysh*, una mayor división entre las clases sociales y una creciente disparidad entre ricos y pobres, ejerció presión sobre el sistema tradicional de valores tribales árabes y sobre la seguridad de la sociedad... Éste fue el tiempo y el contexto social en el que nació Muhammad¹⁰.

Los progenitores del islam pertenecían, todos ellos, a uno de los clanes más poderosos (los hashemitas) de una de las tribus más fuertes (los *quraysh*) de Arabia en los VI y VII. Los padres fundadores del islam aspiraban a la creación de una autoridad central que ejercería su poder sobre las diferentes tribus de Arabia. Algunas de las tribus se aliaron con Muhammad y su entorno (la coalición de Medina) y otras (la coalición de la Meca) se opusieron a la creación de este protoestado. Como resultado de varias guerras, la coalición de Medina arrasó, la Meca fue conquistada y sus habitantes fueron obligados a aceptar el islam como su nuevo sistema de ideas y a Muhammad como su nuevo soberano. En palabras de Max Weber:

... con los consiguientes desarrollos en Medina y la evolución de las primeras comunidades islámicas, la religión sufrió una transformación de su forma prístina a una religión nacional (arábiga) guerrera e incluso, más tarde, se convirtió en una religión con un fuerte énfasis en su prestigio social. Los seguidores cuya conversión al islam hizo posible la victoria decisiva del Profeta eran, sistemáticamente, miembros de las familias más poderosas. Los preceptos religiosos de la guerra santa

no perseguían, en primera instancia, la conversión. Más bien, su primer objetivo era la guerra "hasta que (los seguidores de las religiones de Libro extranjeras) pagasen humildemente el tributo (*jizyah*)"... el islam (era) la religión de los poderosos... Los seguidores más piadosos de la religión en su primera generación se convirtieron en los más ricos o, más correctamente, se enriquecieron con el botín militar... El islam, en realidad, nunca fue una religión de salvación; el concepto ético de salvación fue, realmente, ajeno al islam. El dios que mostraba era un señor de poder ilimitado, aunque compasivo, el cumplimiento de cuyos preceptos no sobrepasaba la capacidad humana. Una naturaleza esencialmente política marcó las principales ordenanzas del islam... Del mismo modo que las obligaciones religiosas del islam eran de carácter político, su único dogma es el reconocimiento de Allah como el único Dios y de Muhammad como su profeta. En el islam antiguo no había nada así como una búsqueda individual de salvación, ni ningún tipo de misticismo. Las promesas religiosas del primer islam pertenecían a este mundo. La riqueza, el poder y la gloria eran todas ellas promesas marciales, e incluso se imaginaba el mundo del más allá como un paraíso sensual del soldado¹¹.

Se puede decir que la esencia del islam se ha conformado a través de un proceso de guerras y de construcción del estado, como lo describió Charles Tilly¹², al final del cual los líderes del islam se han convertido en los líderes del nuevo estado y el islam en el sistema de ideas dominante en la sociedad. Por consiguiente, la división de la jurisdicción espiritual y secular entre Dios y el César no era un problema real en aquel contexto histórico.

En este punto, es interesante destacar algunas de las diferencias teológicas y políticas entre la rama suní del islam y el chiísmo. A diferencia de Arabia, se puede decir que el islam en Persia conquistó primero la sociedad y después el estado (la primera dinastía islámica se estableció en Persia a principios del siglo IX, aproximadamente trescientos años después del surgimiento del islam en Arabia). Además, fue en Persia donde la primera herejía al islam –el chiísmo– se convirtió en la secta dominante. Asimismo, uno puede observar que los puntos en los que la rama chií divergía de la ortodoxia suní eran, precisamente, aquellos puntos en los que convergía con el cristianismo. En primer lugar, el chiísmo, en sus versiones más moderadas, creía en la naturaleza divina de Alí (el primo del profeta Muhammad) y, en sus versiones más extremas, mantiene la idea de que Alí era la encarnación del propio Dios. En segundo lugar, de acuerdo con la idea cristiana de Cristo como mártir, en el chiísmo existía la idea del martirio de Alí (acuchillado por la espalda cuando estaba rezando en la mezquita) y de sus dos hijos Hassan y

Hussein (los dos asesinados en Karbala, Irak). En tercer lugar, de acuerdo con la creencia cristiana de que Cristo ascendió a los cielos después de haber sido crucificado, existía la idea chií de la ocultación de Madhi, el duodécimo imán (quizá debería también subrayarse que “doce”, el número de los imanes sagrados de las doce ramas del chiísmo, corresponde con el número de los apóstoles de Cristo). En cuarto lugar, la creencia chií en el Madhi como el mesías (el Madhi regresará a la Tierra para establecer en ella su reino) fue la réplica del concepto cristiano de Cristo el mesías. Y en quinto lugar, en el plano de la organización religiosa, el chiísmo se aproximó a la estructura de la Iglesia cristiana, con su clero jerárquicamente organizado; el clero chií, a diferencia de su contraparte suní y con más similitudes respecto a los sacerdotes cristianos, cubrían su sustento y sus actividades a través de un impuesto religioso que recolectaban de los creyentes y también a través de donaciones voluntarias de la gente.

El cristianismo y el islam durante su edad media: del fin de la filosofía a la era de la reforma

Siguiendo sus periodos formativos (que duraron aproximadamente cinco siglos en ambos casos), tanto el cristianismo como el islam pasaron por su “edad media”, aunque en intervalos de tiempo diferentes. La edad media de una religión puede definirse como el periodo de estabilidad doctrinal e institucional que se extiende desde el “fin de la filosofía” hasta la “era de la reforma”. La edad media de ambas religiones se inició con el “fin de la filosofía”; esto es, cuando las corrientes filosóficas críticas, en particular aquéllas arraigadas en la filosofía de la antigua Grecia y en la filosofía romana, se disiparon o quedaron asimiladas en las principales corrientes de la teología oficial. Por el contrario, la era de la reforma vino normalmente acuciada por una crisis externa; cuando cambios en ámbitos no religiosos (la política doméstica, las relaciones internacionales, la economía, las artes, la ciencia y la tecnología) alcanzaron tales dimensiones revolucionarias que la religión, con su forma doctrinal e institucional, no pudo afrontarlos y responder por ellos, llamando así a la reformulación y reestructuración de su sistema de creencias y de su forma de organización.

Simbólicamente, la edad media del cristianismo se inicia con la aparición de la obra de Agustín de Hipona *Concerning the City of God against the Pagans* a principios del siglo V, y finalizan con la Reforma Protestante en el siglo XVI que fue el resultado del crecimiento del capitalismo comercial, los descubrimientos

geográficos y los estados absolutistas. Así el cristianismo pasó por sus aproximadamente mil años de duración de su edad media antes de que tuviese que afrontar el desafío de la reforma. Sin embargo, el acontecimiento simbólico que marcó los orígenes de la edad media del islam fue la obra *Tahafut al-Falasifa* (*Destruction of the Philosophy*, traducido al latín con el título *Destructio Philosophorum*), redactada por Al-Ghazali en el siglo XII¹³. Después de aproximadamente setecientos años (nótese que la edad media del islam duró trescientos años menos que la del cristianismo), la edad media del islam finalizó con la crisis doctrinal e institucional provocada por el desafío de la expansión colonial occidental a principios del siglo XIX.

Durante su periodo medieval, el cristianismo, tanto doctrinal como institucionalmente, mantuvo su original separación entre dos ámbitos de poder: el de Dios y el del César. A principios del siglo V, Agustín de Hipona había delimitado la *ciudad de Dios* de la *ciudad del hombre* (o la ciudad mundana) y esta formulación, origen del principio básico de la Iglesia cristiana desde la muerte de Agustín de Hipona, fue reafirmado a mediados del siglo XIII por Tomás de Aquino a través de su doctrina de las dos esferas de dominación¹⁴. Los humanistas mantuvieron intacto este principio fundamental del cristianismo (por ejemplo, Gianozzo Manetti, Marsilio Ficino, Pico Della Mirandola, Desiderius Erasmus y Thomas More)¹⁵ y los reformadores de los siglos XV y XVI (por ejemplo, Martin Lutero, John Calvino, Philip Mornay y Jean Bodin)¹⁶. La edad media cristiana, como ya se ha indicado arriba, tuvo una duración aproximada de mil años. A mediados del siglo XV, el cristianismo se vio amenazado en el frente cultural por el humanismo renacentista, la Reforma Protestante, el racionalismo, la Ilustración, el positivismo y por el materialismo; en el frente socioeconómico, el cristianismo tuvo que afrontar la revolución comercial, los descubrimientos de las nuevas tierras, la revolución industrial y la expansión colonial; y en el frente político, los acontecimientos más desafiantes fueron el auge de los estados absolutistas, los estados nacionales, las naciones, el nacionalismo, el liberalismo y el socialismo –el aumento de los estados absolutistas en Europa a mediados del siglo XVI fue seguido más tarde por la institucionalización de una forma limitada de participación popular (léase burguesa) en el ejercicio del poder político, primero en Inglaterra ya muy entrado el siglo XVII y luego en Francia en el siglo XVIII. El efecto generalizado de todas estas transformaciones seculares fue la (gran) expansión del alcance e intensidad de la autoridad del César y el declive de cualquier control que la Iglesia hubiese ejercido previamente sobre los asuntos seculares. En Inglaterra,

durante el auge de la monarquía absolutista, el rey Enrique VIII confiscó las tierras de la Iglesia y una confiscación similar se dio en la Francia revolucionaria. Sin embargo, debido a su inherente dualismo político, el cristianismo pudo acomodar estas transformaciones seculares, mientras mantenía su autoridad en el ámbito espiritual.

No hubo cambios sociales, económicos y culturales radicales durante la edad media de las dos religiones. En lo que respecta al islam, cualquiera de estos cambios tuvo que ser entendido en términos islámicos. Es decir, si las autoridades iban a dictar una nueva regulación sobre algún área (desde el comercio hasta la sexualidad), tenían que "islamizar" esta regulación; tenían que legitimarla dentro de los márgenes del islam. Este proceso por el que se gobierna de acuerdo con las leyes del islam se llamó "el arte de gobernar desde de la sharia". La islamización de las reglas o el arte de gobernar desde de la sharia, podía adquirir cualquiera de las siguientes formas. Primero, demostrar que existía la norma en cuestión en el Corán o en la Sunna (las tradiciones del Profeta), a la que se hará referencia a partir de entonces como el Primer Orden del islam. Segundo, demostrar que esta norma podía ser deducida de forma razonable del Primer Orden. Tercero, probar que esta norma no podía contradecir el Primer Orden. Una vez que la nueva regla había quedado islamizada por alguna de estas tres vías, era añadida a lo que puede denominarse el Segundo Orden del islam.

El fin de la edad media islámica, la reforma política y el exilio del islam del estado a la sociedad

Cuando las transformaciones seculares eran lentas, como realmente fueron durante la edad media del islam, la islamización de las normas que regulaban estos cambios no planteó problemas insuperables. Los problemas serios surgieron cuando estas transformaciones alcanzaron una velocidad y unas posibilidades sin precedentes; situación que sobrevino con el fin de la edad media islámica; es decir, a principios del siglo XIX cuando varios países islámicos empezaron a experimentar, directa o indirectamente, el gobierno colonial bajo las grandes potencias de Europa. Para el mundo islámico, el fin de la edad media significó el comienzo de todo tipo de crisis. En primer lugar, la velocidad y el alcance de los cambios seculares alcanzó niveles inimaginables; esto es, se hizo muy difícil, si no imposible, no cuestionar las normas islámicas para hacer frente a los nuevos problemas. Por ejemplo, era imposible islamizar conceptos como "nación", "nacionalismo" y "estado nación",

desde el momento en que desafiaban el principio fundamental islámico, según el cual la primera y única lealtad política del musulmán es con la comunidad musulmana. En segundo lugar, una reforma legal adoptando directamente las leyes e instituciones políticas y civiles occidentales, era explícitamente herética desde la perspectiva del islam. Con los inicios del siglo XIX, una serie de países islámicos – especialmente, el Imperio Otomano con Mahmud II y los últimos gobernantes, Egipto con Muhammad Ali, y Turquía y Argelia bajo el gobierno colonial francés – adoptaron importantes reformas burocráticas y especialmente militares¹⁷. Este proceso de reforma culminó con el desmantelamiento del viejo aparato del estado y su remplazamiento por las instituciones del estado moderno, normalmente copias de los modelos occidentales¹⁸. A lo largo de todo este proceso de construcción del estado, fue emergiendo, en términos cualitativos, una nueva variedad de élite occidentalizada. Una élite que no sólo controló la crítica situación del nuevo estado, sino que también conformaban el núcleo de una esfera pública emergente en sus papeles de profesores, escritores, periodistas, ingenieros, traductores, hombres de negocios, deportistas y otros. Y una de las cuestiones importantes de la agenda política de la nueva élite gobernante era la secularización. Secularización significaba cambio; por primera vez en la historia del islam la fuente de legitimidad y la base del poder estatal soberano pasaban de la religión a la nación. El éxito de la secularización dependía de diversos factores. Primero, en los casos en los que las élites secularistas-modernistas habían liderado con éxito una guerra anticolonial, su labor fue, especialmente en el periodo inicial de su gobierno, facilitada en parte por la legitimidad popular que se les había otorgado. Un segundo factor que facilitó su labor fueron los beneficios materiales que recayeron sobre el pueblo bajo el gobierno de estas élites. Y un tercer factor fue un consistente, riguroso y eficiente reforzamiento de las reglas del juego. A lo que hay que sumar como un factor final, sin duda, el hecho de acostumbrarse con el paso del tiempo.

La consecuencia histórica de la secularización –de la negación del papel del islam como base legitimadora del poder político y del orden público– fue, por primera vez en la historia, el exilio del islam del ámbito del estado al de la sociedad. Para ser exactos, en la historia del mundo islámico había sectas y cultos que sobrevivieron en las profundidades de la sociedad, sin apoyo alguno del estado e incluso, algunas veces, desafiando los fundamentos del estado. Varias ramas del sufismo son ejemplos de lo que puede denominarse islam tradicional o islam popular. Sin embargo, a pesar de la existencia de varios sistemas de creencias y formas de vida no-estatales o anti-estatales dentro de la doctrina general del islam,

el propio estado siempre basó su derecho a gobernar en su adhesión al islam y justificó sus leyes, reglas y acciones haciendo referencia a los principios islámicos. Dicho en otras palabras, si una de las raíces del islam arraigaba en la sociedad, la otra estaba firmemente enraizada en el estado. Cuando, durante el proceso de reforma política, el viejo estado, con sus instituciones, cuadros y modelos de legitimación, se desintegró y fue sustituido por un nuevo estado, se cortó el vínculo histórico entre el islam y el estado. Así, deportado del ámbito del estado, el islam pronto resurgió desde las profundidades de la sociedad. Sin embargo, en este segundo resurgimiento, el islam no presentaba ni la forma de una religión reformada como el protestantismo, ni retornó bajo la forma de una filosofía. Más bien lo hizo bajo la forma de una ideología o, más exactamente, como una ideología política, comúnmente denominada islamismo. Como señalan Ingersoll, Matthews y Davison:

“Una ideología... trata de realizar un análisis significativo del entorno existente para hallar las auténticas verdades concernientes a la humanidad... Un importante rasgo distintivo de la ideología... es la orientación de su *acción*. Las ideologías proporcionan una imagen de la mejor... vida para los seres humanos – una *cultura como meta*. Además, fomentan la acción política en masa para alcanzarla... Estos movimientos ideológicos son similares a las cruzadas religiosas de la Edad Media. Sus fieles creen en la posibilidad de realización de su estado ideal... en la tierra más que en algún reino celestial... En tanto sistemas de ideas basados en asunciones relativas a los humanos y a sus relaciones con el mundo, las ideologías... desempeñan al menos tres funciones: 1) simplifican la visión del mundo mediante categorías seleccionadas, 2) exigen acción a favor... o en contra... del cambio y 3) tratan de justificar el curso de acción adoptado así como la visión del mundo que defienden”¹⁹.

El islam, en tanto ideología política con sus variaciones, se concentraba en este mundo, identificando los problemas que los musulmanes tenían que afrontar aquí y ahora, definiendo las posibles vías de acción para solucionarlos e imaginando un mundo mejor en el futuro que podía alcanzarse mediante la acción política en curso. El islamismo propuso en su desarrollo un marco de interpretación y una guía de acción para dar sentido y hallar una vía para salir de la crisis multifacético, desencadenada por la evidente derrota y repliegue del mundo islámico ante los avances de Occidente. Por su parte, Occidente adoptó tres caras diferentes: el propio mundo occidental, los funcionarios e instituciones coloniales occidentales en el mundo islámico y las occidentalizadas élites locales que pasaron a controlar el estado y la vida pública en algunos países islámicos importantes. El islamismo

trataba de hacer inteligible, dentro de la naturaleza conceptual y del sistema de significados proporcionado por los principales textos del islam y por la cultura islámica en general, las consecuencias económicas, políticas, tecnológicas, artísticas y otras del último y amargo encuentro del islam con Occidente. Trataba de aportar vías de acción para frenar e invertir el declive de las comunidades islámicas; así como de imaginar los contornos de un mundo futuro en el que el islam alcanzaría una situación de igualdad, si no de supremacía, respecto al mundo occidental. En este sentido, la ideología islámica de los siglos XIX y XX fue totalmente diferente a la filosofía islámica de los siglos IX al XII. Sin embargo, ambas nacieron como respuesta de los intelectuales islámicos a los desafíos presentados por Occidente. No obstante, el mundo occidental al que hicieron frente los primeros filósofos era completamente diferente al Occidente que desafió la posterior ideología de los siglos XIX y XX. El mundo griego y el mundo romano que Occidente afrontó a través de los filósofos, no estaba en una posición dominante respecto a los imperios islámicos de la época. Por el contrario, el mundo islámico estaba en alza, expandiendo sus fronteras y estableciendo los fundamentos de su recién nacida civilización. En estos primeros tiempos, el desafío occidental se sintió esencialmente en términos filosóficos, manifestándose en la necesidad de reconciliar la fe islámica con los grandes sistemas filosóficos de Grecia y Roma. Al margen de esta reconciliación, aparecieron las síntesis filosóficas de grandes figuras como Al Farabi, Ibn Sina e Ibn Rushd²⁰. Por el contrario, el Occidente que se impuso sobre los ideólogos islámicos, era un poder incontenible que se imponía no sólo a través de sus ideas, sino también mediante sus armas, sus funcionarios, comerciantes, misioneros, escuelas, bancos y teatros. Así, el desafío occidental se sintió no sólo en el plano de las ideas, sino en todos los aspectos de la vida, y el poder rival no era un simple contendiente en la distancia, sino una fuerza intervencionista y transformadora. La respuesta ante un desafío de esta naturaleza y magnitud no podía únicamente limitarse al ámbito de la interpretación filosófica y de la síntesis. Las condiciones resultantes del periodo colonial exigían una ideología; es decir, un sistema de ideas que proporcionase explicaciones a los problemas sentidos en cualquier esfera de la vida y, más importante, que ofreciese cursos de acción para solucionarlos. Por lo tanto, el modernismo islámico de la era colonial, el fundamentalismo islámico del periodo postcolonial y las nuevas corrientes islámicas de la era de la globalización, pueden tomarse como las sucesivas fases de evolución del islamismo.

Los secularistas, tras negar el papel del islam como base de la soberanía del estado moderno, reformularon la noción de soberanía estableciendo su fundamento legitimador en la “nación”. Así, los secularistas presentaron la nación como una entidad tan sacrosanta como la religión, como la nueva base de la soberanía estatal. Por consiguiente, la comunidad nacional se consideraba como la nueva comunidad étnica, reemplazando a la comunidad islámica, en la que el individuo hallaría su verdadera identidad y el auténtico significado de sus vidas. La nación pasó, por lo tanto, a ser considerada como la causa justa por la que luchar y, si es necesario, por la que morir, como lo había sido la religión durante la Edad Media. Así, el principio de soberanía nacional vino a reemplazar a la soberanía religiosa o divina. Asimismo, debería señalarse que esta transformación de la soberanía religiosa a la soberanía nacional en las tierras del islam estaba muy en sintonía con las concepciones occidentales dominantes sobre el tiempo, producto de las revoluciones americana y francesa, del nacionalismo romántico alemán y del nacionalismo liberal.

De la soberanía nominal a la soberanía real de la nación

La soberanía nacional no siempre ni necesariamente fue el resultado de la traducción de un principio abstracto de legitimación a una participación real de la nación en el gobierno a través de un régimen democrático. Por lo tanto, en muchos casos, la soberanía nacional dignificaba el gobierno de un grupo autocrático “por el bien” de la nación que dio como resultado repúblicas autoritarias. El arquetipo de república autoritaria fue la existente en Turquía de 1923 a 1946. En las décadas de los cincuenta y de los sesenta, el número de repúblicas autoritarias proliferó cuando los estados postcoloniales de Egipto, Argelia y Túnez, así como los de Irak y Siria, adoptaron el mismo modelo de gobierno. En este modelo, un bloque secularista-modernista (un partido político revolucionario como el FLN argelino, un líder carismático como el Presidente Nasser en Egipto, y la presencia de los militares en todos estos casos) asumieron el papel de liberadores de la nación de sus enemigos externos (colonialismo) e internos (la tradición de base religiosa). Una vez alcanzada la independencia, el bloque gobernante solía legitimar su dominación aludiendo al principio de la soberanía nacional y gobernaba “en nombre de” la nación sin, en contraste, permitir a la nación tomar las riendas reales del gobierno en sus manos. En otras palabras, la secularización (modificando las bases de la soberanía, de la religión a la nación) no garantizó de ninguna manera la democracia (el autogobierno de la nación).

Entre los países islámicos que llevaron a cabo una reforma política secularista-modernista, sólo Turquía vivió una transición significativa de una soberanía nacional nominal a una real e incluso en este país, después de cincuenta años de experimentos democráticos, todavía hay varios problemas claves sin resolver (como el estado de derecho, los derechos y libertades individuales, la relación entre la ciudadanía y las identidades étnica y religiosa). El único país islámico de Oriente Medio, además de Turquía, en el que una república autoritaria dio lugar a algún grado de participación popular, fue Egipto. Sin embargo, los desarrollos democráticos en Egipto parecen haber llegado a un cierto punto y haberse estancado en él. Puede observarse que la mayor parte de las repúblicas autoritarias postcoloniales del mundo islámico (particularmente Irak y Siria), más que avanzar hacia formas de gobierno más participativas y responsables, han degenerado en regímenes “sultanísticos” de un tipo u otro. Bajo estas circunstancias, desde los setenta en adelante, todos estos regímenes han afrontado la oposición de los militantes fundamentalistas islámicos, desde los Hermanos Musulmanes en Egipto hasta el FIS (Frente Islámico de Salvación) en Argelia. El desafío del fundamentalismo islámico ha llevado a estos regímenes a reforzar sus prácticas autoritarias, situando a la oposición en posiciones todavía más extremistas. De este modo, se creó un círculo vicioso, cuyo mejor ejemplo es el caso de Argelia desde finales de la década de los ochenta.

La problemática relación entre secularización y democratización en el mundo islámico

En teoría y en principio, la secularización proporciona un terreno fértil para la realización de la soberanía nacional (real) y, por implicación, de la democracia. La soberanía nacional requiere que todas las decisiones públicamente vinculantes sean adoptadas por la nación (pueblo) directamente o a través de sus órganos representativos. La intervención de la autoridad religiosa en el proceso público de toma de decisiones restringe la soberanía nacional y, por lo tanto, dificulta el desarrollo de la democracia de dos formas. El primer elemento restrictivo podría ser que la toma de decisiones sobre determinados asuntos públicos, queda monopolizada por la religión. De este modo, estos asuntos quedan desplazados del ámbito de la deliberación pública y dejan de tener la naturaleza de cuestiones a tratar (“no-temas” o “temas prohibidos”)*. El segundo elemento restrictivo puede resultar del hecho de que, aunque puede no haber asuntos particulares

monopolizados por la religión, es necesario que las decisiones de las instituciones existentes (parlamento, cortes, etc.) sean coherentes con la letra y espíritu de los principios religiosos. En estos dos casos, se observa una “reserva de dominio de poder” religioso dentro de los márgenes del sistema político. Por lo tanto, una autoridad representativa de la religión (como la Iglesia, un partido político como los Talibán, un cuerpo constitucional como los *walayat-i-faqeh* en Irán) está dotada de poder para determinar qué asuntos se reservan para el ámbito de toma de decisiones religiosas y cuáles deben ser manejados por las instituciones establecidas. Por otra parte, este tipo de autoridad puede también sustentar el derecho a emitir juicios sobre la conformidad o no de las decisiones públicas adoptadas por las instituciones respecto a los principios religiosos. A la luz de estas observaciones, la secularización corta los vínculos entre la religión y la elección pública; elimina los dominios de poder reservados a la religión en el sistema político. La secularización amplía los límites del debate público y las posibilidades de la elección pública. La secularización es, por lo tanto, una condición necesaria (si bien, no suficiente) para alcanzar una soberanía nacional real y, por implicación, para la realización de la democracia.

Dada la complementariedad teórica entre secularización y democratización, ¿cómo podemos explicar el evidente desfase entre la teoría y las experiencias históricas de los estados secularistas del mundo islámico? Parece que la raíz del problema no se encuentra en el secularismo *per se*, sino en el contexto histórico y en la forma en que esta idea, esencialmente propia de la revolución francesa, fue aplicada en el mundo islámico. Cuando el catolicismo fue separado del estado en Francia, no cayó en un vacío en la medida en que había una institución social sólidamente establecida, la Iglesia católica, que le daría refugio. Fue el clero de la jerarquía eclesiástica el que se hizo cargo del cristianismo y estableció un control intelectual sobre sus interpretaciones. En el mundo islámico, por el contrario, no existía una iglesia en tanto institución social. En consecuencia, cuando el islam fue exiliado del estado para ubicarlo en la sociedad, cayó en manos de una variedad de actores sociales, desde las viejas y nuevas hermandades religiosas hasta el estilo propio de los intelectuales islámicos. En su nuevo hábitat social, el islam entró en un proceso de desarrollo descentralizado y autónomo. Entre los actores sociales que lo abrazaron, los intelectuales fueron los que desempeñaron los papeles más importantes e influyentes. Estos intelectuales islámicos no eran hombres religiosos por practicantes o por profesión; muchos de ellos fueron formados en las ciencias modernas. Por lo tanto, en comparación con el *ulema* tradicional, estos

intelectuales estaban mejor preparados para comprender las causas de la crisis del mundo islámico y para encontrar formas de superarlas. El renacimiento del islam como ideología, o del islamismo, fue resultado, principalmente, del trabajo de los intelectuales laicos, para quienes la orientación de la meta era política y mundana más que espiritual o trascendente.

Un segundo rasgo que distancia la experiencia de secularización francesa y la vivida en el mundo islámico, fue que el estado secular francés movilizó sus instituciones culturales y educativas en servicio de la construcción de la nación, con el fin de definir, redefinir y difundir entre la población el secularismo y el nacionalismo como ideas centrales. Los estados seculares del mundo islámico nunca tuvieron acceso a un aparato estatal ideológicamente efectivo y, por lo tanto, en estos países la identidad nacional nunca podría sustituir completamente a la identidad islámica. Como resultado, en estos países siguieron existiendo grupos sociales importantes para los que el islam era el proveedor de los ejes primarios de autoidentificación y quienes, por lo tanto, fueron muy receptivos ante las ideologías islamistas.

En tercer lugar, la Francia revolucionaria presenció el proceso de formación de un amplio sistema legal secular y de un aparato judicial eficiente para garantizar la aplicación de las nuevas leyes. Este sistema legal secular y aparato judicial erosionaron el poder regulador de la religión sobre los asuntos públicos y privados de la vida de los individuos. Por el contrario, en los países islámicos secularistas, muchos aspectos de la vida, particularmente los pertenecientes al ámbito privado, continuaron siendo regulados por las normas religiosas. Además, los estados secularistas-modernistas no pudieron erigir instituciones eficientes para la aplicación de las nuevas leyes seculares. Bajo estas circunstancias, la religión mantuvo muchas de sus prerrogativas anteriores, así como mucha de su influencia y relevancia en la vida diaria de los individuos. Conceptos legales controvertidos como justicia, crimen y castigo, así como criterios éticos del tipo bien y mal, aceptable e inaceptable, continuaron siendo definidos en términos religiosos y muchos individuos siguieron acudiendo a las autoridades religiosas como árbitros de sus conflictos. En consecuencia, el propósito islamista de dejar atrás la religión encontró una audiencia favorable entre la población.

Finalmente, el estado secular francés proporcionó a su población mejores ingresos, más trabajo, amplió las oportunidades de formación y, en general, ofreció

mayores niveles de bienestar material. Sin duda, este éxito en las áreas económica y social contribuyó a consolidar a ojos de la población francesa la legitimidad del Estado francés, proporcionando al estado un argumento sólido para ganarse, frente a la iglesia, la lealtad del pueblo. Por el contrario, los programas de “desarrollo nacional” de los estados secularistas-modernistas del mundo islámico, quedaron lejos de las expectativas iniciales e incluso, a veces, salieron peor parados que bajo las administraciones coloniales previas. Los pobres logros del estado en el desarrollo de las áreas económica y social acabó con su prestigio entre la población y reforzó la posición de la oposición islamista.

¿Excepcionalismo turco? Los factores existentes tras el relativo éxito de la combinación del secularismo y la democracia en Turquía

Estas observaciones en términos comparativos ayudan a explicar el excepcional caso de Turquía, donde el secularismo y la democracia pudieron encontrar un *modus vivendi*. Si bien el estado kemalista había desterrado al islam del estado, situándolo en la sociedad, no permitió que el islam tuviese una vida autónoma en manos de los actores sociales. En su lugar, el Estado turco optó por “estatalizar” el islam y creó así el Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İsleri Başkanlığı*), una institución estatal que ha funcionado en gran medida como una iglesia estatal²¹. El Directorio de Asuntos Religiosos, cuya partida presupuestaria ha sido mayor que las asignaciones presupuestarias de algunos ministerios importantes, poseía el monopolio legal sobre las organizaciones, la interpretación y la enseñanza del islam. Los opositores sociales del Directorio de Asuntos Religiosos, desde las órdenes de los derviches hasta las hermandades religiosas, fueron suprimidos. Así, las mezquitas han estado dirigidas por imanes y muecines formados y supervisados por el Directorio de Asuntos Religiosos. Los funcionarios religiosos se han convertido en empleados ordinarios del estado, pagados por el estado y sujetos al cumplimiento de los códigos de conducta a los que está sujeto cualquier otro funcionario. En algunas ocasiones, el Directorio fue demasiado lejos dictando a los imanes el contenido de los sermones de las congregaciones de fieles de los viernes. Después de prohibir la enseñanza religiosa privada en los primeros años de la revolución, el estado kemalista abrió instituciones de educación religiosa oficiales de tres niveles: primaria, media y superior. Más tarde, el Directorio de Asuntos Religiosos empezó a contratar personal entre los graduados de las escuelas religiosas oficiales, junto a los imanes y muecines que servían en las mezquitas. La creación del Directorio de Asuntos Religiosos, como equivalente en sus funciones a

una iglesia, el monopolio de la educación religiosa por el estado, y la eliminación de las instituciones y manifestaciones autónomas del islam, actuó como un freno efectivo contra la formación de una intelligentsia islamista autónoma que interpretase el islam de forma que extrajese una ideología política de él. La aceptación social del Directorio de Asuntos Religiosos puede conocerse a través de los resultados de una reciente encuesta sobre el papel de la religión en la sociedad turca, donde el 81,7% de los encuestados se niega a abolir el Directorio y delegar la regulación de los asuntos religiosos a instituciones no estatales²². Evidentemente, había intelectuales turcos con inclinaciones y simpatías hacia el islam pero a diferencia de, por ejemplo, Egipto e Irán, Turquía nunca tuvo una tradición intelectual islamista significativa. Por lo tanto, puede también sostenerse que Turquía nunca tuvo una ideología islamista auténtica, elaborada en casa, así como un programa político islamista. La mayoría de las ideologías islamistas que gozaron de cierta difusión en Turquía eran versiones adaptadas de sus originales árabes o iraníes²³.

Al igual que el Estado francés, el Estado turco movilizó un elevado número de recursos culturales, incluido en primer lugar el sistema educativo estatal, con el fin de socializar a la población en el credo nacional. Como resultado, a diferencia de otros países islámicos seculares, la "nación" reemplazó a la "religión" como identidad principal de la mayoría de los ciudadanos turcos. Así, de acuerdo con una reciente encuesta a escala nacional sobre religión y política en Turquía, el 54,1% de los encuestados reconoce como su primera identidad la de "turco" o "ciudadano de la República de Turquía", frente a un 35,4% de encuestados que se identifican como "musulmanes". La misma encuesta señala que el ratio de quienes identifican su identidad "nacional" como la fundamental tiene una correlación positiva con los niveles de educación y de urbanización²⁴.

En términos de promulgación y cumplimiento de un sistema de leyes secular, particularmente en el terreno del derecho civil (*medeni kanun*), el esfuerzo de Turquía ha sido más que satisfactorio. Así, en la encuesta mencionada sobre el papel del islam en la sociedad turca, muchas de las personas que expresaron un sentimiento de moderado a fuerte por el islam, también afirmaron que preferirían que sus asuntos privados, especialmente los relativos al matrimonio y la herencia, fuesen regulados por un código civil secular en lugar de la sharia islámica. La encuesta refleja que entre el 70 y 80% de los encuestados, quienes afirmaron tener una adhesión moderada, fuerte o muy fuerte al islam, consideran inaceptables

principios conocidos del islam como que se permita a un hombre casarse con cuatro mujeres, el divorcio como un derecho bajo el consentimiento del hombre o el favor que reciben los hombres frente a las mujeres de una familia en el reparto de la herencia²⁵.

Finalmente, en lo que respecta al bienestar económico de sus ciudadanos, Turquía respondió relativamente bien. Especialmente después de las reformas de Özal en la década de los ochenta, las oportunidades para el desarrollo de actividades económicas privadas y obtención de ganancias se extendieron de una forma sin precedente, alcanzando las áreas periféricas de la sociedad turca. Entonces, un número considerable de provincias de Anatolia (por ejemplo, Maras, Urfa, Çorum y Konya) y algunos distritos periféricos de las grandes áreas metropolitanas como Estambul (por ejemplo, Ümraniye) que habían vivido previamente en los márgenes del desarrollo capitalista, empezaron a integrarse en las redes de producción, comercio y consumo capitalistas. Uno de los resultados más importantes de esta expansión capitalista fue el surgimiento de grupos de negocios de tendencia islámica²⁶. Un resultado paralelo fue la aparición de estilos de vida que combinaban las sensibilidades islámicas con patrones de consumo, formas de vida y visiones del mundo modernas. Este fenómeno desencadenó un proceso de despolitización del islam; un proceso bien expresado en las palabras de Ismet Özel, uno de los intelectuales islamistas más destacados de la Turquía actual, quien dijo que en nuestros días, es difícil que los musulmanes se conviertan en islamistas porque "están atraídos por oportunidades de «dulce vida»"²⁷.

Nilüfer Göle, un destacado analista del islam en la Turquía contemporánea, observa en un reciente ensayo que se ha producido un momento de cambio en los movimientos islámicos de Turquía, pasando del islam político de la década de los ochenta al islam cívico y privado de los noventa. En los ochenta, los adeptos del islam político situaron la revolución islámica como su labor personal; lo cual significa conquistar el aparato del estado y transformar a la sociedad de acuerdo con los preceptos del islam. Ignoraron y estaban dispuestos a sacrificar sus vidas privadas por el bien de este fin. Cualquier manifestación de privacidad o cualquier gesto de apego a "esta vida" eran contemplados con desdén. Toda su subjetividad quedaba inmersa y era difundida a través de la colectividad política a la que pertenecían. En este sentido, los revolucionarios islamistas de los ochenta no eran diferentes de los revolucionarios socialistas de los setenta. Sin embargo, en la

década de los noventa, como se puede observar en la proliferación de novelas islámicas, empezó a surgir un nuevo tipo de musulmán. El nuevo sujeto musulmán descubría su propio ser frente al ser colectivo opresivo. El reconocimiento de un yo diferenciado permitió descubrir el valor de la vida privada, algo que no debería ser sacrificado en nombre de una causa más elevada. El nuevo sujeto musulmán, afirma Göle, aunque se había distanciado del islam político y de los movimientos antisistémicos, todavía retenía su identidad islámica. Siguiendo a Göle, lo que el nuevo musulmán pretendía no era caer en una absoluta sumisión al modernismo sino una fusión de la modernidad con sus valores islámicos²⁸. Si las observaciones de Göle reflejan una última tendencia, ésta evidencia un punto de inflexión histórico en el proceso de democratización en Turquía. La despolitización del islam significaría que una de las principales fuentes de tensión en el sistema político turco, la tensión entre el islam político y la clase dirigente secularista, estaría llegando a su fin. El desvanecimiento de un importante movimiento antisistémico llevaría, sin duda, a la estabilidad del sistema político. Sin embargo, seguiría presente el igualmente desafiante problema de integración de los musulmanes, con su identidad islámica modernizada, en la esfera pública. La ampliación de la esfera pública de forma que incluya las representaciones de las identidades islámicas modernizadas, sería la nueva prueba a superar para la democracia turca.

El estratégico giro del conservadurismo islámico hacia Europa²⁹

Los resultados de las elecciones generales del 3 de noviembre de 2002 en Turquía fueron una “sorpresa esperada” para los analistas de la política turca. Era “esperada” porque las previsiones en número de votos entre partidos ya habían sido realizadas por varios. Y sin embargo, por otra parte, fue una sorpresa debido a que nadie predijo con precisión la elevada victoria del Partido de la Justicia y el Desarrollo (JDP, en sus siglas en inglés) y la casi aniquilación de los partidos del anterior Primer Ministro Bulent Ecevit (Partido Democrático de Izquierdas) y del anterior Ministro de Asuntos Exteriores, Ismail Cem (Partido de la Nueva Turquía). Asimismo, y en contra de las estimaciones realizadas por varios analistas, el democrático social-secularista Partido Republicano del Pueblo (RPP – en sus siglas en inglés) no pudo arreglárselas para tener un gran reclamo entre sus filas, a excepción del reclutamiento a última hora de Kemal Dervis, el muy aclamado anterior Ministro de Economía.

El JDP se convirtió en el vencedor indiscutible de las elecciones, con un 34% de los votos y un 66% (363 de los 550) de los escaños parlamentarios. Fue seguido, con un margen importante, por el RPP que obtuvo el 20% de los votos y un 34% de los escaños (178 de los 550). Ningún otro partido alcanzó el umbral nacional del 10%. Como resultado, más del 45% de los votantes, casi la mitad del electorado, quedaron sin ser representados en el nuevo parlamento. Un 70% de los votantes votaron a partidos del ala derecha y un 30% a partidos del ala izquierda. El primer 70% estuvo dividido entre el autoproclamado partido democrático conservador del JDP (34%), la derecha radical (etnonacionalista turca o islamista) del Partido de Acción Nacionalista, el Partido de la Felicidad y otros (22%), y el centro derecha de True Path Party, Motherland Party y otros (15%). El 30% de votos del ala izquierda quedó dividido entre el centro izquierda del Partido Republicano del Pueblo, el Partido Democrático de Izquierdas y otros (22%), y la izquierda radical del Partido Democrático del Pueblo y otros (7%). Finalmente, el 77% del electorado eligió partidos que se había declarado como "partidarios de Europa", mientras que un 23% se decantó por partidos "euroescépticos" de derechas y de izquierdas.

El primer rasgo a destacar al observar el perfil de los seguidores del JDP es que el 60% de ellos defendían como su identidad principal la de "musulmán", mientras la media nacional que compartía esta opinión era de un 35%. En un tono similar, el 40% de los partidarios del JDP se identificaban a sí mismos en primera instancia en términos nacionales (como "turcos" o "ciudadanos de la República de Turquía"), mientras la media nacional que así se identificaba era del 60%. Por lo tanto, se deduce que los partidarios del JDP se percibían a sí mismos como "más musulmanes" y "menos turcos" que el promedio de los ciudadanos turcos. En segundo lugar, otro rasgo a destacar es que los seguidores del JDP resultaron ser personas con un nivel cultural inferior a la correspondiente media nacional y todavía inferior en comparación con los seguidores del RPP. El 54% de los electores del JDP recibieron sólo cinco años de educación en la escuela primaria, mientras la media nacional es del 42%. El 33% del electorado del JDP fue a la escuela secundaria o al instituto mientras la media nacional es del 40%. Finalmente, sólo el 8% del electorado del JDP era universitario mientras la media nacional era del 12%. En definitiva, el JDP posee un electorado potencial del cual el 60% se consideraba en prime lugar musulmán y con un perfil cultural inferior a la media nacional.

Una rápida mirada a la actitud de los electores del JDP respecto a la entrada de Turquía en la Unión Europea, revela que no se les puede etiquetar como contrarios a Europa, si bien manifiestan una mayor tendencia euroescéptica cuando se les compara con la media nacional y con los votantes del partido en la oposición, el RPP. Así, en un hipotético referéndum sobre la entrada de Turquía en la UE, los seguidores del JDP votaría SÍ en una proporción del 56%. Lo cual estaría significativamente por debajo de la media nacional del 64% y todavía más por debajo del 82% del RPP. De forma similar, a la pregunta de si sus vidas mejorarían con la entrada de Turquía a la UE, el SÍ de los seguidores del JDP, un 34%, si bien estaría ligeramente por encima de la media del NO, un 30%, todavía quedaría muy distanciado del 42% de la media nacional y del 53% de media del RPP. Por lo que respecta a los posibles perjuicios para Turquía de su entrada en la UE, el 78% de los seguidores del JDP contestaron que la mayor desventaja de la pertenencia como miembro a la UE sería la corrupción de los valores religiosos y nacionales. Esta marcada sensibilidad de los seguidores del JDP sobre el negativo impacto de la europeización de los valores religiosos y nacionales turcos que alcanza un 78%, supera de lejos la media nacional del 64% y la media de los partidarios del RPP que es sólo de un 46%.

Una clara mayoría de los encuestados resultó no creer en la sinceridad de la UE respecto a la aceptación de Turquía como miembro de pleno derecho. Esta tendencia general al euroescepticismo aparece mucho más marcada entre los electores del JDP. Así, alrededor de un 60% de los encuestados afirmaron que los europeos no comprendían a Turquía y a los turcos, que la UE no estaba siendo sincera en la aceptación de Turquía como miembro y que la UE había impuesto a Turquía condiciones que no había exigido a ningún otro estado candidato. Entre los seguidores del JDP, la media de aquellos que compartían un escepticismo similar respecto a Europa y a la UE alcanzó un 70%. En el mismo sentido, cerca del 50% de la media de los encuestados creían que la UE no aceptaría a Turquía como miembro, incluso si ésta cumplía todas las precondiciones exigidas para convertirse en miembro de pleno derecho. Esta media también alcanzó un 60% entre los votantes potenciales del JDP. Finalmente, sobre la última pregunta de si percibían a la UE como un "club cristiano" o no, la mayoría generalizada de los seguidores del JDP, cerca de un 75%, contestaron que SÍ; lo cual es significativamente superior al 54% de media y mucho mayor que el 46% de media del RPP. Por lo tanto, parece que, en la medida en que identifican como su primera identidad la "musulmana",

empleando una categoría religiosa, también definen a Europa en términos religiosos y la definen, antes que cualquier otra cosa, como cristiana.

En una sorprendente oposición al escepticismo de los votantes potenciales del JDP, su líder los ha comprometido con la causa de incorporar Turquía a la UE desde el primer día en que ganó las elecciones. Así, el resultado es el JDP como el partido con la base electoral más euroescéptica y aislacionista, y el liderazgo más integracionista y partidario de la UE. Dada esta drástica discrepancia entre la base y los sectores que lideran el partido, no sorprendería que se diesen choques y tensiones entre su base electoral (potencial) conservadora, de mirada hacia adentro y aislacionista, y el sector líder del JDP autodeclarado como liberal, de mirada hacia fuera e integracionista. Desde que llegaron al poder hace dos años, los líderes del JDP admitieron, para su propio crédito, estar interesados en llevar a su base electoral hacia la esfera de los valores europeos, en lugar de ceder a un método más fácil y populista consistente en apelar a los sentimientos nacionalistas e islámicos de sus seguidores para encubrir la ineficacia en la administración y los errores.

Hay que reconocer que la actitud pro-UE de los líderes del JDP empezó siendo una decisión táctica, una forma de hallar la protección europea contra las represivas políticas de la clase dirigente secularista turca. Sin embargo, esta decisión táctica inicial parece haber evolucionado a una estrategia. Esta estrategia también tiene que ver con la derrota del islam político turco, representado tradicionalmente en la arena política por Necmettin Erbakan y por los denominados partidos de "Doctrina Nacional" que encabezó al paso de las impactantes oleadas de la intervención militar "postmoderna" del 28 de febrero de 1997. Así, el revanchismo antikemalista, una transformación de la sociedad de arriba-abajo en líneas islamistas, empleando la democracia simplemente como un instrumento para alcanzar el poder, ha demostrado ser un proyecto político inútil. Erdogan, quien era un islamista radical en el periodo previo al 28 de febrero, dijo una vez que la democracia era un tren y que uno debía bajarse del tren en la estación correcta. A día de hoy el mismo Erdogan afirma que tanto él como su partido rechazan cualquier proyecto de "ingeniería social"; es decir, hacer uso del poder político para transformar a la sociedad de acuerdo con los preceptos de una determinada ideología, incluyendo la ideología islamista. Asimismo, actualmente niega de forma vehemente que su partido sea islamista e incluso que sea una institución de base religiosa. En busca de un apelativo más apropiado que refleje mejor la nueva

orientación del partido, distanciándose del islam político hacia el centro, los ideólogos del partido se presentaron con el eufemismo de “democrático conservador”. Se puede decir sobre la estrategia de los exislamistas a favor de la UE y sobre cómo ésta ha cambiado desde su acercamiento inicial a la UE, que ésta parece implicar las siguientes dimensiones:

- a) desvincularse del islam político tanto institucional como ideológicamente
- b) europeizar la esfera pública para ello, adaptando a ella la representación de la identidad islámica; particularmente, incorporando la legislación que permita a la mujer llevar el velo y reconocer su legitimidad en las universidades y en las instituciones gubernamentales.

En este punto, el objetivo es la compatibilidad entre la identidad musulmana y la modernidad europea. En este sentido, la forma en que el nacionalismo kemalista comprende la modernidad es demasiado restrictiva, demasiado exclusivista para el fin de integrar la identidad islámica y la modernidad. De este modo, una nueva versión de la modernidad más liberal, más inclusiva – uno podría decir, una definición más postmoderna de modernidad, como la defendida por la Unión Europea – ofrecería un terreno mucho más apto para llevar a cabo esta integración. La comprensión kemalista de la modernidad es, paradójicamente, demasiado modernista, demasiado adherida a una primera definición ilustrada y decimonónica de modernidad, como para permitir manifestaciones y representaciones de la identidad islámica en la esfera pública. Por el contrario, la actual comprensión europea de la modernidad es, una vez más de forma paradójica, mucho menos modernista que la turca. Por lo tanto, la europeización de la esfera pública en Turquía toleraría con más facilidad la libre expresión de la identidad islámica. Sin embargo, dos fuerzas se resistirán a este proyecto:

- a) El euroescepticismo y el nacionalismo aislacionista en Turquía. Los nacionalistas aislacionistas no abandonarán el campo de batalla sin, al menos, una última gran contienda. Los nacionalistas buscarán, particularmente, movilizar a la opinión pública contra el gobierno, siempre que toque temas sensibles en términos nacionalistas como la cuestión de Chipre y los derechos de las minorías.
- b) El turcoescepticismo y el rechazo de Turquía en Europa. Los europeos reacios a Turquía como Giscard d’Estaing y Helmut Kohl, adhiriéndose a las tesis sobre “la incompatibilidad cultural/civilizacional entre Turquía y Europa” (que recuerda a la

infame tesis del "choque de civilizaciones" de Samuel Huntington), dificultará la integración de Turquía en la UE, alienando a seguidores musulmanes del JDP, mientras, al mismo tiempo, juegan en manos de los nacionalistas aislacionistas turcos.

Observaciones finales: ¿qué futuro para Turquía y su conservadurismo?

El movimiento kurdo secesionista armado que ganó fuerza en la década de los ochenta, ha reintroducido el concepto derechos de grupo en la política turca. A los kurdos les siguieron otros grupos étnicos y religiosos, particularmente la secta islámica minoritaria de los alevíes, yendo más lejos en las demandas sobre derechos políticos, económicos y culturales, así como privilegios. De este modo, la idea de derechos de grupo se reintrodujo en el discurso político turco con una fuerza que no se contemplaba desde los últimos años del Imperio Otomano. Lo "individual", descubierto en los optimistas años ochenta, quedó una vez más enterrado bajo la manta de las demandas comunitarias de grupos étnicos y religiosos. Como se esperaba, el separatismo étnico removió los síndromes del Tanzimat y de Sèvres, y fomentó el aislacionismo nacionalista. La integración de Turquía en Europa que dio un salto adelante desde la cumbre de Helsinki de 1999, ayudó a construir una coalición política y social proclive al integracionismo. El reflejo de este integracionismo en la arena doméstica ha sido la transformación de la estructura del estado y del régimen político de acuerdo con las normas y valores de la UE. Por el momento, este proyecto de integración y europeización política está representado por el JDP.

El éxito del proyecto democrático conservador de europeización de Turquía depende, esencialmente, de un factor externo y difícil de controlar: la política de la UE hacia Turquía. Presionado entre el euroescepticismo turco y el turcoescepticismo europeo, el proyecto del JDP podría fracasar con facilidad. Si fracasa, seguramente regresará el islamismo como ideología política. El secesionismo kurdo, muy probablemente, seguiría el ejemplo, en la medida en que los kurdos perderían sus esperanzas de difundir sus derechos comunitarios en una Turquía democrática. Como resultado, la política turca revertiría de nuevo sobre la batalla, como en los años noventa, del islamismo, el nacionalismo kurdo y el aislacionismo turco. Si el proceso de integración de Turquía en la UE da un paso adelante con la apertura de las negociaciones de acceso en el otoño de 2005, las consecuencias a corto plazo a nivel político se sentirían en la consolidación de una atmósfera más democrática y

liberal. En una atmósfera tal, sería más fácil para el JDP construir un consenso amplio a favor de la integración de la identidad musulmana en la liberalizada esfera pública turca. Esto satisfecería a las bases electorales más religiosas del JDP y proveería a la élite del partido de argumentos ideológicos suficientes para luchar contra, y distanciarse de, sus críticos islamistas. De este modo, el JDP podría pasar el crítico umbral en su viaje hacia el centro secular de la política turca; lo cual contribuiría de forma significativa a la estabilización y consolidación del régimen democrático en Turquía.

El escenario más optimista para la solución de los problemas ideológicos turcos, atendiendo a la democracia y a la libertad, sería la apertura y tranquila evolución de las negociaciones de ingreso a la UE. Una actitud inclusionista por parte de la UE, tendría como uno de sus impacto ideológico más importantes aliviar los síndromes del Tanzimat y de Sèvres que han representado tradicionalmente las lentes a través de las cuales los conservadores nacionalistas, tanto las élites como sus seguidores entre las masas, han contemplado las relaciones entre Europa y Turquía. La posibilidad de que Turquía se convierta en un estado miembro aplacaría los profundamente arraigados presupuestos del conservadurismo nacionalista de que los europeos no han renunciado nunca al propósito de los cruzados de aplastar al Estado turco y conducir a los turcos fuera de Estambul y de Anatolia. La promesa de admisión en la UE sería interpretada por muchos turcos como la afirmación occidental de la existencia legítima de Turquía con sus fronteras. Bajo estas circunstancias, sería más fácil para los partidarios de la integración sostener que no hay una agenda oculta tras las demandas de la UE a Turquía para que reconozca los derechos culturales de los kurdos y de otras minorías étnicas y religiosas. Estas condiciones ofrecerían un terreno fértil para solucionar los problemas sobre los derechos de grupo más acuciantes, especialmente los kurdos y los alevíes, sin violar la unidad territorial y la integridad nacional de Turquía. Puede esperarse que la solución de las cuestiones relativas a los derechos de grupo, abra la puerta a un nuevo estadio histórico en el terreno ideológico, en el que los discursos sobre los derechos girarían en torno al individuo.

En el escenario más pesimista de obstrucción o suspensión indefinida de las negociaciones de ingreso, con la subida al poder de los partidos de la democracia cristiana turcoescépticos en Francia, Alemania y otros países de Europa –por ejemplo, aumentaría los síndromes del Tanzimat y de Sèvres, el conservadurismo nacionalista y el aislacionismo. Bajo estas circunstancias, los integracionistas

sufrirían un daño irreparable en su credibilidad y quedarían al margen con muy poco que decir en defensa del proyecto de europeización de la política y de la sociedad turca.

***Hakan YLMAZ** es profesor titular en el Departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad del Bósforo (Estambul-Turquía), director del master “Arts Programme in European Studies”, así como profesor de un curso permanente de la cátedra Jean Monnet sobre cuestiones de identidad y cultura en la integración a la Unión Europea.

El documento publicado corresponde a la ponencia presentada por el autor en el Congreso del ECPR (European Consortium of Political Research), celebrado en Budapest (Hungría) del 8 al 10 de septiembre de 2005. El texto ha sido traducido al castellano con permiso del autor.

Traducción realizada por **Ángela IRANZO DOSDAD**.

¹ ANDERSON, Lisa, “Lawless Government and Illegal Opposition: Reflections on the Middle East” en *Journal of International Affairs*, vol. 40, nº 2, verano/invierno 1987, ps. 221-22.

² HOURANI, Albert, *The Emergence of the Modern Middle East*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1981, p. 3.

³ HUNTINGTON, Samuel P., “Will More Countries Become Democratic?” en *Political Science Quarterly*, vol. 99, nº 2, verano 1984, p. 91.

⁴ PARSONS, Talcott, “Christianity” en *International Encyclopedia of Social Sciences*, volumen 2, editada por SILLS, David L., The Macmillan Company and the Free Press, Nueva York, 1968, ps. 433-4.

⁵ Véase DE HIPONA, Agustín, *Concerning the City of God against the Pagans*, Penguin Books, Londres, 1972.

⁶ CHADWICK, Henry, *The Early Church*, Penguin Books, Londres, 1967, p. 27.

⁷ BLUNTSCHLI, J. C., “Christianity” en *Cyclopedia of Political Science, Political Economy and Political History of the United States*, volumen I, editada por TAYLOR, J., Charles E. Merrill & Co., Nueva York, 1893, ps. 418-19.

⁸ “*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*” – respuesta de Jesús a aquellos que le preguntaron si tenían que pagar tributo al Emperador Romano (San Mateo, XXII: 21).

⁹ BADIE, Bertrand y BIRNBAUM, Pierre, *The Sociology of the State*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, ps. 87-8.

¹⁰ ESPÓSITO, Jhon L., *Islam: the Straight Path*, Oxford University Press, Nueva York, 1988, p. 7.

¹¹ WEBER, Max, “Economy and ...”, *op. cit.*, ps. 624-5.

¹² TILLY, Charles, “War Making and State Making as Organized Crime” en EVANS, Peter B., RUESCHEMEYER, Cietrich y SKOCPOL, Theda (eds.), *Bringing the State Back In*, Cambridge University Press, Nueva York, 1985, ps. 169-91.

¹³ Véase RAHMAN, Farluz, “Islamic Philosophy” en EDWARDS, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Volumen III, Macmillan y Free Press, Nueva York, 1967, ps. 219-24.

¹⁴ Véase BIGONGIARI, Dino (ed.), *The Political Ideas of Saint Thomas Aquinas*, Hafner Press, Nueva York, 1953.

¹⁵ Véase ABBAGNANO, Incola, “Humanism” en EDWARDS, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* ..., op. cit., ps. 69-72.

¹⁶ Véase HILLERBRAND, Hand J. (ed.), *The Protestant Reformation*, Harper & Row, Nueva York, 1968.

¹⁷ Véase, ANDERSON, Lisa, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

¹⁸ BADIE, Bertrand y BIRNBAUM, Pierre, *The Sociology of ...*, op. cit., ps. 67-101.

¹⁹ INGERSOLL, David E., MATTHEWS, Richard K. y DAVISON, Andrew, *The Philosophic Roots of Modern Ideology, Liberalism, Comunist, Fascism, Islamism*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 2000, ps. 5-6.

²⁰ Véase FAKHRY, Majad, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 1983 [Segunda Edición].

* N. d. T.: en palabras del autor, “non-issues” o “forbidden issues”.

²¹ Véase TARHANLI, Istar B., *Müslüman Toplum, “Laik” Devlet, Türkiye’ de Diyanet Başkanlığı*, Afa Yayinlari, Estambul, 1993.

²² ÇARKOĞLU, Ali y TOPRAK, Binnaz, *Türkiye’ de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, 2000, ps. 66-8.

²³ Véase TOPRAK, Binnaz, “Islamic Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology” en HEPER, Metin, ÖNCÜ, Ayse y KRAMER, Heinz (eds.), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, I.B. Tuaris, Londres, 1993, ps. 237-57.

²⁴ ÇARKOĞLU, Ali y TOPRAK, Binnaz, *Türkiye’ de Din ...*, op. cit. ps. 26-31.

²⁵ *Ibidem*, ps. 70-9.

²⁶ Véase VORHOFF, Karin, “Businessmen and Their Organizations: Between Instrumental Solidarity, Cultural Diversity and the State” en YERASIMOS, Stefanos, SEUFERT, Günter y VORHOFF, Karin (eds.), *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Orient Institute and Institute Français d’Etudes Anatoliennes, Estambul, 2000, ps. 143-95.

²⁷ ÖZEL, Ismet, entrevistado en televisión por Amhet HAKAN. Iskele Sancak, Canal 7, 1 de junio de 2001.

²⁸ GÖLE, Nilüfer, “Modernist Kamusal Alan ve Islami Ahlâk” en GÖLE, Nilüfer (ed.), *Islamin Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis, Estambul, 2000, ps. 19-40.

²⁹ Todos los datos de este epígrafe, excepto los electorales, son extraídos de “Turkish Public Opinión Regarding the European Union”, un proyecto de investigación financiado por una beca de TESEV (The Turkish Economic and Social Studies Foundation) y la Fundación de Investigación de la Universidad de Bogaziçi. Fecha de finalización: diciembre de 2002; Directores del Proyecto: Ali Carkoglu, Refik Erzan, Kemal Kirisci, Hakan Yilmaz. La encuesta de opinión fue realizada en mayo de 2002 sobre una muestra de población al azar de 3060 personas.

Globalización, Modernidad y Democracia. El caso de Turquía

E. Fuat KEYMAN*

En los últimos años ha habido un resurgimiento del interés en Turquía en cuanto a su historia reciente, que ha demostrado que una democracia secular y constitucional es posible en un marco social cuya población es mayoritariamente musulmana. El contexto histórico en el que ha resurgido este interés es lo que ha venido a llamarse "mundo post-11 de septiembre", en el que la rápida diseminación de ataques terroristas inhumanos y mortales por todo el mundo y su vínculo con el islam, se ha convertido en una preocupación central de las relaciones internacionales. Desde el 11 de septiembre de 2001, los asuntos mundiales han sido conformados cada vez más por el discurso del "choque de civilizaciones", y la codificación del islam como la negación de la modernidad secular y de la democracia liberal ha sido fundamental para este discurso. En este contexto, muchos han sugerido que la posibilidad del éxito en la actual lucha global contra el terrorismo depende en gran medida de la posibilidad de articular el islam con la modernidad y la democracia. En el discurso político y académico, esta sugerencia ha sido formulada de manera diferente y variada, oscilando en un amplio espectro de ideas desde "la exportación de la democracia mediante la guerra y la ocupación, conducente al cambio de régimen necesario en los estados fallidos" hasta los llamamientos por "una gobernanza democrática global" capaz de establecer un cimiento eficaz para la coexistencia de diferentes culturas y civilizaciones de una manera que implica la tolerancia, el respeto y la responsabilidad como los principios que guíen las interacciones sociales en las relaciones internacionales, regionales e intranacionales.

En el mundo post-11 de septiembre, Turquía y su experiencia histórica de modernidad han constituido un caso significativo para la posibilidad de la coexistencia de islam y de la democracia. En tanto que formación social con una importante población musulmana, en su historia moderna Turquía ha logrado establecerse como una nación moderna con una fuerte estructura estatal secular, transformar su sistema político en una democracia parlamentaria multipartidista, y crear una economía de libre mercado. Además, como formación social ubicada en la intersección del este y del oeste, la identidad de Turquía siempre ha estado

marcada por su voluntad de “alcanzar el nivel de civilización contemporáneo”, entendido como occidentalización y europeización. En otras palabras, aunque el islam siempre ha permanecido como una referencia simbólica significativa en la formación de la identidad cultural turca, la historia moderna de Turquía se ha caracterizado por la occidentalización como lugar de modernidad secular, progreso económico y democracia. Sin embargo, a pesar de la existencia de algunas crisis en el régimen y problemas de déficit democrático en su sistema multipartidista, Turquía ha proseguido de forma persistente su compromiso con la democracia parlamentaria y sus normas. Es este compromiso el que da cuenta de la habilidad del islam político no sólo para encontrar un lugar para sí mismo en la democracia parlamentaria multipartidista en Turquía, sino también para ampliar ese lugar hasta el punto de convertirse en el partido gobernante de un estado fuertemente secular, como en el caso del reciente gobierno mayoría del Partido de la Justicia y el Desarrollo (el AKP en adelante^A).

Por supuesto, la experiencia de modernidad y democracia turca no se ha producido sin serios problemas y recurrentes crisis políticas, económicas y culturales. De hecho, la historia reciente de la Turquía moderna puede describirse por la existencia simultánea de “éxito y fracaso”, a saber, por el éxito en establecer una necesaria estructura institucional de modernidad, como el estado-nación, leyes positivas modernas, democracia parlamentaria, economía de mercado y ciudadanía, pero al mismo tiempo, por el fracaso en la construcción de una modernidad multicultural, una democracia consolidada, una economía estable y sostenible, y una ciudadanía operativa en base al lenguaje de los derechos y libertades. Aún así, es precisamente por el constante y persistente compromiso en esta experiencia con la modernidad secular y la democracia, así como con la occidentalización y europeización, por lo que Turquía se ha convertido en uno de los actores cruciales en el mundo post-11 de septiembre. La reciente profundización en las relaciones Turquía-Unión Europea (en adelante UE), que ha resultado de la histórica decisión en la cumbre del Consejo Europeo de diciembre de 2004 de iniciar el 3 de octubre de 2005 las negociaciones con Turquía para el pleno acceso, no puede explicarse sin tener en cuenta la creciente importancia de Turquía en el muy inseguro mundo actual. En el mismo sentido, la habilidad de Turquía para experimentar la coexistencia del islam con la modernidad y la democracia, generalmente de manera pacífica, también ha sido central en las relaciones turco-americanas en los últimos años. En su acción unilateral para reestructurar la región del Oriente Medio mediante la guerra y la ocupación, iniciada en nombre de la democracia y del

cambio de régimen en los estados fallidos, la administración Bush se ha acercado a Turquía y a su experiencia de modernidad como modelo para la región. El reciente interés por Turquía, especialmente en cuanto a la posibilidad de su pleno acceso a la UE, también puede observarse en la mayoría de los países islámicos; se ha sugerido comúnmente que la incorporación en Europa de una formación social con una identidad religiosa islámica tiene el potencial y la capacidad de dar lugar a la coexistencia, tolerancia y unidad en la diversidad, que se necesita en el mundo post-11 de septiembre para resistir frente a la dominación creciente del discurso esencialista del choque de civilizaciones.

Turquía como modernidad alternativa

En este capítulo trataré de analizar la historia de la Turquía reciente desde una perspectiva de "modernidad". Al hacerlo, como he sugerido en algún otro lugar¹, argumentaré que la alternativa de Turquía al camino y viaje la modernidad y la democracia seculares, hace que su experiencia sea interesante e importante, especialmente tras la reciente reestructuración de los asuntos mundiales en los que la cuestión del islam ha sido sacada a la luz. Turquía como modernidad alternativa constituye una única aunque efectiva respuesta a esta cuestión, y es en este contexto en el que un repaso a la experiencia de modernidad turca se hace necesario y procedente. En este sentido, la perspectiva de la modernidad provee un útil mecanismo analítico para demostrar de manera sociológica e histórica, no sólo la peculiar naturaleza de la modernidad turca, sino también su reciente transformación democrática. Al emplear la perspectiva de la modernidad me apoyo en tres importantes aportaciones teóricas a los debates sobre la modernidad. Primero, apoyándome en "Two Theories of Modernity" de Charles Taylor², donde diferencia lo que denomina teorías "culturales" y "aculturales" de la modernidad, éste capítulo emplea una teoría cultural de la modernidad. Mientras que una teoría cultural reconoce las diferencias culturales y la naturaleza peculiar de cada cultura, y que por tanto mantiene que la asociación de modernidad con Occidente no redundaría en la idea de que otras culturas sólo pueden modernizarse siguiendo la modernización occidental, una teoría acultural, por otro lado, contempla la modernidad como el "desarrollo y crecimiento" de la razón, secularismo y racionalidad instrumentales occidentales. Al emplear una teoría cultural de la modernidad, demostraré la peculiaridad de la modernidad turca como un proyecto de modernidad política (así como la de sus recientes crisis que han originado la emergencia de reivindicaciones alternativas de modernidad). En segundo lugar, al

apoyarme en el análisis de la modernidad de Gerard Delanty en su importante libro *Social Theory in a Changing World*³, el capítulo sitúa su comprensión de la emergencia de modernidades alternativas en la naturaleza conflictiva de la modernidad que tiene lugar como resultado de la tensión entre la modernización social y la modernización cultural, o entre la autonomía y la fragmentación. Siguiendo a Delanty, me aproximaré a las modernidades alternativas como demandas sociales histórica y discursivamente construidas, inmersas en la modernización cultural y en su reciente fragmentación, y que persiguen alterar el modelo estatocéntrico y secular de modernidad turca. En tercer lugar, al apoyarme en la teoría de las modernidades alternativas o múltiples⁴, en la que se reconoce que la modernidad no es una sino muchas, y que existen diferentes y variadas articulaciones de economía y cultura en diferentes lugares de la nación, el capítulo hace una lectura de las críticas recientes al modelo estatocéntrico de modernidad turca como potenciales modos de producir demandas alternativas de modernidad, con visiones sociales, formaciones de identidad cultural y demandas de los ciudadanos diferentes.

Sobre la base de estas tres aproximaciones metodológicas, se puede sugerir que Turquía, con su habilidad para lograr la coexistencia del islam, de la modernidad secularizada y de la democracia, constituye una modernidad alternativa; es esta característica de Turquía la que propicia su reciente percepción en el discurso académico y político como un actor importante, cuya experiencia de modernidad debería tomarse en serio por cualquier intento de ir más allá del choque de civilizaciones, más allá de la división orientalista entre el este y el oeste, y más importante, más allá de los deseos culturalmente esencialistas y fundamentalistas de codificar la diferencia como el peligro del "Otro". A continuación, analizaré el viaje de Turquía hacia la modernidad en tres etapas centrándome: primero, en la llegada de Turquía a la modernidad en sus primeros años republicanos; segundo, en la crisis y transformación de la modernidad como resultado de la emergencia de conflictos de base identitaria; y tercero, en la democratización de la modernidad y su operatividad como modernidad alternativa en los últimos años.

Llegada a la modernidad

En su influyente libro *The Making of Modern Turkey*, Feroz Ahmad observa correctamente que "Turquía no renació como el ave fénix de las cenizas del Imperio

Otomano. Fue "hecha" a imagen de la élite kemalista que ganó la lucha nacional contra los invasores extranjeros y el antiguo régimen⁵. Es más, en el proceso de "hacerla", el principal propósito era "alcanzar el nivel contemporáneo de civilización" estableciendo los prerequisites políticos, económicos e ideológicos, como la creación de un estado-nación independiente, el fomento de la industrialización, y la construcción de una identidad nacional moderna y secular. Por tanto, mientras Turquía en tanto que estado-nación independiente emergió de una guerra de independencia contra las potencias imperialistas occidentales, aceptó sin embargo la validez universal de la modernidad occidental como *el camino* para construir la Turquía moderna. Para Atatürk y sus seguidores, Turquía sólo sería más fuerte y segura con respecto a sus enemigos mediante una rápida modernización, lo que suponía la introducción y difusión de la Razón occidental y de la racionalidad en unas relaciones sociales que se percibían como tradicionales y atrasadas.

En éste sentido, puede argumentarse que desde su comienzo en 1923, el proceso de construcción ha supuesto tanto seguridad como modernidad, lo que significa que la élite kemalista siempre ha estado preocupada por la seguridad de la nueva nación en una época en que aceptaron la validez universal de la modernización occidental como la posibilidad de Turquía para alcanzar el nivel contemporáneo de civilización. Aquí la cuestión es ¿cómo se estableció el vínculo entre seguridad, modernidad y occidentalización en el proceso de construcción? Para la élite kemalista, la clave para vincular seguridad y modernidad en la occidentalización era la idea de "modernización rápida" mediante la fundación de un estado-nación moderno que poseyera secularidad y racionalidad, empleando la Razón para iniciar el progreso y establecer una economía industrial moderna, fomentando de este modo los procesos de industrialización. Y esta modernización tenía que ser "rápida" debido precisamente al "desfase" entre Turquía y occidente en términos de sus diferentes llegadas históricas a la modernidad⁶. Es por esta razón que para la élite kemalista, con el fin de que Turquía en tanto que nueva nación independiente fuera segura y más fuerte, no sólo tenía que tener éxito al establecer las instituciones políticas, económicas y culturales necesarias para lo que Delanty llama modernización social, sino que el ritmo de la modernización también tenía que ser rápido y acelerado, tanto como fuera posible con el fin de alcanzar rápidamente el nivel de civilización de occidente.

Por supuesto, fundamental para este éxito de modernización social, era la idea de que éste estado derivaba de forma estratégica de la reacción de la élite

kemalista a dos problemas fundamentales, que vieron como la clave del declive del Imperio Otomano. Primero, vieron el gobierno personal del sultán en el estado otomano como la razón principal de la inhabilidad del Imperio para competir con el sistema de estados-nación europeo. Segundo, vieron la base islámica del estado otomano como el primer obstáculo al progreso en la sociedad otomana. Para la élite kemalista, por tanto, era imperativo crear un estado-nación diferenciado de la persona del sultán y suficientemente secular como para reducir al islam al ámbito de la fe individual. Es aquí donde puede apreciarse la asociación de la élite kemalista con la concepción durkheimiana del estado como agente de racionalidad. Por tanto, el estado es visto como un agente activo que, aunque se inspira de los auténticos sentimientos y deseos de la nación, los forma y reforma para "elevar a la gente al nivel de la civilización contemporánea (occidental)"⁷. La idea kemalista del estado estaba embebida de la cuestión acerca de cómo activar al pueblo hacia el objetivo de la civilización, a saber, esto es, cómo construir una identidad nacional compatible con la voluntad de civilización. Más aún, la élite kemalista también "tomó en serio la respuesta weberiana al enigma del "milagro europeo"; es decir, que las razones tras el avance occidental podían situarse precisamente en sus prácticas culturales. El kemalismo entendió la modernización no sólo como una cuestión de adquisición tecnológica, sino como algo que no podía ser absorbido sin una densa red de prácticas culturales que hicieran el pensamiento instrumental posible"⁸. Esto significa que el compromiso con la modernización social tenía que ser complementado con una serie de prácticas culturales, que habrían de constituir el fundamento discursivo e institucional para una identidad nacional moderna y secular.

El intento estatal por lograr una rápida modernización de arriba abajo de la nueva república y la construcción de una identidad nacional moderna y secular se inició mediante una serie de reformas, en concreto las del republicanismo, nacionalismo, estatismo, secularismo, populismo, y reformismo (desde arriba). Estas reformas definieron el estado-nación como el sujeto soberano de la modernidad, operando como el actor dominante de las esferas de la vida política, económica y cultural, y tenían por objetivo construir una identidad nacional como una unidad orgánica de identidad secular, de base no clasista, que necesariamente implicaba la subyugación de su "Otro", por ejemplo la identidad kurda, la identidad islámica, las minorías. Esta identidad era el ciudadano en tanto que símbolo del secularismo y de la civilización, suficientemente virtuoso para privilegiar el interés

de estado sobre su interés propio; y del "Otro" se esperaba que acordara la primacía a la ciudadanía por encima de la diferencia.

Llegados a éste punto, debería de señalarse que la manera en que la modernidad turca se reprodujo a sí misma como modernización social, a saber, como un proceso de construcción del estado-nación moderno, en el que el estado juega un papel significativo en tanto que actor y sujeto dominante y soberano, su expectativa de lograr una construcción de arriba abajo de una identidad nacional moderna y secular mediante reformas basadas en, y diseñadas por, el estado, no fue muy exitoso⁹. Como correctamente sugiere Mardin¹⁰, aunque la llegada a la modernidad implicó el éxito en el proceso de construcción de un estado-nación moderno, fracasó sin embargo en la construcción de un "ethos social" en las relaciones sociales. En otras palabras, el éxito en la modernización social fue de la mano del fracaso en la modernización cultural. El fuerte papel simbólico del islam que permanecía en la formación identitaria de la mayoría de la gente (especialmente la que vivió en áreas rurales), así como en la formación de la vida cotidiana en la era republicana, sumado a la resistencia proveniente en especial del sur de Anatolia que manifestaba las demandas de la identidad étnica kurda contra la conceptualización de la identidad nacional como una unidad orgánica moderna y secular, claramente puede ilustrar e indicar el problema del *ethos* social impregnado en la volunta de la élite kemalista de civilizar mediante la modernización social. Es el problema del *ethos* social, es decir, la emergencia de la disyuntiva entre los procesos de modernización social y cultural durante la época republicana el que, como veremos en la siguiente sección, preparó el terreno a los conflictos de base identitaria, principalmente bajo la forma del resurgimiento islámico y de la cuestión kurda.

Es más, añadido al problema del *ethos* social que caracteriza la forma de "llegada a la modernidad", la falta de referencias a la democracia también debería señalarse como una de las características principales del principio de la era republicana. Más que el sistema de partido único existente, es la necesidad en la mente de la élite kemalista de alcanzar tan rápido como fuera posible el nivel de civilización occidental para hacer Turquía más segura y fuerte, la que explica el déficit democrático en este momento. Como se ha señalado, el principal objetivo de los constantes esfuerzos para iniciar las reformas estatocéntricas para la modernización de la sociedad en su conjunto, era superar el problema del "desfase" entre Turquía y occidente, y la clave para hacerlo era la "modernización sin

democratización". En este contexto, la articulación de modernidad y seguridad, conformada por el discurso de la occidentalización, y operada principalmente como un modo de modernización social estatocéntrica, marca la naturaleza de los primeros años de la era republicana de la Turquía moderna.

La crisis de la modernidad

Aunque Turquía había logrado transformar su sistema político unipartidista en una democracia parlamentaria multipartidista con una transición pacífica tras la Segunda Guerra Mundial, hasta los años ochenta, y especialmente los noventa, la hegemonía del modo de modernización social estatocéntrico permaneció incontestada. Esta aseveración no subestima la importancia de la transición democrática en la Turquía moderna. De hecho, a diferencia de Latinoamérica y los países del sur de Europa, donde la transición del autoritarismo a la democracia se realizó mediante una "ruptura" con el antiguo régimen, la experiencia de Turquía supuso una transición pacífica con un movimiento de "reforma" en el sistema político unipartidista¹¹. Es por esta razón por la que, según han argumentado muchos autores, desde su inicio en 1950, la democracia parlamentaria ha persistido y permanecido como una "norma política de gobernanza" aceptada y dominante, aunque se ha enfrentado a tres crisis de régimen en 1960, 1971 y 1980¹². Es cierto que el "déficit democrático" constituye una de las principales características de las políticas turcas contemporáneas, y que la democracia en Turquía necesita ser consolidada. Sin embargo, es igualmente cierto que la norma de la democracia parlamentaria también constituye una fuerte base para la posibilidad de una consolidación democrática que se debe lograr, así como para hacer la modernidad turca multicultural y democrática.

Una de las principales razones para la simultánea existencia de "éxito" en la transición a la democracia y de "fracaso" en la consolidación de la democracia, como resultado de las crisis de gobierno en el periodo entre 1950 y 1980, era que esta transición no desafió la hegemonía del modo estatocéntrico de modernización social, su dependencia de la seguridad y su enfoque de la identidad nacional como una unidad orgánica moderna y secular. En otras palabras, a pesar de su importancia, la transición democrática no estuvo apoyada en fuerzas sociales y luchas democráticas, ni activó la modernización cultural. Esta fue efímera, aceptó la hegemonía de la modernización estatocéntrica y se ha hecho vulnerable a las crisis de régimen¹³. Fue sólo después de la década de 1980 y durante los noventa cuando

ocurrieron un conjunto de serios retos a la modernización estatocéntrica, que fueron activados dentro del ámbito de la modernización cultural y promovidos por nuevos actores emergentes de la política turca, a saber, aquellos los actores económicos que actúan como potentes voces de la globalización, la economía de mercado y el estado liberal, actores políticos tratando de poner la identidad política en práctica como una lucha por el reconocimiento y la diferencia, y los actores de la sociedad civil y los movimientos sociales tratando de hacer existir un nuevo lenguaje político basado en la idea de derechos, libertades y ciudadanía activa¹⁴.

Sin embargo, durante los noventa, emergió una existencia simultánea de transformación y crisis, sentidos principalmente en las esferas política, económica y cultural. En éste periodo, mientras se daban llamamientos sociales para la necesaria democratización de las relaciones sociedad-estado, el desarrollo de la sociedad civil, el crecimiento económico sostenible, el estado y los partidos políticos tuvieron que enfrentarse a una seria crisis de legitimidad y representatividad; el ámbito económico experimentó una seria crisis financiera y de gobierno; y el ámbito cultural se enfrentó a conflictos religiosos y de base étnica. De hecho, eran los conflictos identitarios los que ocasionaron el proceso de resurgimiento del islam y de la cuestión kurda, y los que marcaron la naturaleza de la modernidad turca y de las políticas turcas de lo noventa, plagadas de crisis¹⁵. La cuestión kurda, en la que las demandas basadas en la identidad étnica para el reconocimiento y los derechos culturales fueron de la mano de la violencia de base étnica y las actividades terroristas, llegando incluso a fusionarse, ha sido problemático y desafiante políticamente. La cuestión kurda no sólo ha situado eficazmente la etnicidad en el centro de las agendas políticas turcas, sino que también ha causado una "guerra de baja intensidad" entre el estado y el PKK (Partido de los Trabajadores Kurdos^B) que ha dejado más de 30000 personas muertas. También puso las cuestiones de seguridad nacional en el centro de las relaciones estado-sociedad, y como resultado la democracia fue aplazada en nombre de la seguridad y la unidad nacional.

Por otro lado, el proceso de resurgimiento del islam ha creado en Turquía un desarrollo mucho más complejo durante los noventa. Como en la cuestión kurda, en la que la construcción de la identidad nacional en la modernidad turca como una unidad orgánica y secular fue cuestionada, el reto islámico a la identidad nacional tenía que ver con su naturaleza estrictamente secular y controlada por el estado¹⁶. En éste sentido, el reto islámico a la modernidad turca ha sido iniciado en base a

los derechos y libertades religiosas y se dirigió al secularismo estatocéntrico. Sin embargo este reto, a diferencia de la cuestión kurda, ha allanado el terreno para el desarrollo múltiple y multidimensional del proceso de resurgimiento. Durante los noventa, el reto islámico produjo:

a) un proceso de politización, tanto a nivel nacional como local, que ha supuesto el éxito los partidos de orientación islámica en las elecciones nacionales y municipales, y

b) el éxito de actores económicos de orientación islámica, cuya creciente presencia en la vida económica ha probado que el islam puede coexistir con el libre mercado, el capitalismo, la globalización y la modernidad¹⁷.

El proceso de resurgimiento, por tanto, ha creado demandas basadas en la identidad islámica en los ámbitos político, económico y cultural de la vida social; demandas cuya forma discursiva ha variado en un gran abanico, desde el fundamentalismo hasta el conservadurismo moderado, y cuyo éxito al probar que el islam puede coexistir con la modernidad y la democracia ha hecho de Turquía un ejemplo de modernidad alternativa. El reto islámico a la modernidad turca estatocéntrica puede leerse en realidad, según la terminología de Delanty, como un reto que emerge de dentro de la modernización cultural, y que tiene por objetivo hacer una modernización social más abierta a la presencia de identidades religiosas en la modernidad.

Articulando modernidad y democracia

Durante los años noventa, el estado y los partidos políticos resultaron ser demasiado débiles a la hora de capitalizar de manera efectiva esos retos de base identitaria, y de gobernar su sociedad democrática y eficientemente¹⁸. La inestabilidad de los gobiernos de coalición, y los crecientes problemas de corrupción, populismo y clientelismo, juntos dan idea de la débil estructura del estado y de los partidos políticos en éste periodo. Sin embargo desde el año 2000, ha sido posible observar cinco progresos cruciales (internacionales y nacionales) que han generado en Turquía cambios extremadamente importantes en las relaciones entre estado-sociedad, si bien no han transformado el sistema. Estos progresos han forzado a las élites políticas y del estado a aceptar el hecho de que la democracia no es sólo un sistema de gobierno normativamente bueno, sino que también constituye una valiosa estrategia y mecanismo político para hacer posible que cualquier país sea fuerte y estable en su interior y en las relaciones internacionales. También han creado un terreno adecuado para la posibilidad de

hacer de Turquía un país fuerte, estable y democrático. Estos procesos incluyen: la crisis financiera de febrero de 2001 y las relaciones entre Turquía y el FMI, la elección nacional de noviembre de 2002 y el gobierno del AKP, la importancia creciente y el papel de la sociedad civil, la cambiante la naturaleza de las relaciones Turquía-UE, la guerra en Irak y las relaciones turco-americanas.

Todos estos procesos y relaciones han tenido un impacto significativo en las relaciones estado-sociedad en términos de democratización, estructuración de las relaciones estado-economía, estabilidad macroeconómica, y emergencia de un entendimiento de la ciudadanía activa y poseedora de derechos, y en la transformación de una Turquía moderna, democrática y multicultural. La crisis financiera de febrero de 2001 y las relaciones Turquía-FMI tuvieron como consecuencia una reestructuración institucional significativa de las relaciones estado-economía, cuyo propósito era luchar contra la corrupción, el populismo y el clientelismo, así como proveer los cimientos macroeconómicos propicios para la estabilidad económica¹⁹. Las elecciones de noviembre de 2002 mostraron que el sentimiento popular en Turquía sobre la ineficaz e inestable estructura política, basada en el populismo económico y las deficiencias democráticas, se habían agotado, y que un fuerte gobierno de partido único con apoyo institucional y social podía hacer de Turquía un país estable democrática y económicamente. En realidad, el resultado de las elecciones fue la mayoría simple del gobierno del AKP. Desde entonces, el gobierno del AKP ha creado estabilidad política en Turquía y ha realizado un número importante de cambios legales y constitucionales, necesarios tanto para afianzar la democratización de Turquía como para alcanzar los requisitos del criterio político de Copenhague para poder iniciar las negociaciones para el pleno acceso a la UE. Partiendo de que el AKP emergió de los partidos políticos de orientación islámica previos, y se definía a sí mismo como partido "demócrata conservador" con un discurso islámico moderado, jugó un papel importante al demostrar que el islam en Turquía puede coexistir con la modernidad y la democracia. Sumado a estos procesos, ha habido fuertes llamamientos sociales en los últimos años para profundizar la democratización de las relaciones entre el estado, la sociedad y los individuos. Hoy, la sociedad civil se ha convertido en un elemento importante de la política turca, no sólo mediante sus discursos por la democratización, sino también por sus actividades asociativas. La importancia cualitativa y cuantitativa de la sociedad civil ha forzado a los actores políticos y estatales a ajustarse a la democracia así como a su significación normativa y

estratégica para hacer de Turquía un país fuerte y estable en las relaciones internacionales²⁰.

En medio de estos progresos, es la reciente profundización de las relaciones entre Turquía y la UE en el mundo post-11 de septiembre la que ha creado el resurgimiento del interés por Turquía tanto regional (a saber, principalmente en Europa y Oriente Medio) como globalmente. La habilidad y capacidad de Turquía para tener una estructura política secular y democrática (modernización social), y al mismo tiempo hacer de la posibilidad de la coexistencia del islam con la modernidad y la democracia una realidad alcanzable, constituye la principal razón de ese interés. Desde la cumbre de Helsinki de 1999, en la que se confió a Turquía el estatus de país candidato al pleno acceso, las relaciones Turquía-UE han ganado "certidumbre". Esta certidumbre ha forzado a los actores políticos y estatales en Turquía a centrarse en la democracia, desde que el estatus de país candidato requiere que Turquía complete plenamente los criterios políticos de Copenhague, que suponen haber vinculado y mejorado la modernidad y la democracia para cualquier país aspirante al pleno acceso a la UE. Los esfuerzos de Turquía para realizar un número importante de reformas legales y constitucionales antes de la cumbre de Copenhague de 2002, sólo fueron suficientes para obtener una fecha condicional (2004 si no hay retraso) para el inicio de las negociaciones con la UE para el pleno acceso, con la condición de alcanzar los criterios políticos de Copenhague en cuanto a su implementación en las relaciones estado-sociedad. Los esfuerzos de Turquía por consolidar su democracia para obtener una fecha para el inicio de las negociaciones han sido exitosos dado que el Consejo Europeo decidió en su cumbre de diciembre de 2004 que Turquía iniciaría las negociaciones para el pleno acceso el 3 de octubre de 2005. De hecho, el proceso de negociación para el pleno acceso de Turquía ha empezado el 3 de octubre de 2005.

Incluso si todavía hay reacciones, ambigüedades e incertidumbres en Europa respecto a la cuestión del pleno acceso de Turquía, cabe destacar dos puntos. Primero, es cierto que a medida que las relaciones Turquía-UE han ganado en certidumbre con el tiempo, los políticos turcos se han adaptado al hecho de que la democracia debería ser "el único juego del lugar", por lo que estas relaciones tienen el potencial de generar, de hecho han comenzado a generar, un impacto estructural e institucional significativo en la modernidad turca y en su articulación con la democracia. Segundo, la identidad de Turquía como país secular y democrático, con una amplia población islámica, se ha convertido en un activo en las relaciones con

la UE, en la medida en que la incorporación de Turquía a Europa se ha visto, tanto en Europa como globalmente, como un modo de resistir al choque de civilizaciones con el que el terrorismo se hace fuerte. Este punto de vista respecto a Turquía se puede apreciar también en las relaciones turco-americanas, en las que Turquía ha sido presentada constantemente como modelo para los estados fallidos, en tanto que actor importante con un papel importante que realizar en el proceso de creación de un Oriente Medio estable.

Estos cambios en las relaciones de Turquía con la UE, el FMI, el gobierno de mayoría simple del AKP, las relaciones turco-americanas y la importancia creciente de la sociedad civil, todos ellos han permitido hacer la modernidad turca más social, liberal, plural y multicultural, así como transformar la democracia turca en una democracia más consolidada y sustancial. Desde la llegada de Turquía a la modernidad, la historia de la modernidad ha supuesto altibajos, crisis de régimen en cuanto a la democracia y su consolidación. Sin embargo, también debería de señalarse que en esta historia ha habido un movimiento positivo para alcanzar una sociedad democrática. Hoy, Turquía tiene la posibilidad y la habilidad no sólo de continuar su viaje en la modernidad en tanto que sociedad democrática, sino también de demostrar que como modernidad alternativa y como ejemplo de coexistencia entre el islam y la modernidad democrática en una estructura política secular, podría hacer una contribución importante a la muy necesaria gobernanza democrática global, para la creación de un mundo seguro, justo y en paz.

* Departamento de Relaciones Internacionales, Universidad de Koç, Turquía.

BIBLIOGRAFÍA

- AHISKA, M. "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern", *SAQ*, 2003, 102, 2/3, ps.351-381.
- AHMAD, F. *Making of Modern Turkey*, Routledge, Londres, 1993.
- AYDIN, Z. *The Political Economy of Turkey*, Pluto, Londres, 2005.
- AYDIN, S. y KEYMAN, E.F. *Democratization and European Integration in Turkey*, CEPS Working Papers, 2004.
- BUĞRA, A. *Islam in Economic Organizations*, TESEV, Estambul, 1999.
- CORNELL, E. *Turkey in the 21st Century*, Curzon, Richmond, 2001.
- DELANTY, G. *Social Theory in a Changing World*, Polity, Londres, 1999.
- EISENSTADT, S. N. "Multiple Modernities", *Daedalus*, 129, 1, 2000 ps.1-31.
- HEPER, M. *The State Tradition in Turkey*, The Eothen Press, North Humberside, 1985.
- KEYMAN, E.F. y KOYUNCU, B. "Globalization, Alternative Modernities and the Political Economy of Turkey", *RIPE*, 32, 3, 2005, ps. 132-154.
- KEYMAN, E. F. e ICDUYGU, A. (eds.) *Citizenship in a Global World, European Questions, Turkish Experiences*, Routledge, Londres, 2005.
- KEYMAN, E. F. "Modernity, Democracy and Civil Society", en ADAMAN, F. y ARSEL, M. (eds.) *Environmentalism in Turkey*, Ashgate, Aldershot, 2005, ps. 35-53.
- KRAMER, H. *A Changing Turkey*, Brookings Institution Press, Washington, 2000
- MARDIN, S. *Religion and Politics (Devlet ve Din)*, İletisim, Estambul, 1994
- ONG, A. *Flexible Citizenship*, Duke University Press, Durham, 1999.
- ÖNIŞ, Z. "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, 18, 4, 1997, ps. 743-766.
- ÖZBUDUN, E. *Contemporary Turkish Politics*, Lynee Rienner, Boulder, 2000.
- ÖZBUDUN, E. y KEYMAN, E. F. "Cultural Globalization in Turkey", en P. L. BERGER y S.P. HUNTINGTON (eds.) *Many Globalizations*, Oxford University Press, Oxford, 2002, ps. 296-321.
- SAYYID, B. *The Fundamentalist Fear*, Zed, Londres, 1997.
- SUNAR, I. *State, Society and Democracy in Turkey*, Bahcesehir University Publications, Estambul, 2004.
- TAYLOR, C. "Two Theories of Modernity", en D.P. GAONKAR (ed.) *Alternative Modernities*, Duke University Press, 2001, ps.172-197.

NOTAS:

^A N. d. T.: AKP son las siglas del partido en turco.

¹ KEYMAN, E. F. e ICDUYGU, A. (eds.) *Citizenship in a Global World, European Questions, Turkish Experiences*, Routledge, Londres, 2005; KEYMAN, E. F. "Modernity, Democracy and Civil Society", en ADAMAN, F. y ARSEL, M. (eds.) *Environmentalism in Turkey*, Ashgate, Aldershot, 2005, ps. 35-53; AYDIN, S. y KEYMAN, E. F. *Democratization and European Integration in Turkey*, CEPS Working Papers, 2004.

² TAYLOR, C. "Two Theories of Modernity", en D.P. GAONKAR (ed.) *Alternative Modernities*, Duke University Press, 2001, ps.172-197.

³ DELANTY, G. *Social Theory in a Changing World*, Polity, Londres, 1999.

⁴ EISENSTADT, S. N. "Multiple Modernities", *Daedalus*, 129, 1, 2000 ps. 1-31; ONG, A. *Flexible Citizenship*, Duke University Press, Durham, 1999; P. L. BERGER y S.P. HUNTINGTON (eds.) *Many Globalizations*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

⁵ AHMAD, F. *Making of Modern Turkey*, Routledge, Londres, 1993, p. 2.

⁶ AHISKA, M. "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern", *SAQ*, 2003, 102, 2/3, p. 354.

⁷ HEPER, M. *The State Tradition in Turkey*, The Eothen Press, North Humberstone, 1985, p. 50.

⁸ SAYYID, B. *The Fundamentalist Fear*, Zed, Londres, 1997, p. 269.

⁹ KEYMAN, E. F. "Modernity, Democracy and Civil Society", en ADAMAN, F. y y ARSEL, M. (eds.) *Environmentalism in Turkey*, Ashgate, Aldershot, 2005, ps. 35-53; MARDIN, S. *Religion and Politics* (Devlet ve Din), İletisim, Estambul, 1994; SUNAR, I. *State, Society and Democracy in Turkey*, Bahcesehir University Publications, Estambul, 2004.

¹⁰ MARDIN, S. *Religion and Politics...* op. cit.

¹¹ ÖZBUDUN, E. *Contemporary Turkish Politics*, Lynee Rienner, Boulder, 2000, ps. 13-44.

¹² ÖZBUDUN, E. *Contemporary Turkish Politics...* op. cit.; SUNAR, I. *State, Society and Democracy in Turkey*, Bahcesehir University Publications, Estambul, 2004.

¹³ SUNAR, I. *State, Society and Democracy in Turkey* op. cit. ps. 65-93

¹⁴ KEYMAN, E. F. e ICDUYGU, A. (eds.) *Citizenship in a Global World...* op.cit.; ÖZBUDUN, E. and KEYMAN, E. F. "Cultural Globalization in Turkey", en P. L. BERGER y S.P. HUNTINGTON (eds.) *Many Globalizations*, Oxford University Press, Oxford, 2002, ps. 296-321; KRAMER, H. *A Changing Turkey*, Brookings Institution Press, Washington, 2000

¹⁵ KEYMAN, E. F. e ICDUYGU, A. (eds.) *Citizenship in a Global World, European Questions, Turkish Experiences*, Routledge, Londres, 2005.

^B N. d. T.: PKK son las siglas del partido en turco.

¹⁶ CORNELL, E. *Turkey in the 21st Century*, Curzon, Richmond, 2001.

¹⁷ KEYMAN, E.F. y KOYUNCU, B. "Globalization, Alternative Modernities and the Political Economy of Turkey", *RIPE*, 32, 3, 2005, ps. 132-154; BUĞRA, A. *Islam in Economic Organizations*, TESEV, Estambul, 1999; ÖNIŞ, Z. "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, 18, 4, 1997, ps. 743-766.

¹⁸ KRAMER, H. *A Changing Turkey...* op.cit.

¹⁹ AYDIN, Z. *The Political Economy of Turkey*, op. cit.

²⁰ KEYMAN, E. F. "Modernity, Democracy and Civil Society" op. cit.

Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial

José CASANOVA*

Hace aproximadamente una década que hice la sugerencia de que para hablar de una forma reveladora de la "secularización" era necesario distinguir entre las tres connotaciones siguientes del término que, a su vez, dan lugar a tres significados de él:

- a) La secularización como "decadencia de las prácticas y creencias religiosas" en las sociedades modernas, lo cual se afirma a menudo como un proceso universal, humano y del desarrollo. Se trata del uso más reciente del término y el más extendido actualmente en los debates académicos sobre la secularización, aunque sigue sin estar registrado en la mayor parte de los diccionarios de la mayoría de las lenguas europeas.
- b) La secularización como la "privatización de la religión". En este sentido, se entiende habitualmente como una tendencia histórica moderna generalizada pero también como una condición normativa, una precondition para la política democrática liberal moderna¹.
- c) La secularización como la "distinción de las esferas seculares" (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su "emancipación" de las normas e instituciones religiosas. Nos referimos en este sentido al componente esencial de las teorías clásicas de la secularización, que se conectan con el significado histórico-etimológico original del término en la cristiandad medieval. Tal y como se indica en todos los diccionarios de todas las lenguas europeas occidentales, sería la transferencia de personas, cosas, significados, etc. de la posesión, control o uso religioso o eclesiástico al civil o laico².

Argumento que mantener esta distinción analítica permitiría el examen de la validez de las tres proposiciones de manera mutuamente independiente y así reconducir el debate, frecuentemente infructuoso, hacia el análisis histórico comparado. Tal perspectiva justificaría los diferentes modelos de secularización a través de los tres significados del término en las diferentes sociedades y civilizaciones. Por otra parte, el debate entre los sociólogos de la religión estadounidenses y europeos no se apacigua. Para los defensores europeos de la teoría tradicional, la secularización de las sociedades europeas occidentales aparece como un hecho consumado irrefutable empíricamente³. Pero los europeos tienden a

cambiar de opinión respecto al significado tradicional de la secularización y el significado más reciente que señala hacia el declive progresivo, y desde la década de 1960 drástico y asumido como irreversible, de las prácticas y creencias religiosas entre la población europea. Los sociólogos europeos tienden a considerar los dos significados del término como intrínsecamente relacionados puesto que ven ambas realidades – la decadencia del poder social y la importancia de las instituciones religiosas, y el declive de las creencias y prácticas religiosas entre los individuos – como componentes relacionados estructuralmente con los procesos generales de modernización.

Los sociólogos de la religión en Estados Unidos tienden, por su parte, a restringir el uso del término secularización a su significado más reciente y más específico del declive de las creencias y prácticas religiosas entre los individuos. No es tanto que cuestionen la secularización de la sociedad sino que lo toman simplemente como asegurado, como un hecho no especialmente destacable. Suponen que Estados Unidos ya nació como una sociedad secular moderna. Además, no ven evidencias de una disminución progresiva de las prácticas y creencias religiosas del pueblo estadounidense. De hecho, la evidencia histórica señala en sentido opuesto, vista la adscripción a distintas iglesias desde la independencia de la población estadounidense⁴. Consecuentemente, muchos sociólogos de la religión estadounidenses tienden a descartar la teoría de la secularización o, al menos, su postulado del declive progresivo de las creencias y prácticas religiosas, el cual consideran como un mito europeo. Teniendo en cuenta que son capaces de mostrar que en Estados Unidos ninguno de los “indicadores” habituales de la secularización como la asistencia a la iglesia, la frecuencia de la oración, la creencia en Dios, etc., manifieste cualquier tendencia a un declive a largo plazo, su razonamiento es, al menos, coherente⁵.

El nuevo paradigma estadounidense le ha dado la vuelta al modelo europeo de secularización⁶. En la versión más extrema de la oferta en la teoría de la elección racional de los mercados religiosos, los sociólogos estadounidenses usan la evidencia de Estados Unidos para postular una relación estructural general entre la contestación o la desregularización del estado, la competencia abierta y libre, y los mercados religiosos pluralistas, por una parte, y los altos niveles de religiosidad individual, por la otra. Lo que hasta ahora fue una excepción estadounidense alcanza un estatus normativo, mientras que la, hasta ahora, regla europea queda degradada para convertirse en una desviación de la norma estadounidense. Los

bajos niveles de religiosidad en Europa se explican, supuestamente, mediante la persistencia bien del orden religioso establecido bien de los mercados religiosos oligopolistas o monopolistas altamente regulados⁷. Pero las evidencias comparativas internas en Europa no apoyan los principios básicos de la teoría americana. Las situaciones monopolistas en Polonia e Irlanda se vinculan a los altos niveles de religiosidad persistentemente, mientras que la liberalización creciente y la desregularización estatal en otros lugares suelen estar acompañadas por tasas persistentes de decadencia religiosa⁸.

Se ha llegado a un punto muerto en este debate. La teoría tradicional de la secularización funciona relativamente bien en Europa pero no en Estados Unidos. El paradigma estadounidense funciona relativamente bien para Estados Unidos pero no en Europa. Es más importante darse cuenta de que ninguno funciona bien para otras religiones del mundo ni en otros lugares del mundo. Así, para superar este punto muerto y remontar el debate infructuoso, hay que aclarar los desacuerdos teóricos y terminológicos. Incluso más significativa es la necesidad de contextualizar y describir todas las categorías, redirigir la atención más allá de Europa y Norteamérica y adoptar una perspectiva más global⁹.

Mientras que las subtesis de la decadencia y de la privatización han sufrido numerosas críticas y revisiones en los últimos quince años, la comprensión, sin embargo, de la secularización como un proceso singular de diferenciación funcional de las esferas o subsistemas institucionales diversos de las sociedades modernas, queda incontestada de forma relativa en las ciencias sociales, en particular en la sociología europea. No obstante, podríamos preguntarnos si es apropiado subsumir en un solo proceso teleológico de diferenciación funcional moderna todas las estructuras históricas diversas y múltiples de diferenciación y fusión de esferas institucionales variadas (esto es, iglesia y estado, estado y economía, economía y ciencia) que se han dado a lo largo de la historia de las sociedades occidentales modernas.

Podríamos preguntarnos, afinando aún más, en qué medida es posible disociar las reconstrucciones analíticas de los procesos históricos de diferenciación de las sociedades occidentales europeas de las teorías generales de la modernidad que establecen la diferenciación secular como proyecto normativo o requisito global para todas las sociedades "modernas". En otras palabras: ¿puede desvincularse la teoría de la secularización como una teoría particular de los desarrollos históricos

Europeos, de las teorías generales de la modernización mundial? ¿Puede existir una modernidad no secular, no occidental, o las autodefiniciones de la modernidad son tautológicas inevitablemente en lo que se refiere a cómo la diferenciación secular es precisamente lo que define una sociedad como “moderna”?

Estoy completamente de acuerdo con Talal Asad en que lo secular “no podría pensarse como el espacio en el que la vida humana *real* se emancipa gradualmente a sí misma del poder controlador de la ‘religión’ y de esta forma alcanza su reubicación última”¹⁰. En los procesos históricos de la secularización europea, lo religioso y lo secular están unidos de forma inextricable y se condicionan mutuamente. Asad ha mostrado cómo “el proceso histórico de la secularización lleva a cabo una subversión ideológica destacable... Por un tiempo ‘lo secular’ fue parte del discurso teológico (*saeculum*)”, mientras que, más tarde, “lo religioso” se constituyó por medio de los discursos científico y político seculares. Así que la “religión” en sí misma, como una categoría histórica y como un concepto universal mundializado, surge como una construcción de la modernidad secular occidental¹¹.

Pero la propia genealogía de lo secular de Asad es tributaria en exceso de las autogenealogías del secularismo que ha expuesto tan acertadamente. Asimismo, falla en el reconocimiento de la medida en la que la formación de lo secular está en sí misma inextricablemente ligada a las transformaciones internas de la cristiandad europea, desde la llamada Revolución Papal a la Reforma Protestante y desde las sectas pietistas y ascéticas de los siglos XVII y XVIII a la emergencia del protestantismo *denominacional* evangélico en Estados Unidos del siglo XIX. ¿Se podrían definir estas transformaciones como un proceso de secularización interno de la cristiandad occidental o como el artificio de la razón secular, o ambos? Una reflexión conveniente sobre la secularización requerirá un examen crítico de las diversas estructuras de diferenciación y fusión de lo religioso y lo secular, y su formación mutua a través de todas las religiones del mundo.

La contextualización de las categorías comenzaría con el reconocimiento de la peculiaridad de la historicidad cristiana de los desarrollos europeos occidentales dentro de las sociedades occidentales y europeas. Tal reconocimiento podría, a su vez, permitir un análisis comparativo menos eurocéntrico de las estructuras de diferenciación y secularización en otras civilizaciones y religiones del mundo, y en mayor medida el reconocimiento más profundo de que con el proceso histórico mundial de la globalización iniciado por la expansión colonial europea, todos estos

procesos están, en cualquier lugar, interrelacionados dinámicamente y instaurados mutuamente.

Diferenciaciones, secularizaciones y modernidades múltiples

Hay secularizaciones múltiples y variadas en Occidente así como modernidades occidentales múltiples y variadas. Las variaciones están asociadas todavía en gran medida a las diferencias históricas entre las cristiandades católica, protestante y bizantina, y entre los protestantismos calvinista y luterano. Como David Martin mostró, en el área cultural católica latina, y hasta cierto punto a lo largo de Europa continental, hubo una colisión entre la religión y las esferas seculares diferenciadas – esto es, entre la cristiandad católica y la ciencia moderna, el capitalismo moderno y el estado moderno¹². Como resultado de esta colisión prolongada, la crítica ilustrada de la religión encontró una resonancia amplia. La genealogía secularista de la modernidad fue construida como una emancipación triunfante de la razón, la libertad y las investigaciones profanas desde la represión de la religión. Prácticamente todo el movimiento social europeo “progresista” desde los tiempos de la Revolución Francesa hasta el presente fue modelado por el secularismo. Las autonarrativas secularistas, las cuales han modelado las teorías funcionalistas de la diferenciación y de la secularización, han representado mentalmente este proceso como la emancipación y la expansión de las esferas seculares a expensas de una esfera religiosa muy menguada y confinada, aunque también recién diferenciada. Las fronteras están bien custodiadas. Estas fronteras, no obstante, se han reubicado empujando drásticamente a la religión hacia los márgenes y la esfera privada.

En el área cultural anglo-protestante, de forma particular en Estados Unidos, hubo por el contrario una “colusión” entre las esferas diferenciadas secular y religiosa. Hay pocas evidencias históricas de tensiones entre el protestantismo estadounidense y el capitalismo, y una muy pequeña tensión manifiesta entre la ciencia y la religión en Estados Unidos antes de la crisis del darwinismo a finales del siglo XIX. La Ilustración estadounidense tuvo escasamente algún componente antirreligioso. Incluso “la separación de la iglesia y el estado” que fue codificada constitucionalmente en la cláusula dual de la Primera Enmienda tiene el propósito, como mucho, de proteger “el ejercicio libre” de la religión de la interferencia del estado así como proteger al estado federal de cualquier complicación religiosa. Es extraño, al menos hasta hace poco, encontrar algún movimiento social

“progresista” en Estados Unidos apelando a los valores “secularistas”. El recurso al Evangelio y los valores “cristianos” es ciertamente mucho más común a través de la historia de los movimientos sociales estadounidenses, como también lo es en los discursos de los presidentes de Estados Unidos.

El propósito de esta comparación no es reiterar el hecho bien conocido de que la sociedad estadounidense es más “religiosa” y, por tanto, menos “secular” que las sociedades europeas. Mientras que lo primero puede ser cierto, la segunda proposición no se deduce de lo anterior. Por el contrario, Estados Unidos siempre ha sido la forma paradigmática de una sociedad diferenciada, una sociedad secular moderna. Además, el triunfo de “lo secular” vino ayudado por la religión más que a sus expensas y sus fronteras se convirtieron en tan difusas que, al menos para los estándares eclesiásticos europeos, no está claro dónde comienza la religión y dónde lo secular. Como observó Tocqueville: “los americanos no sólo practican su religión sin interés personal sino que a menudo colocan en este mundo el interés que tienen en su práctica”¹³. Además sería ridículo argumentar que Estados Unidos tiene una sociedad funcionalmente menos diferenciada y por lo tanto menos moderna y por consiguiente menos secular que Francia o Suecia. Por el contrario, se podría argumentar que hay menos diferenciación funcional en el estado, la economía, la ciencia, etc. en la Francia estatalista que en Estados Unidos, pero esto no hace que Francia sea menos moderna o menos secular que Estados Unidos.

Cuando los sociólogos de la religión estadounidenses replican que desde su perspectiva provincial la secularización es un mito europeo, tienen razón sólo en el sentido en que Estados Unidos nació como un estado moderno secular, no reconoció nunca la iglesia establecida del estado absolutista cesaro-papista europeo y no tienen necesidad de seguir el proceso europeo de diferenciación secular para convertirse en una sociedad secular moderna. Si el concepto europeo de secularización no es particularmente una categoría relevante para el Estados Unidos “cristiano”, menos aún puede aplicarse directamente a otras civilizaciones axiales con modos muy distintos de estructuración de lo religioso y lo secular. Como una conceptualización analítica de un proceso histórico, la secularización es una categoría que tienen sentido dentro de un contexto de unas dinámicas externas e internas particulares de la transformación de la cristiandad europea occidental desde la Edad Media hasta el presente. Pero la categoría se vuelve problemática una vez que se generaliza como un proceso universal del desarrollo social y cuando se transfiere a otras religiones del mundo y otras áreas civilizacionales con

dinámicas muy diferentes a la hora de estructurar las relaciones y tensiones entre la religión y el mundo, o entre la trascendencia cosmológica y la inmanencia profana.

La categoría de la secularización podría aplicarse difícilmente, por ejemplo, a “religiones” como el confucianismo o el taoísmo. En la medida en la que no se caracterizan por una alta tensión con “el mundo” y que su modelo de trascendencia puede ser difícilmente llamado “religioso” además de carecer de organización eclesiástica, se hace complicada la posible aplicación. En cierto sentido aquellas religiones que han sido siempre “profanas” y “laicas” no necesitan experimentar un proceso de secularización. Secularizar – lo cual significa “hacer profano” o “transferir desde el uso eclesiástico al civil” – es un proceso que no tienen demasiado sentido en tal contexto civilizacional. Con respecto a esto, China y el área civilizacional confuciana han sido “seculares” *avant la lettre*. Lo que aquí se convierte en muy problemático es la correlación intrínseca establecida entre la modernización y la secularización. Puede haber sociedades modernas como Estados Unidos que son seculares al mismo tiempo que profundamente religiosas; y puede haber sociedades premodernas como China, que desde nuestra perspectiva religiosa eurocéntrica parecen profundamente seculares e irreligiosas¹⁴.

Lo que ocurrió fue que la dinámica particular de la secularización europea occidental, específicamente cristiana, se mundializó con la expansión del colonialismo europeo y con la expansión mundial consiguiente del capitalismo, del sistema europeo de estados, de la ciencia moderna y de las ideologías modernas del secularismo. De esta forma, las cuestiones relevantes son cómo el confucianismo, el taoísmo y otras religiones del mundo responden a la expansión mundial de la “modernidad secular occidental” y cómo todas las tradiciones religiosas llegan a reinterpretarse como una respuesta ante este reto mundial.

El concepto de modernidades múltiples, cuyo primer desarrollo se debe a S. N. Eisenstadt, es una conceptualización más adecuada y una visión más pragmática de las tendencias mundiales modernas que el cosmopolitismo secular o el choque de civilizaciones. En cierto sentido, comparte elementos de ambos. Como el cosmopolitismo, el concepto de modernidades múltiples sostiene que hay algunos elementos o rasgos comunes compartidos por todas las sociedades “modernas” que ayudan a distinguirlas de sus formas premodernas o “tradicionales”. Pero estos rasgos o principios modernos consiguen formas múltiples e institucionalizaciones

variadas. Además, muchas de estas institucionalizaciones son continuas o congruentes con las civilizaciones históricas tradicionales propias. De esta manera, hay tanto una civilización de la modernidad como la transformación continua de las civilizaciones históricas premodernas bajo condiciones modernas, lo que ayuda a dar forma a las modernidades múltiples.

La mayoría de los rasgos modernos pueden haber surgido en primer lugar en Occidente, pero incluso allí encontramos modernidades múltiples. Esta multiplicidad naturalmente se vuelve incluso más pronunciada cuando las sociedades y civilizaciones no occidentales adquieren e institucionalizan esos rasgos modernos. Además, las cualidades modernas no se desarrollan necesariamente en contraste con o incluso a expensas de la tradición, sino que lo hacen más bien a través de la transformación y el ajuste pragmático de la tradición. Con respecto a esto, las modernidades múltiples comparten con el choque de civilizaciones el énfasis que ponen en la relevancia que las tradiciones culturales y las religiones del mundo tienen para la formación de esas modernidades múltiples.

El cosmopolitismo secular se fundamenta aún sobre una rígida contraposición dicotómica entre la tradición sagrada y la modernidad secular, suponiendo que cuanto más de una menos de la otra. La perspectiva del choque de civilizaciones, por el contrario, pone el acento sobre la continuidad esencial entre la tradición y la modernidad. Se supone que la modernidad occidental mantiene una continuidad con la tradición occidental. Cuando otras civilizaciones se modernizan, más que volverse más parecidas a Occidente, también conservarán una continuidad esencial con sus respectivas tradiciones – así, el inevitable choque de civilizaciones, puesto que todas las sociedades modernas continúan básicamente sus tradiciones variadas y en su mayor parte inconmensurables.

Las modernidades múltiples rechazan tanto la noción de una ruptura radical moderna con las tradiciones como la noción de una continuidad moderna esencial con la tradición. Todas las tradiciones y civilizaciones se transforman radicalmente en los procesos de modernización, pero también tienen la posibilidad de modelar sus propios caminos para la institucionalización de los rasgos modernos. Las tradiciones están forzadas a responder y ajustarse a las condiciones modernas, pero en los procesos por los que reformulan sus tradiciones para los contextos modernos, también ayudan a configurar formas particulares de modernidad.

¿Decadencia, renacimiento o transformación de la religión?

El declive progresivo de la religión cristiana institucional en Europa es un hecho socialmente innegable. Desde la década de 1960 una creciente mayoría de la población europea ha abandonado su participación en la práctica religiosa tradicional de acuerdo a una base regular, mientras que mantienen aún niveles relativamente altos de creencias religiosas individuales privadas. Grace Davie ha caracterizado esta situación general en Europa como “creer sin pertenecer”¹⁵. Al mismo tiempo, sin embargo, grandes cantidades de europeos, incluso en los países más seculares, aún se identifican a sí mismos como “cristianos” señalando hacia una identidad cultural cristiana implícita, difusa y sumergida. Danièle Hervieu-Léger ha ofrecido la caracterización inversa de la situación europea como “pertenecer sin creer”¹⁶. De Francia a Suecia y de Inglaterra a Escocia, las iglesias históricas (católica, luterana, anglicana o calvinista), aunque vaciadas de su membresía activa, aún funcionan, aunque de forma vicaria, como portadores públicos de la religión nacional. Con respecto a esto, las identidades culturales “cristiana” y “secular” están entrelazadas en modos extrañamente verbalizados y complejos entre la mayoría de los europeos.

No obstante, las explicaciones tradicionales de la secularización europea mediante la referencia a la creciente diferenciación institucional y racionalidad o el progresivo individualismo no son convincentes desde el momento en el que otras sociedades modernas, como EE UU, no manifiestan niveles similares de decadencia religiosa. Cuando se reconoce el carácter excepcional de los desarrollos religiosos europeos, la explicación se acerca más a los desarrollos históricos europeos particulares que a los procesos generales de modernización. Ciertamente, el asunto más interesante sociológicamente no es la decadencia religiosa creciente entre la población europea desde la década de 1950, sino el hecho de que este declive se interprete a través de las lentes del paradigma de la secularización junto a una consecuente autocomprensión que interpreta el declive como “normal” y “progresivo” – esto es, una consecuencia casi normativa de ser un europeo “moderno” e “ilustrado”. La secularización de las sociedades europeas occidentales puede explicarse mejor en términos del triunfo del régimen de conocimiento del secularismo que en términos de procesos estructurales del desarrollo socio-económico. Además, las variaciones internas en Europa pueden explicarse mejor en términos relativos a las estructuras históricas de las relaciones estado-iglesia e iglesia-nación, así como en términos de los caminos diferentes de la secularización

entre las diferentes ramas de la cristiandad, que en términos relativos a los niveles de modernización.

Esta es la tendencia de vincular procesos de secularización con procesos de modernización, en vez de con las estructuras de fusión y disolución de las comunidades sociales, políticas y religiosas – esto es, de iglesias, estados y naciones – que está en las raíces de nuestro punto muerto en el debate sobre la secularización. De acuerdo con Weber podríamos distinguir analíticamente entre las comunidades religiosas de salvación y el culto de la comunidad¹⁷. No toda religión de salvación funciona como una comunidad de culto – esto es, no necesariamente coincide con una comunidad política territorial o juega la función durkheimiana de integración social. Se puede pensar sobre las muchas denominaciones, sectas o cultos en EE UU que funcionan de forma primaria como religiones de salvación individual. Ni siquiera todos los cultos de comunidad funcionan como una religión de salvación individual ofreciendo a cada individuo salvación individual de la enfermedad, de la pobreza y de todo tipo de desastre y peligro – se podría pensar en el confucianismo de estado en China, el sintoísmo en Japón o en la mayor parte de los cultos imperiales cesaro-papistas. Formas menores de religión folclórica tienden a proveer de salvación y de curación individual.

La *Iglesia cristiana* y la *Umma musulmana* son dos formas particulares, aunque muy diferentes, de fusión histórica de cultos comunitarios y religiones de salvación individual. La verdadera cuestión misteriosa y la clave explicativa en relación con el carácter excepcional de la secularización europea es por qué las iglesias nacionales, una vez que han cedido al estado-nación secular sus funciones históricas tradicionales como comunidades de culto – esto es, como representaciones colectivas de las comunidades nacionales imaginadas y portadoras de la memoria colectiva – también pierden en el proceso su habilidad para servir como religiones de salvación individual. Un asunto crucial es por qué los individuos en Europa, una vez que pierden la fe en sus iglesias nacionales no se molestan en buscar religiones de salvación alternativas. En cierto sentido, la respuesta se encuentra en el hecho de que los europeos continúan siendo miembros implícitos de sus iglesias nacionales, incluso después de abandonarlas explícitamente. Las iglesias nacionales quedan ahí como un bien público al cual tienen acceso legítimo cuando llega el momento de celebrar los ritos trascendentes de paso, nacimiento y muerte. Esta situación peculiar es la que explica la carencia de demanda y la ausencia de un mercado religioso verdaderamente competitivo en Europa.

Por el contrario, la peculiar estructura de separación de la iglesia y estado codificada en la cláusula dual de la Primera Enmienda sirvió para organizar la estructura única del pluralismo religioso estadounidense. En este país no han tenido nunca una iglesia nacional. De hecho, todas las religiones en EE UU, tanto iglesias como sectas, independientemente de sus orígenes, demandas doctrinales e identidades eclesiales, se convirtieron en “denominaciones” formalmente iguales bajo la constitución y en competición dentro de un mercado religioso relativamente libre, pluralista y voluntarista. Como principio y forma organizacional de tal sistema religioso, el *denominacionalismo* constituye la gran invención religiosa estadounidense¹⁸. Junto a todas y cada una de las denominaciones, aunque diferenciada de ellas, la religión civil estadounidense funciona como culto de la nación.

La diversidad y la igualdad sustancial fueron, en primer lugar, institucionalizadas sólo como pluralismo religioso *denominacional* dentro del protestantismo estadounidense. EE UU fue definido como una nación “cristiana” y cristiano significó únicamente “protestante”. Pero, de hecho, tras prolongados intentos de “nativismo” protestante dirigidos ante todo hacia los inmigrantes católicos, la estructura permitió la incorporación de “los otros” religiosos, católicos y judíos, dentro del sistema de pluralismo religioso estadounidense. Tuvo lugar un proceso de acomodación dual a través del cual el catolicismo y el judaísmo se convirtieron en religiones de EE UU, mientras que la religión y la nación estadounidenses fueron igualmente transformadas en el proceso. EE UU se convirtió en una nación “judeocristiana” y protestantes, católicos y judíos se convirtieron en tres denominaciones de la religión civil estadounidense.

El hecho de que las religiones, las instituciones religiosas y las identidades religiosas jugaran un papel central en el proceso de incorporación de los inmigrantes europeos ha sido ampliamente documentado y forma el núcleo de la bien conocida tesis de Hill Herberg¹⁹. La defensa de Herberg de que los inmigrantes devinieron más religiosos en tanto en cuanto se convertían en más estadounidenses, ha vuelto a afirmarse por la mayor parte de los estudios contemporáneos de las religiones inmigrantes en EE UU²⁰. Es importante darse cuenta, por tanto, de que la religiosidad inmigrante no es simplemente un residuo tradicional, un sobreviviente del Viejo Mundo cerca de la desaparición al adaptarse al nuevo contexto, sino más bien una respuesta adaptativa al Nuevo Mundo. La

tesis implica no sólo que los inmigrantes tienden a ser religiosos debido a cierta presión social para ajustarse a las normas religiosas estadounidenses, lo cual es el caso sin duda, sino que, y más importante, las identidades religiosas colectivas han sido siempre una de las vías fundamentales de estructurar el pluralismo social interno a lo largo de la historia de EE UU²¹. Desde mi punto de vista, la tesis ofrece también una explicación más plausible de la vitalidad religiosa estadounidense que las teorías sobre la oferta de la elección racional sobre los mercados religiosos competitivos.

Hay sentido en decir que tanto los desarrollos seculares europeos como los religiosos estadounidenses son bastante excepcionales y únicos. Con respecto a esto podemos hablar, tal y como los europeos han hecho durante décadas, del “excepcionalismo estadounidense” o bien, tal y como se ha puesto de moda hoy, del “excepcionalismo europeo”. Pero ambas caracterizaciones son muy problemáticas si suponen, como lo fue en el pasado, que EE UU fue la excepción a la norma europea de la secularización, o si significan, habitual hoy en día, que la Europa secular es la excepción a alguna tendencia mundial de *revivalismo* religioso²². Para la religión no hay un único rasero universal. Actualmente, todas las religiones del mundo se están transformando radicalmente mediante los procesos de modernización y globalización, tal y como lo hicieron durante la era de la expansión colonial europea. Pero las transformaciones han sido en formas variadas y múltiples.

Todas y cada una de las religiones del mundo son forzadas a responder a la expansión mundial de la modernidad así como a sus retos mutuos y recíprocos. También experimentan procesos múltiples de *aggiornamento* y llegan al sistema mundial emergente de religiones para competir entre ellas. Bajo las condiciones de la globalización, las religiones del mundo no sólo recurren a sus propias tradiciones sino también gradualmente a otras. Los encuentros intercivilizacionales, las imitaciones culturales y los préstamos, difusiones mediante la diáspora, hibridaciones, naturalización, los puentes transculturales, son todos partes integrante del presente mundial.

Los sociólogos de la religión deberían estar menos obsesionados con el declive de la religión y más afinados hacia las nuevas formas que la religión está asumiendo alrededor del mundo en tres niveles distintos de análisis: el individual, el de grupo y el social. En cierto sentido, los tres tipos de religión de Ernst Troeltsch

–“misticismo individual”, “secta” e “iglesia” –corresponden a estos tres niveles de análisis²³. En el nivel individual las predicciones de Troeltsch y de William James a principios del pasado siglo respecto al misticismo individual se han sostenido bien²⁴. Lo que Thomas Luckmann llamó “religión invisible” en la década de 1960 mantiene la forma dominante de la religión individual y es probable que, con el tiempo, gane más preeminencia mundial²⁵. El individuo moderno está condenado a ser exigente dentro de un catálogo amplio de sistemas de significados. Desde la perspectiva monoteísta occidental, tal condición de libertad individual polimórfica y politeísta podría parecer muy novedosa o postmoderna. Pero desde una perspectiva no occidental, particularmente la de las tradiciones religiosas panteístas de Asia, la condición se parece más al viejo estado de las cosas. El misticismo individual ha sido siempre una opción importante, al menos para las élites y los virtuosos religiosos, dentro de las tradiciones hindú, budista y taoísta. Lo que Inglehart llama la expansión de los valores espirituales postmaterialistas puede ser entendido de acuerdo a esto como la generalización y la democratización de opciones que hasta ahora sólo estaban disponibles para las élites y los virtuosos religiosos en la mayor parte de las tradiciones religiosas. Así como las condiciones materiales privilegiadas disponibles para las élites durante milenios se han visto generalizadas para toda la población, también lo han sido las opciones religiosas y espirituales que estaban normalmente reservadas para ellos. No caracterizaría, sin embargo, este proceso como decadencia religiosa. Pero lo que es nuevo de verdad en nuestra era global es la presencia y disponibilidad simultáneas de todas las religiones del mundo y todos los sistemas culturales, de los más “primitivos” a los más “modernos”, a menudo desligados de sus contextos espaciales y temporales, listos para apropiaciones individuales flexibles o fundamentalistas.

En el nivel de las comunidades religiosas, la mayor parte de la sociología ha lamentado la pérdida de *Gemeinschaft* (sentimiento comunitario) como una de las consecuencias negativas de la modernidad. Se supone que tanto el individualismo como la socialización se expanden a costa de la comunidad. Las teorías de la modernización son predicadas sobre dicotomías simples de tradición y modernidad, y de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (sentimiento de pertenencia social). La mayor parte de las teorías de la secularización están basadas sobre las mismas dicotomías simples y, en última instancia, sobre la premisa de que los procesos a largo plazo de racionalización social moderna hacen la comunidad inviable. Pero el hecho es que la modernidad, como vio Tocqueville claramente, ofrece posibilidades nuevas y ampliadas para la construcción de comunidades de todo tipo como asociaciones

voluntarias y, particularmente, para la construcción de nuevas comunidades religiosas como congregaciones voluntarias. La secta es, por supuesto, el tipo paradigmático de una congregación religiosa voluntaria. Pero en la teoría tradicional, la secta vive finalmente en una tensión alta e insostenible con la sociedad que la contiene. El *denominacionalismo* estadounidense, por contraste, puede ser entendido como la generalización y relajación del principio sectario de asociación religiosa voluntaria.

La mayor parte de los llamados “cultos”, “nuevas religiones” o “nuevos movimientos religiosos” asumen la forma de congregaciones voluntarias. Así lo hacen las formas más dinámicas del cristianismo, como las comunidades cristianas en Latinoamérica o las iglesias pentecostales en todo el mundo o del islam – tales como la *Tablighi Jamaat*, una forma de islam evangélico semejante al metodismo estadounidense de principios del siglo XIX – además de las variadas hermandades sufíes. Incluso entre las religiones del mundo, como el hinduismo o el budismo, que tienen una tradición menos desarrollada de congregacionalismo, está surgiendo como una nueva forma institucional prominente, particularmente en las diásporas inmigrantes. Esta transformación institucional en las diásporas inmigrantes está afectando, a su vez, de forma profunda a las formas religiosas institucionales en las áreas civilizacionales de origen.

En el nivel social de lo que podrían llamarse “comunidades religiosas imaginadas”, el nacionalismo secular y las “religiones civiles” nacionales continuarán siendo destacados vehículos de las identidades colectivas, pero los procesos de globalización en curso está aumentando probablemente el renacimiento de las grandes “religiones del mundo” como comunidades religiosas imaginadas transnacionales y globalizadas. Mientras que nuevas comunidades imaginadas y cosmopolitas germinarán, las más relevantes probablemente serán de nuevo las viejas civilizaciones y religiones del mundo. En esto reside el mérito de la tesis de Samuel Huntington²⁶. Pero esta concepción geopolítica de las civilizaciones como unidades territoriales semejantes a estados-nación y superpotencias es problemática, llevándole a anticipar futuros conflictos mundiales a lo largo de las fronteras (fracturas) civilizacionales. De hecho, la globalización representa no sólo una gran oportunidad para las viejas religiones del mundo en la medida en la que puedan liberarse de las restricciones territoriales del estado-nación y recuperar sus dimensiones transnacionales, sino también una gran amenaza en la medida en la que la globalización implica la desterritorialización de todos los sistemas culturales

y amenaza con disolver los lazos esenciales entre historias, pueblos y territorios que han definido todas las civilizaciones y religiones del mundo.

¿Privatización religiosa, desprivatización religiosa o ambas?

No es probable que los regímenes autoritarios modernos o los sistemas democráticos liberales modernos tengan en última instancia éxito en desterrar la religión a la esfera privada. Los regímenes autoritarios pueden tener temporalmente éxito a través de medidas represivas que impongan la privatización de la religión. Los regímenes democráticos, por el contrario, es más probable que tengan mayores dificultades para hacerlo, salvo a través de la tiranía de la mayoría secular sobre las minorías religiosas. Como muestra el caso de Francia, la laicidad puede convertirse efectivamente en un principio constitucional sacralizado, consensualmente compartido por la abrumadora mayoría de los ciudadanos, los cuales apoyan el reforzamiento de la legislación para desterrar los “símbolos religiosos ostensibles” de la esfera pública, ya que son vistas como una amenaza al sistema nacional o a la tradición nacional. Obviamente, el caso opuesto en EE UU, donde las minorías seculares pueden sentirse amenazadas por las definiciones judeocristianas de la república nacional.

No puedo encontrar una razón convincente, de acuerdo a los fundamentos democráticos o liberales, para proscribir los principios religiosos de la esfera democrática pública. Se podría, como mucho, defender sobre principios históricos pragmáticos la necesidad de separar la “iglesia” del “estado”, aunque ya no sigo convencido de que la separación completa sea una condición necesaria o suficiente para la democracia. Pero, en cualquier caso, el intento de establecer un muro de separación entre “religión” y “política” es tan injustificado como probablemente contraproducente para la misma democracia. La restricción del “ejercicio libre de la religión” *per se* debe llevar a la limitación del ejercicio libre de los derechos civiles y políticos de los ciudadanos religiosos y, en última instancia, violaría la vitalidad de una sociedad civil democrática. Los discursos religiosos o las prácticas religiosas particulares pueden ser objetables y susceptibles de prohibición legal de acuerdo a los principios liberales o democráticos, pero no porque sean “religiosas” *per se*.

Tocqueville fue quizás el único teórico social moderno que fue capaz de tratar estos asuntos con relativa claridad y liberados de los prejuicios seculares. Discutió las dos premisas centrales de la Ilustración en la crítica de la religión, en

especial en lo que se refiere a que tanto el avance de la educación y la razón como el desarrollo de las libertades democráticas harían que la religión fuese políticamente irrelevante. Anticipó, bastante *prescientemente*, que la democratización de la política y la entrada de la gente común en la arena política aumentaría, más que disminuiría, la relevancia pública de la religión. Encontró la confirmación empírica en la experiencia democrática de EE UU, que en ese tiempo era la más democrática de las sociedades modernas y con los mayores niveles de alfabetización²⁷.

La historia de la política democrática a través del mundo ha confirmado las suposiciones de Tocqueville. Los asuntos religiosos, los recursos religiosos, los conflictos interdenominacionales, las fracturas referidas al binomio secular/religioso han sido todas relativamente centrales en la política electoral democrática y para la política de la sociedad civil a lo largo de la historia de la democracia. Incluso en la Europa secular, donde la mayoría de las élites políticas y de los ciudadanos comunes han considerado las tesis de la privatización garantizadas, de forma inesperada los asuntos religiosos están en discusión, han vuelto de nuevo al centro de la política europea²⁸. No sorprendería tanto en EE UU, donde históricamente la religión ha estado siempre en el mismo eje de todos los grandes conflictos políticos y movimientos de reforma social. Desde la independencia hasta la abolición, desde el "nativismo" al sufragio femenino, desde la prohibición [del consumo de alcohol]* al movimiento de los derechos civiles, la religión ha estado siempre en el centro de los conflictos, pero también a ambos lados de las barricadas políticas. Lo que es nuevo en las últimas décadas es el hecho de que por primera vez en la historia política estadounidense las guerras culturales contemporáneas comienzan a parecerse a las fracturas del par secular/religioso que eran endémicas en la política continental europea en el pasado. La religión por sí misma se ha convertido ahora en uno de los asuntos públicos en discusión.

Si tuviera que revisar algo de mis primeros trabajos hoy, sería mi intento de restringir, sobre lo que pensé que eran los principios normativos justificables, la religión pública a la esfera pública de la sociedad civil. Esto queda en mi propia preferencia política y normativa personal, pero no estoy seguro de que la separación secular de la religión de la sociedad política o incluso del estado sean máximas universalizables, en el sentido de que sean condiciones necesarias o suficientes para la política democrática. Como el ejemplo que muestran muchos estados modernos seculares autoritarios o totalitarios, desde la Unión Soviética

hasta la Turquía secular, restringir el sistema religioso de forma estricta no es de ninguna manera una condición suficiente para la democracia. Por otra parte, diversos países con al menos un sistema religioso nominal, tales como Inglaterra o los países luteranos escandinavos, tienen un recuento relativamente notable de libertades democráticas y de protección de derechos de las minorías, incluyendo las religiosas. Parecería, por tanto, que la separación estricta tampoco es una condición necesaria para la democracia. De hecho se podría avanzar la proposición de que de las dos cláusulas de la Primera Enmienda, el “libre ejercicio” es el que se presenta como un principio normativo democrático por sí mismo, mientras que el principio de no-existencia de un sistema religioso puede defenderse sólo en el grado en el que pudiera ser un medio necesario para el libre ejercicio e igualar derechos. En otras palabras, los principios seculares *per se* pueden defenderse desde otro lugar, pero no como intrínsecamente liberales democráticos.

Las reglas para protegerse de la tiranía de las monarquías religiosas serían las mismas reglas democráticas usadas para defenderse de la tiranía de cualquier mayoría democrática. La protección de los derechos de cualquier minoría, religiosa o secular, y el acceso igual universal serían los principios normativos centrales de cualquier sistema liberal democrático. No sería necesaria una legislación o un principio secular particular adicionales. Pero como una cuestión de hecho, histórica y pragmáticamente, puede ser necesario contestar a las “iglesias” – esto es, las instituciones eclesiásticas que piden derechos monopolísticos sobre un territorio o privilegios particulares, o puede ser necesario usar medios constitucionales o, en ocasiones, extraordinarios para retirar los poderes a las mayorías tiránicas afianzadas.

Finalmente, los hechos dan buenas razones por las que esperaríamos que la religión y la moralidad quedaran e incluso se convirtieran en asuntos públicos más relevantes en la política democrática. Con las actuales tendencias, como son la creciente globalización, migraciones transnacionales, el creciente multiculturalismo, la revolución biogenética y la persistencia de la flagrante discriminación por género, el número de asuntos religiosos discutibles probablemente crecerán más que disminuirán. El resultado es la expansión continua de la *res publica* mientras que la república de los ciudadanos se vuelve más diversa y fragmentada de lo que nunca fue. La penetración de todas las esferas de la vida, incluyendo la más privada, por parte de las políticas públicas; la expansión de las fronteras científico-tecnológicas dando a la humanidad los poderes demiúrgicos de la autocreación y la

autodestrucción; la comprensión del mundo entero en un solo hogar común para toda la humanidad y el pluralismo moral que parece inherente al multiculturalismo – todos estos asuntos trascendentes continuarán asaltando a la religión y provocarán respuestas religiosas.

* **José CASANOVA** es Profesor de Sociología en la *New School for Social Research* (Nueva York) desde 1987. Ha publicado en las áreas de teoría sociológica, religión y política, migración transnacional y globalización. Su trabajo más importante es *Public Religions in the Modern World* (Chicago, 1994), obra traducida a japonés, español, italiano, polaco, árabe y, próximamente, indonesio. Actualmente es *Fellow* en la *Wissenschaftskolleg zu Berlin*.

Versión original: CASANOVA, José, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective" en *The Hedgehog Review*, vol. 8, n° 1-2, Primavera-Verano 2006. Este artículo ha sido traducido al castellano con el consentimiento expreso del autor.

Artículo traducido por Antonio **ÁVALOS MÉNDEZ**.

¹ Mi libro *Public Religions in the Modern World* [University of Chicago Press, Chicago, 1994] pone en tela de juicio la validez tanto normativa como empírica de la tesis de la privatización.

² "Secularization" en Smelser, Neil J. y Baltes, Paul B. (eds.), *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Elsevier, Oxford, 2001, ps. 13786-91.

³ BRUCE, Steve, *God is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, Oxford, 2002.

⁴ BULTER, Jon, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Harvard University Press, Cambridge, MA., 1990; FINKE, Roger y STARK, Rodney, *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1992; GREELEY, Andrew, *Religious Change in America*, Harvard University Press, 1989.

⁵ STARA, Rodney, "Secularization RIP" en *Sociology of Religion*, vol. 62, n° 2, 1999, ps. 249-73; STARK, Rodney y BAINBRIDGE, William S., *The Future of Religion*, University of California Press, 1985.

⁶ WARNER, R. Stephen, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States" en *American Journal of Sociology*, vol. 98 n° 5, 1993, ps. 1044-93.

⁷ CAPLOW, Theodore, "Contrasting Trends in European and American Religion" en *Sociological Analysis*, vol. 46, n° 2, 1985, ps. 101-8; STARK, Rodney y IANNACCONE, Laurence, "A Supply-Side Interpretation of the 'Secularization' of

Europe" en *Journal for Scientific Study of Religion*, 33, 1994, ps. 230-52; FINKE, Roger, "The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change" en YOUNG, L. A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Routledge, Nueva York, 1997, ps. 45-65.

⁸ BRUCE, Steve, "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic Status" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39, n° 1, 2000, ps. 32-46.

⁹ CASANOVA, José, "Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective" en DAVIE, Grace, HEELAS, Paul y WOODHEAD, Linda (eds.), *Predicting Religion*, Ashgate, Aldershot, 2003, ps. 17-29.

¹⁰ ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Standford University Press, Standford, 2003, p. 191.

¹¹ *Ibidem*, p. 192. Ver también ASAD, Talal, *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

¹² MARTIN, David, *A General Theory of Secularization*, Harper & Row, Nueva York, 1978.

¹³ De TOCCQUEVILLE, Alexis, *Democracy in America*, Harper & Row, Nueva York, 1965, p. 284.

¹⁴ Ciertamente, en la misma forma en que Estados Unidos aparece como un caso desviado entre las sociedades postindustriales avanzadas, de manera similar China aparece como un caso desviado entre las sociedades agrarias. De hecho, China manifiesta los niveles más bajos de creencia religiosa y participación religiosa entre todos los países del mundo, retando la correlación que se supone que existe entre los valores de supervivencia/inseguridad y las creencias y participación religiosas. De acuerdo a la escala de Norris/Inglehart, la China agraria – al menos sus élites confucianas – habría sido durante siglos una sociedad altamente secular-racional. Véanse las figuras 10.1 y 10.2 en NORRIS, Pippa e INGLEHART, Ronald, *Sacred and Secular: Religions and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ps. 224-26.

¹⁵ DAVIE, Grace, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994; y de la misma autora, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

¹⁶ HERVIEU-LÉGER, Danièle, "Religion und Sozialer Zusammenhalt in Europa" en *Transit. Europäische Review*, 26, Sommer 2004, ps. 101-19.

¹⁷ WEBER, Max, "The Social Psychology of the World Religion" en GERTH, H. H. y MILLS, C. W. (eds.), *From Max Weber*, Oxford University Press, Nueva York, 1946, p. 272.

¹⁸ MEAD, Sydney E., "Denominationalism: The Shape of Protestantism in America" en *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, Harper & Row, Nueva York, 1976; GREELEY, Andrew M., *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America*, Scott, Foresman, Glenview, 1972.

¹⁹ HERBERG, Will, *Protestant-Catholic-Jew*, Doubleday, Garden City, 1960.

²⁰ Cf. CASANOVA, José, "Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison" en BANCHOFF, Thomas (ed.), *The New Religious Pluralism and Democracy*, Oxford University Press, Nueva York, 2007.

²¹ La raza ha sido la otra forma primaria para la estructuración del pluralismo social interno en la historia de Estados Unidos. Ninguna religión única, tal y como el estudio de Herberg parece suponer, y ninguna raza única, tal y como los estudios sobre la inmigración contemporáneos parecen sugerir, pero la religión y la raza, y sus intrincadas relaciones han servido para dar forma a la experiencia estadounidense de la incorporación de la inmigración – de hecho son las claves del "excepcionalismo estadounidense".

²² DAVIE, Grace, "Europe: The Exception that Proves the Rule?" en BERGER, Peter (ed.), *The Desecularization of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999.

²³ TROELTSCH, Ernst, *The Social Teachings of the Christian Churches*, MacMillan, Nueva York, 1931.

²⁴ JAMES, William, *Varieties of Religious Experience*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985; TAYLOR, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002.

²⁵ LUCKAMANN, Thomas, *Invisible Religion*, MacMillan, 1967.

²⁶ HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996.

²⁷ El hecho de que Tocqueville utilice el subterfugio de discutir los asuntos relativos a la esclavitud de los negros y el genocidio de los nativos americanos en un capítulo separado al final del Libro I porque "están fuera de la democracia", muestra la amplitud hasta la que Tocqueville fue, al menos implícitamente, consciente de que Estados Unidos era una democracia "racial", sólo para blancos, y, por tanto, lejos de ser un modelo de democracia.

²⁸ CASANOVA, José, "Religion, Secular Identities, and European Integration" en BYRNES, Timothy y KATZENSTEIN, Peter (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

* N. d. T.: Interpretación del traductor.

***Afrontando seriamente el pluralismo religioso y cultural:
el renacimiento mundial de la religión y la transformación de la sociedad
internacional***

Scott M. THOMAS*

Las personas
son personas
a través de otras personas
Proverbio de Xhosa de Sudáfrica

Un círculo pequeño es tan infinito como uno grande,
pero aunque es igual de infinito no es tan grande ...
Un bala es tan redonda como el mundo, pero no es
el mundo. Hay algo que es universalidad limitada,
hay algo que es la eternidad pequeña y angosta,
lo puedes contemplar en muchas religiones modernas¹.
G. K. Chesterton

El renacimiento de la religión y del pluralismo cultural en las relaciones internacionales ha desafiado a la cultura occidental de la modernidad y a las instituciones de la sociedad internacional que descansan en ella. Como resultado de este cambio a gran escala, la sociedad internacional está convirtiéndose por primera vez en una sociedad internacional verdaderamente multicultural. Es, por lo tanto, necesaria una nueva forma de aproximación al orden internacional que supere el “presupuesto westfaliano” en Relaciones Internacionales. Según este presupuesto, el pluralismo religioso y cultural no puede adaptarse a la sociedad internacional, sino que debe privatizarse, marginarse o incluso superarse – por medio de una ética del cosmopolitismo – si se desea que exista un orden internacional.

La primera parte de este artículo explica la naturaleza del renacimiento mundial de la religión y las razones por las que las demandas de autenticidad han rivalizado con las de desarrollo como la primera preocupación del mundo en desarrollo. La intención de la segunda parte es realizar una genealogía de la religión para demostrar que el presupuesto westfaliano se sustenta sobre la “invención de la religión” realizada por la modernidad occidental, que pasa a concebirla como un conjunto de doctrinas y creencias pertenecientes a la esfera privada. Asimismo, se intentará demostrar que esta invención fue una condición crucial para el desarrollo tanto del estado como de la sociedad internacional. Nos arriesgamos a no entender

el renacimiento mundial de la religión, si aplicamos un concepto moderno de religión a las sociedades no occidentales, donde esta transición no ha concluido todavía o donde se resisten a ella como parte de su lucha por la autenticidad y el desarrollo. Si queremos afrontar con seriedad el renacimiento mundial de la religión y del pluralismo cultural, deberíamos reconocer la aproximación *social* de la religión y su importancia para la autenticidad y desarrollo de las comunidades y estados, como parte de cualquier orden internacional postwesfaliano.

¿Qué significa esto y qué se puede hacer? Pocos teóricos sociales contemporáneos se han tomado tan en serio otras tradicionales religiosas, culturales y sociales como lo ha hecho Alasdair MacIntyre. Así, el resto del artículo explora la importancia de su teoría social para el concepto de sociedad internacional. La tercera parte sugiere que la aproximación de la Escuela Inglesa, que estudia el nacimiento de la sociedad internacional a través del prisma de la sociología histórica, está mejor equipada para abordar la cuestión de la religión, la cultura y la civilización que las explicaciones más recientes del constructivismo sobre la sociedad internacional que reifican los presupuestos de la modernidad occidental. El final del artículo defiende que afrontar seriamente el pluralismo religioso y cultural equivale al desarrollo de un “pluralismo profundo” entre las distintas comunidades y estados en la sociedad internacional. La ética de la virtud, la aproximación a la ética que surge de la teoría social de MacIntyre, demuestra que es realizable comprometiéndose con las prácticas sociales de las principales religiones mundiales, con el fin de promover el orden y la justicia en vez de ignorarlas, marginarlas o intentar superarlas.

El renacimiento mundial de la religión: el siglo XX como “el último siglo moderno”

El renacimiento mundial de la religión puede definirse como el acentuado crecimiento de la religión en la política de todos los países del mundo. Esto está sucediendo en países con tradiciones religiosas y niveles de desarrollo económico diferentes, por lo que no puede explicarse como una característica del subdesarrollo económico.

En primer lugar, el renacimiento mundial de la religión es parte de una mayor crisis de la modernidad. Refleja una desilusión profunda y extendida hacia la “modernidad” que reduce el mundo a lo que puede percibirse y controlarse a través de la razón, la ciencia, la tecnología y la racionalidad burocrática, dejando al

margen consideraciones sobre lo religioso, lo espiritual y lo sagrado. En la medida en que el postmodernismo muestra una mayor sensibilidad hacia los límites humanos del desencantamiento weberiano del mundo, comparte ideas básicas con los teólogos, críticos culturales, artistas e incluso con esa diversidad de activistas de los llamados “nuevos” movimientos sociales, que reconocen los límites de este desencantamiento a través de sus preocupaciones por la fiera competitividad de la vida moderna, el materialismo, el medioambiente o la acomodación de la vida diaria a la economía mundial (incluso aunque no puedan reconocerlas como preocupaciones religiosas o espirituales). Por estas razones, el siglo XX puede ser el último siglo moderno ya que el mundo postmoderno será una era postsecular^[2].

En segundo lugar, el renacimiento mundial de la religión es el resultado del fracaso del estado secular modernizador como motor tanto de la democracia como del desarrollo en el Tercer Mundo. Ernest Gellner defiende que, desde el periodo de la ocupación colonial, los países en desarrollo se han visto enfrentados a un dilema: ¿deberían imitar a Occidente y despreciar su propia cultura para alcanzar un poder equitativo o deberían afirmar sus propias tradiciones religiosas y culturales permaneciendo materialmente débiles?^[3] En muchos países, este dilema entre identidad y desarrollo se resolvió en los primeros años de la independencia imitando a Occidente. La primera generación de élites del Tercer Mundo que llegaron al poder a finales de la década de 1940 – Nehru en India, Nasser en Egipto, Sukarno en Indonesia (y retrocediendo a la década de 1920, Atatürk en Turquía) – abogaron por una “mitología modernizadora” similar a la heredada de Occidente. Esta mitología se sustentaba sobre las ideas de democracia, secularismo, socialismo democrático y una política exterior de no alineación. Estas élites creía que un “estado desarrollista” fuerte podría promover estabilidad política y desarrollo económico; dos elementos que quedarían socavados si la religión, la etnicidad o las castas dominaban la política^[4].

El fracaso de esta mitología modernizadora como motor de desarrollo y, más en general, el fracaso del estado secular modernizador, son evidentes por la consiguiente “decadencia política”, la deriva de la política hacia el autoritarismo, el patrimonialismo y la corrupción desde finales de la década de 1960; y por “el colapso político”, la desintegración de algunos estados, particularmente en África desde la década de los ochenta^[5]. La falta de satisfacción con el proyecto del estado secular postcolonial y el conflicto entre el nacionalismo religioso y el nacionalismo secular, fueron algunos de los elementos más importantes de la política del Tercer Mundo en la década de los noventa^[6].

En tercer lugar, el renacimiento mundial de la religión es parte de la búsqueda de autenticidad y desarrollo en el Tercer Mundo. Este resurgimiento de la religión en los países en desarrollo puede contemplarse como parte de la “revuelta contra Occidente”. Hedley Bull identificó lo que podríamos llamar las tres “olas de revuelta”. La primera, desde la década de 1940 hasta la de 1960, fue la lucha anticolonial por la independencia y por la igualdad soberana; la segunda, desde la década de los setenta hasta la de los ochenta, fue la lucha por la igualdad racial y por la justicia económica y la tercera – a la que Bull denomina lucha por la liberación cultural – consistió en la reafirmación de las culturas tradicionales e indígenas en el Tercer Mundo^[7].

La lucha por la liberación cultural, o la “lucha (mundial) por la autenticidad”, se hizo más poderosa en la década de los noventa. En el Tercer Mundo, el estado moderno secularizador ha fracasado en el intento de proporcionar una base legítima para la participación política y un nivel básico de desarrollo económico para sus ciudadanos. Así, mientras el nacionalismo secular y el marxismo han fracasado en el intento de producir desarrollo económico y ampliar la participación política en muchos estados en desarrollo, por otro lado, la regla neoliberal de los mercados libres y de las economías abiertas parece haber producido más desigualdades que desarrollo. Como resultado de esta situación, “la autenticidad ha empezado a rivalizar con el desarrollo como clave para comprender las aspiraciones política del mundo no occidental”^[8]. La búsqueda de una identidad auténtica y de desarrollo económico, muestran una nueva dirección en las políticas de los países en desarrollo: un intento de “indigenizar” la modernidad, más que modernizar a las sociedades tradicionales.

Como resultado de esta nueva “revuelta de las masas”, los estados con mayor representación política tienen que responder con perspectivas más populares, menos elitistas y menos seculares sobre la política; lo cual induce a las élites políticas modernizadoras a responder mejor a los intereses religiosos de la gente común. Esto ha afectado a sus respectivas políticas internas pero, de forma más sorprendente, también ha afectado a la política exterior de los países en desarrollo, normalmente de forma no convencional. Por lo tanto, puesto que los valores de la religión y de la cultura ejercen influencia sobre la política social, la política social ha dejado huella en la política exterior. Esto se ha visto de forma más clara en las conferencias de Naciones Unidas sobre los derechos humanos, la mujer y la población, en las que la cultura “cosmopolita” de la modernidad occidental (la

agenda de desarrollo social de Naciones Unidas) se ha enfrentado a la nueva firmeza de los países en desarrollo que buscan una mayor sensibilidad hacia sus valores religiosos y culturales en la formación de la política social^[9], y un mayor reconocimiento del hecho de que un dialecto de los derechos humanos, el dialecto de unos derechos basados en el liberalismo de una cultura altamente individualista – Estados Unidos – se fue mundializando sin la debida atención a las religiones, culturas y tradiciones de derecho humanos en otros países^[10].

Por todas estas razones, abordar el renacimiento mundial de la religión y del pluralismo cultural a través de lentes como las del “choque de civilizaciones”, del “fundamentalismo” o del “extremismo religioso” – como si este resurgimiento religioso fuese una aberración en un mundo “moderno” – podría resultar extremadamente engañoso. Lo que ocurre es que está formándose por primera vez una verdadera sociedad internacional multicultural y, por lo tanto, llegar a un acuerdo sobre esta transformación religiosa a gran escala – afrontando seriamente el pluralismo religioso y cultural – será un elemento importante de la política mundial del siglo XXI^[11].

El presupuesto westfaliano y la invención de la religión

El presupuesto westfaliano es parte de la mitología política del liberalismo sobre las “guerras de religión” (1550-1650)^[12]. De acuerdo con este mito político, lo que las guerras de religión indicaban, sin duda, es que cuando se da cabida a la religión en la vida pública internacional, ésta provoca intolerancia, guerra, devastación, agitación política e, incluso, el colapso del orden internacional. En consecuencia, dice la historia, el liberalismo y la tolerancia religiosa nacieron al margen de la crueldad y la devastación de las guerras de religión. De forma más precisa, el estado moderno, la privatización de la religión y la secularización de la política surgieron para limitar la influencia doméstica de la religión, reducir los efectos de las discrepancias religiosas y terminar con el papel sangriento y destructivo de la religión en las relaciones internacionales^[13].

Aunque el liberalismo acepta la primera parte del presupuesto westfaliano – el pluralismo religioso y cultural no puede adaptarse a la vida pública internacional – no aprueba la segunda parte de la presunción westfaliana, puesto que defiende que el acuerdo westfaliano *era una forma* de afrontar con seriedad el pluralismo religioso y cultural en la sociedad internacional^[14]. Tanto la Paz de Ausburgo (1555) como el Congreso de Westfalia un siglo después (1648) hicieron, mediante

la adopción del principio "*cuius regio, eius religio*" (el monarca determina la religión de su reino), que la tolerancia religiosa y la no interferencia (sobre los asuntos religiosos) en los asuntos internos de los demás estados – en otras palabras, el pluralismo entre estados – fuesen unos de los principios más importantes del orden internacional westfaliano.

La Escuela Inglesa acepta este relato de las guerras de religión y del acuerdo westfaliano como parte del conocimiento común o, incluso quizá, de la sabiduría común de la Historia europea. Esto es lo que ayuda a colocar a la tradición racionalista en la teoría internacional como "la vía intermedia del pensamiento europeo"^[15]. A través de los principios del acuerdo westfaliano – la soberanía estatal, "*cuius regio, eius religio*", y el equilibrio de poderes – se creó la capacidad de conferir un espacio al pluralismo cultural y religioso dentro del marco principal de la sociedad internacional^[16].

La Escuela Inglesa, ha minusvalorado el impacto del pluralismo religioso y cultural en las relaciones internacionales al aprobar este relato sobre las guerras de religión y el acuerdo westfaliano. En contraste, en esta parte analizaremos cómo la mitología política del liberalismo ofrece un relato de las guerras de religión problemático. En primer lugar, muestra cómo tanto la primera parte del presupuesto westfaliano (la idea de que la religión debe quedar privatizada o nacionalizada con respecto a la vida pública internacional) como el rechazo liberal a la segunda parte del presupuesto (su convicción de que el acuerdo westfaliano *puede* afrontar con seriedad el pluralismo cultural y religioso) se basan en un concepto moderno de "religión". La lectura "moderna" de la religión ha distorsionado nuestra comprensión sobre el significado de las guerras de religión de los albores de la Europa moderna y, considerando el renacimiento mundial de la religión, continúa inhibiendo el reconocimiento del pluralismo religioso y cultural en las relaciones internacionales a hoy de día.

Si interpretamos las "guerras de religión" como un periodo retrógrado y bárbaro de la historia europea, en las que la gente se mataba entre sí por el enfrentamiento entre doctrinas religiosas podríamos, de la misma manera, malinterpretar el papel de la religión en las guerras de los Balcanes, las de Oriente Medio o de cualquier otro lugar del mundo en desarrollo. Sin embargo, esto no significa que la religión fuera una parte desdeñable de las guerras de religión. Así, una de las cuestiones a tratar es el significado de la religión en los inicios de la

Europa moderna y cómo entendemos hoy la religión en las relaciones internacionales.

La mayoría de los académicos que trabajan sobre el despertar de la Europa moderna reconocen, a día de hoy, que la confusión sobre el papel de la religión y otras fuerzas políticas y socioeconómicas en el debate sobre las “guerras de religión” se debió a la aplicación retrospectiva de un concepto moderno de “religión”, entendido éste como un conjunto de doctrina y creencias que se mantienen en el ámbito de lo privado, a sociedades que todavía no habían llevado a cabo esta transición. Los académicos han adoptado una definición social de religión que creen compatible con cómo la gente entendía sus experiencias religiosa, moral y social en ese momento. De acuerdo con este concepto, en los primeros tiempos de la Europa moderna, la “religión” debería interpretarse como una comunidad de creyentes más que como un cuerpo de doctrinas y creencias - como haría la modernidad liberal. Por tal razón, lo que se preservaba y defendía en las “guerras de religión” era una noción sagrada de comunidad definida por la religión; cada comunidad luchaba para definir, redefinir o defender las fronteras entre lo sagrado y lo profano como un todo^[17].

¿Cómo puede ayudarnos esta definición social de religión a entender mejor el orden westfaliano internacional y las presiones que el renacimiento mundial de la religión ejerce sobre él? Esta definición social de religión es el eslabón perdido en el trabajo de los académicos de Relaciones Internacionales sobre el origen del estado moderno y de la sociedad internacional moderna. Además, en mi explicación, argumento que la invención de la religión, como conjunto de creencias y doctrinas privadas, fue una condición necesaria tanto para el nacimiento del estado moderno como para el desarrollo de la sociedad internacional.

Si para el surgimiento de una nueva sociedad internacional moderna fueron necesarios un nuevo concepto de religión así como una nueva tipología de estado, ¿cómo se inventó la religión? En otras palabras, ¿cómo se produjo la transición de un concepto de religión entendido como una comunidad de creyentes a otro que la entendía como un conjunto de doctrinas y creencias de la esfera privada? La historia de esta transformación ya se ha contado en otros lugares^[18]. Lo importante aquí es identificar aquellos elementos que nos ayuden a reconocer que la invención de la religión es una parte importante del desarrollo de la sociedad internacional moderna y a reconocer cómo esta aproximación nos ayuda a detectar las

limitaciones del presupuesto westfaliano en las relaciones internacionales, antes del renacimiento mundial de la religión.

La transformación de la cristiandad como resultado de la transición de un concepto social de religión a uno moderno, tiene consecuencias importantes para la comprensión de la religión y de la sociedad moderna. Durante la Edad Media, el término *religio* se refería a la vida monástica o se empleaba para describir una “virtud” particular apoyada por prácticas pertenecientes a la tradición cristiana, como parte de una comunidad eclesiástica (llamada Iglesia). En otras palabras, esta definición social de religión, como comunidad de creyentes, significaba que las virtudes y las prácticas de la tradición cristiana no estaban separadas de la tradición y de la comunidad de las que formaban parte y a las que sustentaban^[19]. Esta definición social de religión puede llamarse también “religión tradicional” y esto era lo que significaba la cristiandad para la mayoría de la gente en los inicios de la Europa moderna^[20].

Como resultado del concepto moderno de religión, las virtudes y prácticas de la tradición cristiana fueron separadas de las comunidades de las que formaban parte. Este nuevo concepto empezó a florecer a finales del siglo XV y apareció primero como un impulso o sentimiento universal e interno hacia lo divino, común a toda la gente. Las diferentes formas de la piedad y de los rituales se fueron denominando, cada vez con más frecuencia, “religiones”, como representaciones de una verdadera *religio* (más o menos) común para todas las personas, salvo para alguna comunidad eclesiástica. Un segundo cambio de mayor alcance tuvo lugar en el XVI y XVII, cuando la *religio* se transforma pasando de concebirse como una de varias virtudes, sustentadas por las prácticas de una comunidad eclesiástica insertada en la tradición cristiana, a entenderse como un sistema de doctrinas y creencias que podía existir de forma independiente a la comunidad eclesiástica^[21]. Así, Hugo Grocio escribió *The Veritate Religionis Christianae* (1622) y, en Inglaterra, William Chillingworth escribió *The Religion of Protestants* (1637) como defensa de que “la religión cristiana enseña, de una manera muy simple, la verdadera fe en Dios”. Estos escritores muestran cómo la cristiandad latina hizo la transición de un concepto social de religión a un concepto moderno^[22]. Lo que hay que demostrar ahora es cómo este concepto moderno de religión fue necesario para el desarrollo de la concepción westfaliana de la sociedad internacional^[23].

El surgimiento del estado moderno es la otra cara de la historia de la transición del concepto social de religión al moderno; lo cual es también importante

para comprender los orígenes de la sociedad internacional. Se ha explicado cómo la religión estuvo inserta en las prácticas de poder y disciplina reguladas por la estructura autoritaria de la comunidad eclesiástica. ¿Qué significó la aparición del estado para esta visión social de la religión? Había que hacer compatible la religión con el poder y la disciplina del estado. Como conjunto de postulados morales y teológicos, la religión tenía que separarse de las virtudes y prácticas de la tradición religiosa insertada en la comunidad eclesiástica. La sensibilidad, la conciencia y la creencia religiosas fueron privatizadas mediante la secularización de la política, y la disciplina (intelectual y social) previa de la religión fue arrebatada por el estado, al que se le otorgó el monopolio legítimo del uso del poder y la coerción en la sociedad. En palabras de Thomas Hobbes: "esta generación de ese gran Leviatán, o mejor (hablando con mayor reverencia), de ese Dios Mortal al que debemos bajo el Dios Inmortal nuestra paz y defensa"^[24].

Lo que deberíamos reconocer es que la invención de la religión – como un cuerpo de ideas – se presupone más que se analiza en Relaciones Internacionales cuando se discute el acuerdo westfaliano como un ejemplo de "ideas y de política exterior"^[25]. Así, Stephen Krasner tomando la aproximación de Clifford Geertz a la religión como un sistema cultural, la examina como un menú, como un repertorio de ideas y principios que pueden emplearse para justificar la forma de hacer política del estado desde el momento en el que la legitimidad política descansa sobre algún grado de entendimiento dentro de la sociedad. Esto es verdad pero, siguiendo a Talal Asad, como parte de su crítica Geertz, ésta es exactamente la forma en que la religión se reinventa como parte del poder y de la disciplina del estado. El estado tiene que separar las doctrinas y las creencias de las prácticas y de las comunidades como parte de su propia construcción y afirmación de su soberanía interna. Por lo tanto, el argumento de Krasner, según el cual el acuerdo westfaliano no constituye un punto de ruptura radical con el pasado, subestima la importancia de la invención de la religión como parte importante del acuerdo westfaliano y de los orígenes de la sociedad internacional moderna. Lo que olvidan tanto Geertz como Krasner es el hecho de que en la religión, las virtudes y los juicios morales no son proposiciones "declaratorias", enunciados morales sobre los que los individuos racionales (autónomos) dan su consentimiento intelectual. Su significado queda moldeado por las convenciones lingüísticas de una comunidad, vinculadas a las prácticas de una tradición religiosa. Así, éstas son sólo inteligibles en la medida en que son comportamientos (prácticas) reconocidos, que han pasado a través de las tradiciones que han conformado la identidad de la comunidad.

Así, el creciente control civil sobre la iglesia por parte de los príncipes y el desarrollo del poder estatal, contribuyeron a la transición de un concepto social de religión a uno privatizado. Para que el estado naciese, la religión debía ser marginada o privatizada. El estado utilizó la invención de la religión para legitimar la transferencia de la lealtad última del pueblo de la religión al estado como parte de la consolidación de su poder; lo que hemos denominado “soberanía interna”. Para el nacimiento de la sociedad internacional, la religión debía quedar privatizada y nacionalizada por el estado, lo que los príncipes legitimaron adoptando el principio *cuius regio, eius religio* como parte del Tratado de Westfalia. Este principio, que implica la existencia del nuevo concepto de religión, permitía al estado disciplinar a la religión tanto en la esfera de lo interno como en la de la sociedad internacional; lo que significó que el principio también podía emplearse (como parte de una norma de no intervención) para asegurar la soberanía externa o la independencia de los estados en la sociedad internacional.

Lo que aquí se defiende es que la idea pluralista – la idea de que el presupuesto westfaliano puede afrontar seriamente el pluralismo religioso y cultural - se sustenta sobre la invención de la religión como parte del desarrollo de la modernidad occidental. El problema es que muchas, si no la mayoría, de las sociedades y comunidades no occidentales todavía no han realizado, o están luchando para no realizar, esta transición de forma completa. En el caso del Cristianismo ortodoxo, la privatización o marginación de la religión no forma parte de su mundo, como tampoco es el caso de otras sociedades no occidentales incorporadas (a través del colonialismo o el imperialismo) a la sociedad internacional moderna. Esta es la razón por la cual religiones fuertes y estados débiles caracterizan a gran parte del mundo en desarrollo. Las comunidades – y en el mundo en desarrollo, comunidades quiere decir las comunidades religiosas – e incluso los estados han sido forzados, en mayor grado que en cualquier momento anterior, a definir, defender o redefinir sus fronteras entre lo sagrado y lo profano ante la globalización^[26]. Así se advierte más claramente por qué la autenticidad ha convertido su rivalidad con el desarrollo en el objeto de mayor interés en el mundo en desarrollo. Así, si analizamos rigurosamente lo que ocurrió durante las “guerras de religión” y la construcción del orden internacional westfaliano, obtendremos una mejor comprensión de esta transformación religiosa a gran escala en las relaciones internacionales. Si abordamos con seriedad el renacimiento mundial de la religión y el pluralismo cultural, la comprensión social de la religión y su importancia para el auténtico desarrollo de las comunidades y estados, deberían reconocerse como parte de cualquier orden internacional postwestfaliano.

Alasdair MacIntyre, ¿regreso al futuro?

¿Cómo puede el pluralismo religioso y cultural convertirse en pieza de cualquier orden internacional postwestfaliano? Pocos teóricos sociales se han tomado tan en serio otras tradiciones sociales, culturales y religiosas como lo ha hecho Alasdair MacIntyre. En esta parte se estudia la relevancia de su teoría social para las Relaciones Internacionales, examinando su pensamiento en el contexto de la concepción de la sociedad internacional de la Escuela Inglesa. Este esfuerzo lo explica el hecho de que la Escuela Inglesa se haya interesado desde el principio por la religión, la cultura y la naturaleza de la sociedad internacional. Este interés nació a raíz de la descolonización a medida que la sociedad internacional europea se expande por el mundo con la consiguiente “revuelta contra Occidente” que subrayó la tensión entre los valores occidentales y los no occidentales en la sociedad internacional. En aquel momento, las corrientes dominantes de Relaciones Internacionales en Estados Unidos, estaban más interesadas por el papel que los países en desarrollo desempeñaban en la Guerra Fría. El hecho de que estas cuestiones sean algunas de las más importantes en las relaciones internacionales contemporáneas, es por lo que la Escuela Inglesa está “en las fronteras de la sociedad internacional”^[27].

La Escuela Inglesa: entre la sociología histórica y el constructivismo

Esta parte examina la relevancia de la teoría social de MacIntyre analizando las visiones objetiva y subjetiva de la sociedad internacional mediante los tres conjuntos de conceptos propuestos por MacIntyre: 1) racionalidad, cultura y tradición; 2) identidad, narrativa y acción social, y 3) las reglas, las instituciones y las prácticas de las relaciones internacionales.

En la mayoría de las definiciones de sociedad, se reconoce la idea de los lazos sociales que mantienen unidas a las partes con obligaciones y propósitos comunes. La naturaleza de estos lazos sociales en la sociedad internacional – tanto si es entre estados, entre individuos o entre las comunidades – está tras los debates neorrealistas y neoliberales sobre la naturaleza de la cooperación, así como en los debates de la Escuela Inglesa sobre la naturaleza de la sociedad internacional, la ética internacional y los fundamentos morales del orden internacional^[28]. La disputa está en la discusión sobre qué es subjetivo, orgánico o tradicional en la sociedad internacional, y qué es objetivo, funcional y contractual en ella.

La subjetividad de los lazos sociales – el sentido de pertenencia a una sociedad como miembro y la vinculación por ciertas reglas e instituciones – es crucial para la definición de sociedad internacional de la Escuela Inglesa; es lo que le permite distinguir entre una sociedad y un sistema. El debate actual en la Escuela Inglesa se centra en el estudio de la naturaleza de esta subjetividad y cómo el acercamiento a este tema refleja las distintas metodologías empleadas los por teóricos de la sociedad internacional.

La primera aproximación se pregunta *cómo aparece* esta subjetividad en la sociedad internacional y refleja el acercamiento socio-histórico de la primera generación de académicos. Se interesa por la idea de sociedad internacional, determinando sus orígenes y fronteras o si es necesaria una cultura común para su nacimiento. La aproximación socio-histórica acerca la cuestión del “otro” – aquellas comunidades, estados o pueblos fuera de una sociedad internacional histórica dada – a un primer plano y se pregunta qué debería hacerse sobre el tema^[29]. Ésta es una de las razones por las que el programa de investigación de la Escuela Inglesa se ha interesado, desde sus orígenes, por los conflictos culturales más importantes – religión, ideología, nacionalismo y revolución – en la sociedad internacional^[30].

La segunda aproximación se pregunta *cómo se construye* la subjetividad en la sociedad internacional y refleja el impacto creciente de la teoría social sobre la Escuela Inglesa. Ésta se basa en el creciente reconocimiento de que la Escuela Inglesa, aún cuando ciertos críticos la desechan por considerarla tradicionalista, empirista, realista o incluso conservadora, tiene una preferencia inherente por la disidencia o incluso la subversión dentro de la disciplina. Esto ha llevado a un progresivo reconocimiento de que el enfoque interpretativo de la Escuela Inglesa sobre la sociología histórica de las distintas sociedades internacionales puede tomarse como una forma de constructivismo social^[31].

Racionalidad, cultura y religión

La concepción positivista de la racionalidad, común a las principales corrientes neorrealistas y neoliberales de Relaciones Internacionales, es una racionalidad independiente del contexto histórico e independiente de cualquier comprensión específica de la naturaleza humana o meta de la prosperidad humana. Esta objeción es parte de la conocida crítica de MacIntyre a la modernidad liberal, a la que llama proyecto ilustrado^[32].

La explicación de MacIntyre sobre las causas de la incoherencia y el pluralismo ético en el discurso moral de las sociedades de la modernidad occidental, es parte de su crítica al proyecto ilustrado por su separación de la razón y la moralidad, de la práctica y de la tradición. De acuerdo con MacIntyre, el problema moral de las sociedades liberales democráticas modernas es que los conceptos morales y las concepciones éticas usadas en el discurso ético, incluyendo los debates sobre la guerra y la paz, son fragmentos de esquemas conceptuales que han sido separados de los contextos históricos y sociales que les daban significado y coherencia.

MacIntyre argumenta que estos valores y concepciones éticas sobre la naturaleza de lo bueno, lo que es justo, lo que está bien y las nociones de obligación y de racionalidad sobre las que se sostienen, están socialmente encarnadas en unas tradicionales sociales y comunidades particulares. No hay racionalidad que sea independiente de la tradición, no hay “un punto de vista desde ninguna parte” y no hay un conjunto de reglas y principios que se puedan asumir internacionalmente por sí mismos sin su concepción de lo bueno^[33].

El concepto de tradición social, como lo entiende MacIntyre, tiene que explicarse si se quiere evitar sus connotaciones conservadoras y “neoconservadoras”. Dentro de este concepto, considera las prácticas y las virtudes como parte de un contexto histórico y social más amplio al que llama tradición social. De esta forma, un conjunto de prácticas constituyen una tradición y éstas pueden ser religiosas o morales (catolicismo, islam o humanismo), económicas (una artesanía particular como el tejido de cestas en los páramos de Somerset en el Reino Unido, una profesión, un sindicato o un gremio), estéticas (géneros literarios o estilos pictóricos) o geográficas (centradas en la historia o la cultura de una casa, un pueblo o una región).

El concepto ha sido utilizado ideológicamente por los conservadores para contrastar la tradición con la razón, así como por los liberales – debido a Max Weber – y por los teóricos de la modernización, quienes confrontaron el concepto de autoridad burocrática con el de autoridad tradicional, y compararon el atraso y la inmovilidad de la sociedad tradicional con el conflicto y el cambio social necesarios para el nacimiento de la sociedad moderna. En cualquier caso, para MacIntyre los conflictos sociales más importantes ocurren *dentro de* las tradiciones tanto como *entre* ellas. La raíz de estos conflictos está en los diversos bienes inconmensurables perseguidos por los miembros de una determinada tradición, y

una tradición viable es aquella capaz de sobrellevar las demandas generadas por los conflictos sociales, políticos y metafísicos de forma creativa. Cuando las tradiciones comienzan a derrumbarse es cuando las organizaciones burocráticas modernas aparecen^[34].

Por lo tanto, frente a la dominante corriente positivista, MacIntyre defiende que la racionalidad, el interés y la identidad no pueden separarse de la forma en que pretende la aproximación de la elección racional. Lo que hace que un acto sea racional o no, es la concepción de lo bueno que emerge en una determinada tradición social o comunidad. Los individuos, los grupos sociales o, incluso, los estados actúan no sólo para obtener bienes tangibles – territorio o acceso a los recursos – sino también para obtener bienes intangibles; esto es, actúan para establecer, proteger o defender una determinada concepción de quiénes son. No actúan únicamente para obtener aquellas cosas que anhelan poseer, sino también porque persiguen cierta concepción de persona, de sociedad, de comunidad e, incluso, de estado en el mundo que quieren ser. Si estamos ante este caso, la acción en defensa de la identidad y de la autenticidad puede ser más importante que la acción en defensa de intereses, puesto que lo que es o no un interés depende de una concepción de la identidad individual o colectiva. Esta acción no puede interpretarse en términos “racionales” como una defensa de intereses, porque el cálculo de intereses sólo adquiere sentido cuando está relacionado con una persona, un grupo social, una comunidad o un estado determinados^[35]. La “racionalidad” asociada a la construcción de un interés nacional no puede aislarse de las cuestiones religiosas y culturales, porque éstas modelan, informan y determinan la concepción de lo bueno entre las tradiciones sociales y las comunidades.

El argumento filosófico de MacIntyre ha ganado respaldo histórico y profundidad antropológica a raíz del estudio de Adda Bozeman sobre el Derecho Internacional en diferentes civilizaciones (Occidente, Islam, África, India y China). En síntesis, Bozeman sostiene: “las diferencias entre las culturas y los sistemas políticos, son funciones que se basan principalmente en los distintos modos de percibir y de evaluar la realidad”^[36]. Su estudio también demuestra, como ha señalado Bull de forma más general, que la religión ha sido el principal fundamento de orden en la mayoría de las diferentes épocas y culturas para “aquello que se percibe como un conjunto de conceptos, normas o instituciones sociales en las que la ley está siempre vinculada, explícita o implícitamente, con los esquemas de la organización social o política”^[37]. Esta idea general de que los sistemas políticos

están basados en culturas, lleva a reconocer que las relaciones internacionales actuales son, por definición, relaciones interculturales^[38].

Podría parecer que la forma en que MacIntyre entiende la racionalidad, haciéndola dependiente de la tradición, le aleja de la tradición racionalista de pensamiento internacional de la Escuela Inglesa pero, como él mismo ha indicado, no es así. La tradición racionalista que Martin Wight asocia a los griegos, especialmente a los estoicos, Tomás de Aquino, Vitoria y Suárez, Grocio y Locke, sostiene una vieja concepción del racionalismo que antecede al debate epistemológico del siglo XVIII. Estos pensadores subrayaron que existe un orden moral prepolítico tras la sociedad internacional al que se accede a través de la razón. Aunque estos primeros teólogos, filósofos y teóricos del derecho natural jugaron un papel inicial en el desarrollo de esta tradición, Wight señala al moderno pensamiento social católico y a la Iglesia católica como los que hoy sustentan la tradición racionalista^[39]. El pensamiento social católico ha desarrollado complejas estrategias de compromiso y un lenguaje del “bien común” como el discurso en el que “toda persona de buena voluntad”, con capacidad de razonar, puede ser llamada y, explícitamente, los cristianos no católicos, como Wight ha señalado en relación con el judaísmo y el islam^[40].

MacIntyre ha explicado cómo su teoría social es compatible con la tradición racionalista de pensamiento internacional, mostrando cómo los estándares de la racionalidad basados en la tradición están relacionados con una concepción teleológica de la vida moral; lo cual es parte de la aproximación del derecho natural católico al racionalismo^[41]. Como ha expresado Wight, esta concepción del racionalismo es cercana a la tradición de pensamiento racionalista, aunque algunos estudiosos de la Escuela Inglesa hayan vinculado la tradición racionalista a un proyecto emancipador crítico de la modernidad liberal^[42]. Considerando la teoría social de MacIntyre y su compatibilidad con la tradición del derecho natural del pensamiento social católico, puede ser el momento de reexaminar algunos de los debates de la Escuela Inglesa sobre el derecho natural, así como la indecisión por parte de Bull, Vicent y otros estudiosos recientes, a la hora de considerar esta tradición^[43].

En el próximo epígrafe se explicará por qué el concepto de racionalidad de MacIntyre, dependiente de la tradición, no niega un sentido de pertenencia a la comunidad de la humanidad, un interés fundamental de la tradición racionalista como Andrew Linklater y otros lo han interpretado. Sin embargo, lo que sostiene

MacIntyre, de acuerdo con una concepción de la identidad como narrativa, es que nuestra humanidad común se expresa a través de la cultura, la tradición y la historia de comunidades concretas, porque ésta es la forma en que nos constituimos como seres humanos. Sobre lo que MacIntyre discrepa es sobre la interpretación de la visión cosmopolita como un proyecto universal emancipador cuando, de hecho, es el proyecto de una tradición particular: la modernidad liberal^[44].

Identidad, narrativa y acción social

La Escuela Inglesa reconoció desde el principio que un acuerdo previo y profundo – un entendimiento intersubjetivo u orgánico - entre los estados que forman una sociedad internacional, puede ser necesario para el desarrollo de instituciones comunes y para fomentar de forma efectiva la cooperación de acuerdo con la racionalidad e intereses de los estados. El sentido intersubjetivo de pertenencia entre los estados *surgió* a través de una cultura común que sustentó los diversos sistemas de estados (Wight) o sociedades internacionales en la historia (Watson).

Uno de los primeros debates en la Escuela Inglesa y más duradero, se ha centrado en si es necesaria una cultura común para la existencia de una sociedad internacional. Este argumento de la Escuela Inglesa, según el cual una cultura común proporciona un cimiento importante a la sociedad internacional, se ha defendido en dos direcciones. La primera, debida principalmente a Wight, Herbert Butterfield y, en alguna medida a Michael Donelan, reconoce más directamente, con su discusión sobre el "fideísmo"^[45], el papel de las doctrinas religiosas en las diferentes culturas y civilizaciones, estudiando sus consecuencias para la sociedad internacional. La segunda, desarrollada en los últimos escritos de Bull, Vicent y los estudiosos "solidarios" de la sociedad internacional, proyecta la cultura común de la modernidad liberal como fundamento de la sociedad internacional mundial^[46].

La idea de que la religión y la cultura sustentan la sociedad internacional fue una de las razones principales para una concepción orgánica de la sociedad internacional. Fue Wight quien creía que una cultura común, un grado de unidad cultural entre estados, era necesaria para la existencia de la sociedad internacional. ¿Por qué? Lo importante para Wight era el grado de subjetividad, o sentido de la pertenencia y de la obligación, por el que una cultura común provee alguna concepción significativa de la sociedad internacional. Wight argumentaba esto señalando que una cultura común o civilización habían sido uno de los fundamentos más importantes para las sociedades internacionales pasadas^[47]; incluso si una

hegemonía política previa era responsable en algunas instancias de la difusión de una cultura común que daría lugar los fundamentos de la sociedad internacional^[48].

Wight reconoció que “cuanto mayor fuese la unidad cultural en un sistema de estados, más consciente sería de su diferencia respecto al mundo que le rodea”^[49]. Esto conduce a dos problemas interrelacionados, acentuados por el renacimiento mundial de la religión. El primer problema es la relación con “el otro”, el extraño, a lo que Wight llamó “el problema del bárbaro” en relaciones internacionales. Wight estuvo claramente al lado de los “bárbaros”, si bien esto no fue valorado en su momento, y criticó con vehemencia las pretensiones morales del colonialismo europeo o la creencia de que los países en desarrollo no alcanzaban los parámetros morales de la sociedad internacional.

Aunque la Escuela Inglesa estuvo interesada desde el principio en la incorporación del “otro” como resultado de una sociedad internacional ampliada, en un primer momento este interés se expresó en función de la elasticidad de las instituciones de la sociedad internacional. La Escuela Inglesa mostró un interés conservador por el orden internacional y ésta es la razón por la que aceptó una adaptación parcial de las demandas de los países en desarrollo. En cualquier caso, la forma en la que la Escuela Inglesa admitió alguna de estas demandas, no encajó fácilmente con su suposición de que las élites del Tercer Mundo representaban los deseos de sus poblaciones^[50].

La primera parte de este artículo apuntaba al escaso fundamento de esta suposición. La difusión mundial de la democracia ha estado acompañada por el renacimiento mundial de la religión y las demandas de autenticidad cultural y desarrollo; lo cual está en conflicto con la “mitología modernizadora” propugnada por las élites occidentalizadas de los países en desarrollo^[51]. Lo que se valoró menos en un primer momento fue el alcance que tuvo la “revuelta contra Occidente” dentro del discurso de la modernidad occidental. La cuestión en relaciones internacionales no fue el impacto de los nuevos valores y creencias, sino la forma en que las diferentes ideologías (capitalismo, socialismo o, incluso, nacionalismo) podían legitimar una distribución diferente del poder entre los estados de la sociedad internacional. Esto explica por qué la Escuela Inglesa, en ese momento, era relativamente optimista sobre la adaptación de algunas de las demandas de los países en desarrollo dentro del orden internacional existente^[52].

El segundo problema al que llegó Wight se refería a la religión, era el concepto de “guerra santa” o *yihad*, en la medida en que las comunidades políticas fuera del sistema de estados estaban sujetas a normas sobre la guerra diferentes a las que regían en el interior de la sociedad internacional. Wight se preguntó: “¿han adoptado todos los sistemas de estados una idea de guerra santa en sus relaciones externas o es el producto de la tradición judeo-cristiana-islámica?”^[53]. Wight no pensaba que existiese una evidencia clara al respecto. Dado el renacimiento mundial de la religión y la aparición de conflictos etnonacionalistas y de terrorismo, a menudo con dimensiones religiosas, las preguntas de Wight cobran cada vez más importancia. Los académicos contemporáneos han reformulado la pregunta planteándola en los términos de la relación entre el monoteísmo, la religión y la guerra, atendiendo particularmente al cristianismo y al islam, y respondiendo de forma afirmativa a estas cuestiones^[54].

Otra pregunta que Wight plantea en relación con el problema de la guerra santa y que le lleva a distinguir entre tipos de sistemas de estados, podría también convertirse en una cuestión importante en el futuro. Wight distingue entre sistemas de estados (o sociedades de estados) con una cultura común y lo que denomina “sistemas de estados secundarios” que se caracterizan por un pluralismo cultural que, para Wight, indicaba la imposibilidad de caracterizarlos totalmente como sistemas de estados. Lo que le interesaba de estos sistemas de estados era la falta de “un *ethos* o ideología común” y la extensión limitada de lo que llamaba “las prácticas caballerescas y las asunciones feudales” de la Cristiandad latina hacia Bizancio y el Islam (Califato Abasí)^[55].

Estos interrogantes sobre la religión y la guerra, las prácticas y las tradiciones religiosas en las relaciones internacionales, han mantenido un interés latente en el programa de investigación de la Escuela Inglesa. Aunque la visión de Wight de las prácticas es diferente de la que usa MacIntyre en su teoría social, se argumentará más adelante que su temprano reconocimiento – y poco desarrollado – de la relación entre las prácticas y la tradición religiosa, puede ser una forma útil de avanzar. La Escuela Inglesa parece haber marginado el estudio de la religión, así como del tipo de cuestiones a las que llegó Wight sobre las religiones y las civilizaciones, incluso cuando se aceptó la necesidad de un fundamento cultural común para la sociedad internacional. Los autores “solidarios” de la Escuela Inglesa, quienes insisten en una concepción *densa* de la sociedad internacional, fueron los más interesados en el afianzamiento cultural de la sociedad internacional.

Así, buscando un fundamento para la sociedad internacional, giraron hacia la cultura común de la modernidad liberal. Los teóricos solidarios estaban, con razón, preocupados porque el racionalismo del neoliberalismo y el neorrealismo como explicaciones dominantes de la sociedad internacional, pasaban por alto la estructura profunda sobre la que esta sociedad internacional se erige. Dicho de otra forma, el pluralismo de la sociedad internacional descansaba sobre una solidaridad más profunda.

Los autores “solidarios” de la Escuela Inglesa desarrollan una concepción “densa” de sociedad internacional a través, únicamente, de una concepción “débil” de cultura sobre la que sustentan la sociedad internacional. Vicent argumenta que la globalización ha creado lo que hoy se denomina el “McWorld”, una cultura mundial cosmopolita de valores mundiales y de consumo mundial. Como reconoce Vicent, en el sentido de Edmund Burke, “nada de esto conduce al espíritu de la religión” pero existe una cultura mundial, “aunque superficial”^[56]. Así, Vicent acepta los argumentos originales de la Escuela Inglesa sobre los fundamentos culturales de la sociedad internacional pero sólo si se transforman en argumentos a favor de la cultura cosmopolita de la modernidad liberal como la cultura común de la sociedad internacional.

Al igual que Vicent, Bull transformó el interés inicial de la Escuela Inglesa en la religión, la cultura y la civilización en apoyo a la modernidad liberal como la cultura común de la sociedad internacional mundial, aunque con recelo. Bull reconoce que la sociedad internacional europea es ahora una sociedad internacional mundial pero carece de la cultura o civilización común que caracterizó a la sociedad internacional europea cristiana. Así, dada la importancia de la cultura en los fundamentos de la sociedad internacional, Bull especuló sobre cómo “las perspectivas de la sociedad internacional se vinculaban a las perspectivas de la cultura cosmopolita”, lo que llamaríamos la cultura de la modernidad occidental que subyace al funcionamiento de la sociedad internacional mundial contemporánea^[57].

Bull apuntó que existían elementos de una “cultura intelectual común” en la sociedad internacional, al menos en el nivel diplomático o de élite. No obstante, incluso en la época en la que Bull escribió, en la década de los setenta, reconoció que la cultura elitista de la diplomacia había mermado como consecuencia de su democratización y del nacimiento de la política democrática de masas, difundida mundialmente desde la década de los ochenta. También apuntó a la cultura

intelectual común entre la “élite mundial”, a la que Peter Berger identifica con los profesores, intelectuales, quienes trabajan en el ámbito del desarrollo, los políticos occidentales y sus contrapartes, y las “élites modernizadoras” del Tercer Mundo educadas en Occidente^[58]. Incluso entonces, Bull reconoció “la poca profundidad de sus raíces en otras sociedades” y dudó si la cultura política internacional, incluso en el nivel diplomático, albergaba una cultura moral común o un conjunto de valores comunes. Bull, como Vicent, sugirió que la extensión de una cultura cosmopolita podría proporcionar una sociedad internacional mundial a través del tipo de unidad cultural que necesitaba.

Bull, de forma más reveladora, pensó que la cultura cosmopolita de la modernidad occidental *tendría que absorber los elementos no occidentales en un mayor grado, si quisiese proporcionar las bases para una sociedad internacional mundial*^[59]. A parte de los llamamientos a la sensibilidad multicultural hacia la diferencia cultural o el deseo de un “diálogo entre civilizaciones” – pero un diálogo determinado por presupuestos y valores de la modernidad liberal - el desafío de Bull sigue sin ser contestado. El problema que los autores “solidarios” intentan, comprensiblemente, superar es cómo es posible mantener una concepción “densa” de la sociedad internacional mundial – o incluso de la sociedad mundial – y seguir admitiendo una concepción “densa” de religión y cultura en el mundo en desarrollo. En otras palabras, ¿cómo es posible afrontar con seriedad el renacimiento de la religión y de la cultura en la sociedad internacional mundial?

El segundo enfoque de la Escuela Inglesa para comprender el sentido intersubjetivo de pertenencia entre estados a la sociedad internacional, es más deudor de la teoría social que de la sociología histórica. La Escuela Inglesa no reconoce una mera conformidad con las reglas, normas o leyes internacionales como pruebas de la existencia de la sociedad internacional. Más bien, las reglas, las leyes y el funcionamiento de las instituciones comunes, son construcciones intelectuales y sociales que el estado acepta como parte de la idea de sociedad internacional^[60]. ¿De dónde proviene este sentido de “comunalidad”, cómo surge o cómo se construye en la sociedad internacional?

Si el primer enfoque de la Escuela Inglesa resalta que el sentido de “comunalidad” nace de una religión, cultura o civilización común que subyace a la sociedad internacional, el segundo enfoque entiende esta “comunalidad” como resultado de la acción social a través del desarrollo de prácticas o instituciones comunes en la sociedad internacional. Este segundo enfoque revela las similitudes

existentes entre el primer enfoque interpretativo de la Escuela Inglesa sobre las instituciones internacionales y la aproximación del constructivismo social a la sociedad internacional.

El enfoque constructivista centra la atención en el hecho de que los intereses y la identidad de los estados no son una característica dada del orden internacional, sino que son construidos socialmente a través de su interacción. Lo que es o no es un interés, depende de las concepciones de la identidad colectiva o individual. La identidad y los intereses de los estados se constituyen mutuamente; esto es, la identidad colectiva y los intereses de los estados se forman a través de “prácticas sociales” intersubjetivas entre los estados en el proceso de interacción^[61]. Así, este enfoque posee un potencial normativo para la transformación mundial. Por lo tanto, los estados han construido la sociedad internacional de una determinada forma – dando lugar a las problemáticas del dilema de seguridad y de la anarquía – y con suficiente voluntad o imaginación política como para adoptar nuevas formas de interacción (prácticas) que pueden cambiar su conocimiento intersubjetivo y su comprensión de la política mundial, así como transformar (potencialmente) una sociedad anárquica internacional en una comunidad mundial cosmopolita^[62]. Alexander Wendt, por ejemplo, piensa, próximo a los últimos trabajos de Bull y Vicent sobre la cultura mundial de la modernidad liberal, que esto puede estar ya sucediendo. La globalización, la creciente interdependencia, el aumento del consumismo mundial y la difusión de la democracia, pueden indicar nuevas vías por las que los estados se identifican entre sí, haciendo menos probable el conflicto internacional^[63]. Sin embargo, la primera parte de este artículo señala que las tendencias sobre las que especulaba Bull en la década de los setenta, han cobrado mayor importancia con el renacimiento mundial de la religión y la “lucha por la autenticidad” en la década de los noventa; haciendo, quizá, más difícil absorber los elementos no occidentales en la sociedad internacional.

La teoría social de MacIntyre tiene similitudes con el enfoque interpretativo de la Escuela Inglesa. Ambas reconocerían la distinción que hacen Martin Hollis y Steve Smith entre explicar los acontecimientos (objetivamente) y/o comprender de forma interpretativa las acciones humanas (subjetivamente). En lo que Hollis y Smith discrepan es en la forma en que MacIntyre continúa distinguiendo entre el “yo ubicado” en la práctica, la narrativa y la tradición, y el “yo atómico” de la modernidad liberal^[64]. En un nivel básico, la teoría social de MacIntyre es compatible también con el enfoque interpretativo de la Escuela Inglesa sobre cómo las prácticas constituyen la identidad individual y colectiva. En el relato narrativo de

MacIntyre de la acción social, el “yo” tiene una biografía, insertada a la historia de una comunidad más grande de la cual el “yo” obtiene una identidad social e histórica. Las biografías de los miembros de la comunidad están engranadas y entremezcladas con las historias de los demás, en la historia de las comunidades de las que derivan sus identidades^[65]. Así, de la concepción narrativa del “yo” de MacIntyre se deduce que las acciones humanas, tales como la construcción de las prácticas del estado, son inteligibles sólo cuando se interpretan como un fragmento de una narrativa más amplia de la vida colectiva de los individuos, comunidades y estados. Esta es otra manera de formular la controversia de la Escuela Inglesa relativa a que las instituciones internacionales - esto es, las prácticas - no construyen la sociedad internacional – la ilusión de los idealistas – sino que indican que tal sociedad existe desde el momento en que las instituciones internacionales han sido construidas de manera intersubjetiva por los estados miembros de la sociedad internacional con un sentido de pertenencia a ella.

Lo que es importante reconocer es que MacIntyre sostiene que estas fronteras interpretativas no son las mismas que las fronteras morales. Su teoría social no niega la existencia de la comunidad humana, sino que reconoce que únicamente tomando en serio nuestra particularidad – o pluralismo – podemos empezar a preguntarnos: ¿cómo formulamos una hermenéutica que determine lo que es universal en nuestra particularidad, o lo que C. K. Chesterton ha llamado nuestra “universalidad próxima”*. En *After Virtue*, MacIntyre:

“El hecho de que el “yo” tenga que encontrar su identidad moral en y a través de su membresía en comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu *no* acarrea que el “yo” tenga que aceptar las *limitaciones* morales de la particularidad que representan esas formas de comunidad. Sin esas particularidades morales como punto de partida no habría nunca un lugar por el que empezar. Sin embargo, *la búsqueda de lo bueno, lo universal, consiste en la evolución desde estas particularidades*. Además, la particularidad nunca puede obviarse o eliminarse. La idea de huir de ella hacia un dominio constituido únicamente por máximas universales que pertenezcan al ser humano como tal... es una ilusión con consecuencias dolorosas”^[66].

Así, en los términos de la tradición racionalista, como Wight los ha presentado, en la teoría social de MacIntyre hay una orientación cosmopolita latente que podría atraer a los autores solidarios de la sociedad internacional. Como la conclusión del artículo revela, si el presupuesto westfaliano pudiera ser superado, algunas de las formas de contestar a la pregunta anterior apelarían al interés inicial

de la Escuela Inglesa sobre las religiones, doctrinas y civilizaciones mediante la identificación de principios y prácticas similares en las distintas tradiciones religiosas.

Reglas, instituciones y prácticas de relaciones internacionales

Si bien este artículo ha señalado las similitudes entre la explicación de MacIntyre y la explicación constructivista sobre cómo las prácticas sociales constituyen las identidades comunitarias e individuales, hay una diferencia fundamental entre ellos. Ésta consiste en la distinción entre aquellas prácticas tradicionales constitutivas en las que los individuos y las comunidades (quizás incluso los estados) son *copartícipes* y aquellos tipos de prácticas (llamadas reglas de procedimiento) que se construyen de forma intersubjetiva. Esta distinción puede relacionarse con las diferentes formas, ya mencionadas, en que la Escuela Inglesa explica la subjetividad de la sociedad internacional: cómo *surge* esta subjetividad en la sociedad internacional y cómo se *construye* esta subjetividad en la sociedad internacional. Lo que indica esta distinción es que el cómo algunas prácticas sociales “surgen” como parte de una tradición religiosa, cultura o civilización comunes, es lo que puede hacerlas diferentes de aquellas prácticas que se “construyen” intersubjetivamente de acuerdo con los presupuestos de la modernidad liberal.

La definición de prácticas sociales que emplea MacIntyre difiere considerablemente de la adoptada en Relaciones Internacionales para describir lo que hace el estado o para ilustrar las instituciones de la sociedad internacional, como son la soberanía del estado, la diplomacia, el equilibrio de poderes, la inmunidad diplomática, la jurisdicción extraterritorial o el derecho internacional. La perspectiva de MacIntyre de las prácticas le hace regresar a su infancia en comunidades de pescadores y granjeros de habla gaélica en Escocia, lo cual pone de relieve la importancia de las lealtades particulares y los lazos de parentesco. Él mismo ha explicado cómo estos primeros años de su vida en la comunidad le enseñaron que:

“ser justo era representar el papel asignado en la vida de la comunidad local a la que pertenecía. Cada identidad personal era consecuencia del lugar que la persona ocupaba en la comunidad y de los conflictos y discusiones que configuraban su historia (...) en curso. Sus conceptos eran transmitidos a través de sus historias”^[67].

MacIntyre indica que esta concepción de las prácticas sociales, fuera de las cuales emana su comprensión de la moralidad, la tradición y la comunidad, puede concordar bastante bien con la comprensión intuitiva de las prácticas sociales que se encuentra en la mayoría, si no en todo, el mundo en desarrollo^[68]. Este conocimiento indígena de la moralidad está siendo cada vez más desafiado por una modernidad liberal transmitida por los profesionales del desarrollo desde Occidente y por las fuerzas de la globalización^[69].

La forma en que MacIntyre entiende las prácticas sociales y las tradiciones es crucial para su concepción de la racionalidad como dependiente de la tradición. MacIntyre reconoce que las *reglas* son sólo uno de los elementos importantes que definen una práctica, mientras que para la disciplina de Relaciones Internacionales es el elemento principal de su definición, incluso si los académicos discrepan sobre cómo se ha llegado a ellas. MacIntyre entiende que una práctica es una forma sistemática de actividad cooperativa a través de la cual los bienes (objetivos) inherentes al desarrollo de una actividad particular, se consiguen en el camino de alcanzar estándares de excelencia definidos por, y adecuados a, esa actividad particular. No es suficiente aceptar la obediencia (conformidad o adherencia) a unas reglas particulares que definen una actividad particular para que pueda ser llamada "práctica", como pueden ser el ajedrez, el críquet o la soberanía del estado. Esta visión confunde las prácticas con las reglas y para MacIntyre no son lo mismo. Ante el objetivo de definir una "práctica", son necesarias una serie de preguntas *adicionales* que concreten de forma eficaz una práctica como un oficio; esto es, como una habilidad aplicada a una forma particular de actividad sistemática. ¿Qué estándares de excelencia son relevantes o aplicables a esta forma sistemática particular de actividad? ¿Qué significa ser "bueno" en esta actividad particular? Así como, ¿cuál es el bien alcanzado mediante esta práctica particular; es decir, el bien interno, específico o común a esa práctica?

Estos elementos adicionales de la definición de MacIntyre se echan de menos en la visión común de las prácticas en las Relaciones Internacionales. Como explica MacIntyre, la albañilería o plantar nabos no son prácticas pero la arquitectura y la agricultura sí lo son. Es por esta razón por la que, como podemos contemplar ahora, la soberanía estatal, la inmunidad diplomática y la jurisdicción extraterritorial no son prácticas de las relaciones internacionales, de acuerdo con la visión de MacIntyre. Tomando estas actividades, no se puede formular la pregunta "¿qué significa ser bueno en la estatalidad soberana, la inmunidad diplomática o la jurisdicción extraterritorial?". Aunque, siguiendo a MacIntyre, no son prácticas de

relaciones internacionales, pueden constituir “reglas”, leyes, normas o principios de la sociedad internacional. Por lo tanto, puede que para MacIntyre las prácticas de las relaciones internacionales sean más restringidas o que, de forma alternativa, éstas se pudieran llamar prácticas “procedimentales” o “reguladas”: las prácticas “débiles” de la sociedad internacional.

De acuerdo al enfoque de MacIntyre, ¿a qué actividades internacionales podemos llamar prácticas “densas” de la sociedad internacional? Podría parecer que “establecer y mantener un ejército” y la diplomacia (el arte de la diplomacia estatal) que representan los límites del espectro de las relaciones entre estados, como el conflicto y la cooperación, son dos de las prácticas “densas” de la sociedad internacional. Estas prácticas, en un sentido, se ajustan a la visión funcional de las prácticas como reglas procedimentales (o instituciones) que regulan “racionalmente” las relaciones entre los estados pero, en otro sentido, estas actividades sociales pueden definirse en tanto prácticas tal y como MacIntyre entiende este término, puesto que en ambos se puede hacer la pregunta: ¿qué significa ser bueno “estableciendo y manteniendo un ejército”? o ¿qué significa ser bueno en el arte de la diplomacia estatal? Un esbozo de esta visión de “establecer y mantener un ejército” y de la diplomacia como prácticas “densas” de las relaciones internacionales puede ser evidente en los diferentes manuales de diplomacia en la Europa moderna de los primeros tiempos, entre los más famosos el de François de Callières, *El arte de la diplomacia* (1716), y el de Nicolás Maquiavelo, *El arte de la guerra* (1521). Otro intento de vislumbrar el establecimiento y mantenimiento de un ejército y la diplomacia como prácticas de relaciones internacionales en el sentido en el que MacIntyre entiende el término, se puede encontrar también en las sociedades internacionales de la antigua Grecia, los reinos de China y los diversos estados de India, desde el momento en que la guerra y la paz son para los estados independientes las vías inevitables para establecer una correspondencia internacional constante.

Las prácticas de “establecer y mantener ejércitos” y la diplomacia se ajustan, en otro sentido, a la visión de MacIntyre de las prácticas “densas” de la sociedad internacional, porque los estados son *copartícipes* en las actividades cooperativas, socialmente establecidas e insertadas en las tradiciones morales y religiosas de su cultura o civilización. Es de esta forma como las prácticas son esenciales para la identidad común. ¿Qué significó el arraigo social de la guerra y de la diplomacia para esas sociedades? Significó que las primeras prácticas de relaciones internacionales fueron parte de una tradición religiosa teleológica, y así

cumplieron con un propósito moral de mayor alcance para estos individuos, comunidades o estados. Inevitablemente así fue, puesto que el fundamento social de las concepciones sobre lo bueno es una característica de las sociedades premodernas. Sin embargo, cómo “surgieron” las prácticas “densas” entre estados que eran copartícipes de una tradición religiosa, de una cultura o civilización con una historia común y memoria colectiva (la visión de Anthony Smith de la cultura), es lo que puede hacerlas diferentes de aquellas prácticas “débiles” que se “construyen” de forma intersubjetiva dentro de la cultura mundial de la modernidad liberal^[70].

La teoría social de MacIntyre puede ayudarnos a contar la historia de la expansión de la sociedad internacional de otra forma. El presupuesto westfaliano ayudó a reducir las prácticas sociales de las relaciones internacionales a reglas separándolas de la tradición religiosa, como parte de la invención de la religión y la secularización de la sociedad internacional. Anteriormente, las prácticas “densas” de relaciones internacionales – “establecer y mantener ejércitos” y la diplomacia – se sustentaban en las tradiciones de la guerra y del arte de gobernar insertadas en tradiciones culturales y religiosas más amplias de la Cristiandad que duraron hasta el siglo XVI. Otras prácticas similares también se sustentaban en tradiciones similares a la de la guerra y el arte de gobernar, insertadas en las tradiciones religiosas de sociedades y comunidades no occidentales, hasta que quedaron destruidas por el colonialismo y el imperialismo. Entre los siglos XV y XVII estas prácticas fueron apartadas de la tradición cristiana, así como la Cristiandad ofreció una oportunidad para la invención de la religión, de modo que ésta quedó bajo el poder y disciplina del estado moderno. La Escuela Inglesa ha mostrado cómo la Cristiandad se transformó en “Europa” como expresión geográfica, y se formó una sociedad internacional europea cuya religión era todavía el cristianismo pero cuya cultura era cada vez más europea^[71].

La reducción de las prácticas de relaciones internacionales a reglas se vio favorecida por la idea emergente del derecho internacional. La separación de las prácticas del cristianismo como tradición social, era parte de la transición de la Cristiandad a Europa. Fueron Grocio y los internacionalistas que le siguieron, quienes contribuyeron a este cambio abandonando la visión teleológica de la moralidad y la tradición en las relaciones internacionales; pasando de una comprensión de la religión en tanto concepto social a una comprensión como conjunto de doctrinas y creencias privadas. Por supuesto, Grocio quiso aislar estas reglas de procedimiento o leyes de la religión como parte de un esfuerzo de mayor

alcance para superar los conflictos resultantes del pluralismo religioso (catolicismo y protestantismo) en los estados europeos^[72]. La separación de la teología de la ética se considera su gran logro, contribuyendo a la concepción grociana de la sociedad internacional^[73]. Lo que hoy podemos reconocer es que tanto el concepto moderno de religión como el de estado moderno, eran necesarios para el desarrollo de la concepción grociana de la sociedad internacional.

La teoría social de MacIntyre puede ayudarnos ahora a ver que el legado grociano de la separación de la teología y de la ética, y la reducción de las prácticas “densas” de relaciones internacionales (insertadas en las tradiciones sociales de las religiones y civilizaciones del mundo) a prácticas “débiles” (como reglas de procedimiento) ha socavado los cimientos del contrato social que les hizo vincularse en la sociedad internacional. Su teoría social y la explicación de la tradición como dependiente de la racionalidad, pueden también ayudarnos a apreciar que, mediante la separación de las prácticas de relaciones internacionales de las tradiciones sociales de las civilizaciones y religiones del mundo, los debates sobre la guerra justa, la carrera de armamento o la intervención humanitaria se han convertido en inconmensurables no sólo dentro de las sociedades occidentales de la modernidad liberal, sino también entre los países occidentales y los no occidentales.

Conclusión

Siempre ha habido personas de buena voluntad pertenecientes a distintas comunidades de fe – o a ninguna – que han elaborado planes de paz para las relaciones entre estados, trabajaron por la abolición de la guerra como un instrumento de la política exterior, promovieron el diálogo interreligioso y trabajaron de muchas formas por un mundo sin guerra. Lo que ha cambiado desde las propuestas de orden internacional del “último siglo moderno”, lo que indica tanto el renacimiento mundial de la religión como el ascenso de la postmodernidad, es la quiebra de confianza sobre la forma en que la modernidad occidental concebía el mundo. Existe una creciente apertura en Relaciones Internacionales hacia lo que las diversas perspectivas religiosas pueden ofrecer al mundo.

Dado el presupuesto westfaliano, el lugar por el que comenzar es la ética social de las principales religiones mundiales. Christopher G. Weeramantry, Vicepresidente de la Corte Internacional del Justicia, ha señalado que es el momento de identificar el tronco común de los principios éticos contenidos en las principales religiones del mundo que sean significativos para las relaciones internacionales^[74]. Puede que

estemos ante el comienzo de un periodo en el que la ausencia de religión y teología en Relaciones Internacionales se empiece a percibir como una desviación extraña, y como la ausencia de teoría normativa en la disciplina. Los académicos de Relaciones Internacionales, la Ética cristiana y los Estudios Religiosos están identificando los principios éticos comunes en las principales religiones del mundo sobre la paz y la guerra, la guerra justa, el pacifismo, los derechos humanos y la construcción de la paz^[75]. El Comité Internacional de la Cruz Roja ha demostrado que sus principios humanitarios son compatibles con la ética social de las principales religiones mundiales, así como lo han hecho la Fundación Ética Mundial de Hans Küng^[76], la Conferencia Mundial sobre Religión y Paz (Amman, Jordania, 1999) y el Parlamento de las Religiones del mundo con su propio estilo. El Centro para la Religión y la Diplomacia, recientemente establecido, está ya implicado en la resolución de conflictos en varios países^[77].

La ética social de las principales religiones del mundo no es el único lugar desde el que comenzar. Si MacIntyre está en lo cierto sobre la naturaleza dependiente de la tradición de la racionalidad, entonces la moralidad no está separada de las comunidades y de las tradiciones a través de las que la mayor parte de las personas en el mundo desarrollan sus vivencias sociales y morales. Esto significa que las prácticas “humanitarias” de caridad con los pobres y hospitalidad con los forasteros, y las prácticas “internacionales” de justicia en la lucha, así como la justicia para los prisioneros de guerra, sólo pueden desplegarse y experimentarse en lo que Jean Bethke Elshtain ha llamado “comunidades realmente existentes”^[78]. Las organizaciones no gubernamentales humanitarias, en un esfuerzo por demostrar que sus principios son universales, han reducido las prácticas “humanitarias”, encajadas en las tradiciones sociales de las principales religiones y comunidades del mundo, a reglas morales abstractas. Han convertido una moral práctica en una propuesta basada en reglas o principios para la ética internacional. Sólo una racionalidad separada de la religión, de la cultura y de la tradición puede despertar estas reglas. Pero como ha explicado Elshtain, “seguramente, la inmensa mayoría de la gente en el mundo no se piensan a sí mismos como sujetos de derechos y deberes internacionales”, sino que experimentan la vida moral como dice MacIntyre, dentro de las virtudes, prácticas sociales y tradiciones de sus comunidades, propias de las principales religiones del mundo, por más imperfecto que esto sea^[79].

En tal caso, afrontar seriamente el pluralismo religioso y cultural significa desarrollar lo que se puede denominar un “pluralismo profundo” entre las diversas

comunidades y estados en la sociedad internacional. El enfoque pluralista existente intenta promover un pluralismo religioso y cultural limitado mediante el reconocimiento de la diversidad cultural a través de prácticas “débiles” o procedimentales de la sociedad internacional. El enfoque defendido aquí, basado en la teoría social de MacIntyre, va más allá al implicar al “otro”, al implicar a las prácticas sociales “densas” de las principales religiones mundiales con el fin de promover el orden y la justicia en lugar de adoptar el presupuesto westfaliano que las ignora, margina o intenta superarlas mediante una ética cosmopolita. Este enfoque puede contribuir con un avance pues propone emplear medios “comunitarios” para alcanzar fines “cosmopolitas”.

El pluralismo profundo adopta el enfoque denominado “ética de la virtud”, desarrollado a partir de la teoría social de MacIntyre^[80]. Se centra en las virtudes, las prácticas y la comunidad más que en el individuo o en la comunidad cosmopolita de la humanidad como un todo. Proporcionar una vía para acercarse tanto a la preocupación de Bull sobre la absorción en la sociedad internacional de los elementos no occidentales, como del enfoque solidario por ambas, la visión “densa” de la cultura y la visión “densa” de la sociedad mundial.

El enfoque de la “ética de la virtud” sugiere que la forma más eficaz en que las prácticas humanitarias de las principales religiones del mundo – de caridad con los pobres, hospitalidad con los forasteros, así como las prácticas internacionales de diplomacia y “establecer y mantener ejércitos”, justicia en la lucha y justicia para los prisioneros de guerra – pueden desarrollarse es cuando se discuten, apoyan e implican en la vida moral de comunidades particulares realmente existentes. Más que desarrollar una ética cosmopolita de hospitalidad global, afrontar seriamente el pluralismo cultural y religioso significa identificar las prácticas de tradiciones culturales y religiosas particulares, las virtudes necesarias para mantenerlas, cultivarlas y apoyarlas^[81]. Esto es parte del intento colectivo de una comunidad particular – tanto si es cristiana, como musulmana, judía, budista o hindú – de desarrollar su vida moral de acuerdo con su tradición religiosa.

A causa del presupuesto westfaliano, la “ética de la virtud” es contraria al enfoque de los gobiernos occidentales y de las agencias del desarrollo, los cuales defienden que la “religión” lleva al camino de ayudar a los pobres o a promover el desarrollo. Lo que tiene que recordarse es que existe una relación próxima entre la libertad religiosa y la libertad política, y la tolerancia religiosa ha sido, a menudo, el comienzo de la tolerancia política, la sociedad civil y la democracia^[82]. Un enfoque

basado en la “ética de la virtud” muestra cómo las prácticas humanitarias pueden ayudar a construir comunidades en su propia fe, así como empoderarlas como parte del desarrollo, para que ambas puedan ir unidas en caso de que la estabilidad política, la democracia y el desarrollo sean duraderos. Podría incluso ayudarnos a todos – tanto occidentales como no occidentales – a aprender qué significa incluir al “otro” en las relaciones internacionales^[83]. Si el presupuesto westfaliano puede superarse, este artículo sólo puede empezar a señalar lo que significaría afrontar seriamente el renacimiento mundial de la religión y el pluralismo cultural en la sociedad internacional multicultural que ha surgido desde el final de la Guerra Fría.

***Scott M. THOMAS** es profesor de Relaciones Internacionales en el Departamento de Economía y Desarrollo Internacional de la Universidad de Bath (Inglaterra). El artículo original fue publicado, con el título “Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society”, en *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 29, nº3, 2000, ps. 815-841. Posteriormente, se publicaría como capítulo de libro con algunas modificaciones en: Petito, Fabio y Haztopoulos, Pavlos (eds.), *Religion in International Relations. The Return from Exile*, Nueva York, Palgrave, Nueva York, 2003.

Artículo traducido por **Antonio ÁVALOS MÉNDEZ y Ángela IRANZO DOSDAD**.

NOTAS:

^[1] CHESTERTON, G. K. , *Orthodoxy*, Odre and Stoughton, Londres, 1996 [1908], ps. 17-18.

^[2] THOMAS, Scout M., “Religious Resurgence, Postmodernism, and World Politics”, en ESPOSITO, John L. y WATSON (eds.), Michael, *Religion and Global Order*, University of Wales Press, Cardiff, 2000.

^[3] GELLNER, Ernest, *Posmodernism, Reason, and Religión*, Routledge, Londres, 1992.

^[4] MAYALL, James, “Internacional Society and Internacional Theory”, en DONELAN, Michael (ed.), *The Reason of Status*, George Allen and Unwin, Londres, 1978.

^[5] Véase HUNTINGTON, Samuel P., *Political Order and Changing Societies*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1968 y ZARTMAN, Ira William, *Collapsed States: The Disintegration and Restoration of Legitimate Authority*, Lynne Rienner, Boulder, CO, 1994.

^[6] JUERGENSMEYER, Mark, *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, Berkeley, CA, 1993; HAYNES, Jeff, *Religion in Third World Politics*, Open University Press, Londres, 1994 y WESTERLUND, David (ed.), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, I.B. Tauris, Londres, 1996.

^[7] BULL, Hedley, “The Revolt Against the West”, en BULL, Hedley y WATSON, Adam, *The Expansion of International Society*, Clarendon Press, 1984.

^[8] LEE, Robert, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, Boulder, CO, 1997.

^[9] FINN, John, “Human Rights in Viena”, *First Things*, no. 37, 1993, ps. 4-8; WEIGEL, George, “What Really Happened at Cairo, and Why”, en CROMARTIE, Michael (ed.), *The 9 Lives of Population Control*, Ethics and Public Policy Center, Washington, DC, 1995 y GLENDON, Mary Ann, “What Happened in Beijing”, *First Things*, no. 59, 1996, ps. 30-36.

[10] GLENDON, Mary Ann, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, Nueva York, 1991.

[11] ESPOSITO y WHATSON, *Religión and Global Order (op.cit)*, DARK, Ken R. (ed.), *Religión and International Relations*, MacMillan, Basingstoke, 2000 y HAYNES, Jeff (ed.), *Religion, Globalization, and Political Culture in the Third World*, Mac Millan, Basingstoke, 1999.

[12] Thompson define un mito político como “un relato que se cuenta sobre el pasado para legitimar o desacreditar un régimen”. Véase THOMPSON, Leonard, *The Political Mythology of Apartheid*, Yale University Press, New Haven, CT, 1985, p. 1.

[13] [13] Este es el punto de vista de los teóricos del liberalismo moderno, incluyendo a John Rawls, Judith Shklar y Jeffrey Scout, pero la aparición de la tolerancia en el mundo moderno es una historia más compleja que lo que de ello quiere contar la mitología del liberalismo. Véase NEDERMAN, Carl K. y LAUREEN, John Christian (eds.), *Difference and Dissent: Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, Rowman and Littlefield, Londres, 1996.

[14] Las reservas del Tratado de Münster son un importante modelo de tolerancia religiosa, dándose los ejemplos contemporáneos de su oportunidad en la limpieza étnica en los Balcanes. No sólo los príncipes y los electores fueron incapaces de imponer una fe religiosa en sus dominios, sino que también debieron permitir la libertad de movimiento a las minorías que se resistieron a la fe mayoritaria. Para una revisión reciente de los tratados, véase BUSSMANN, Klaus y SCHILLING, Heinz (eds.), *1648: War and Peace in Europe*, vol. 1, Bruckmann, Munich, 1998.

[15] WIGHT, Martin, *International Theory: The Three Traditions*, Leicester University Press, Leicester 1991, ps. 13-15.

[16] JACKSON, Robert H., “The Political Theory of International Society”, en BOOTH, Ken y SMITH, Steve (eds.), *International Relations Theory Today*, Polity Press, Oxford, 1995 y JACKSON, Robert H., “Pluralism in International Political Theory”, *Review of International Studies* 18, no. 3, 1992, ps. 271-81.

[17] Esta definición social de la religión ha sido crecientemente aceptada por los académicos que trabajan sobre el nacimiento de la Europa moderna y la transición hacia una visión “moderna” de la religión se coloca hoy habitualmente en el siglo XVII, véase BOSSY, John, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985, especialmente ps. 170-71; HOLT, Mack P., *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 y HOLT, Mack P., “Putting Religion Back into the Wars of Religion”, *French Historical Studies*, no. 18, 1993, ps. 524-51.

[18] Para la perspectiva antropológica véase ASAD, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1993, ps. 1-54. Asad critica la noción de Clifford Geertz sobre “la religión como sistema cultural” puesto que ésta supone que la religión puede examinarse como un sistema simbólico separado de las prácticas y disciplinas religiosas. De acuerdo con Asad, este entendimiento de la “religión” es una construcción de la modernidad occidental más que un concepto universal y autoriza la política de la modernidad liberal, que define como “religiones politizadas” como una amenaza tanto para la razón como para la libertad.

[19] Parte de esta sección se debe a CAVANAUGH, William T., “A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State”, *Modern Theology*, 11, no. 4, 1995, ps. 397-420.

[20] El punto importante del número relativamente pequeño de grupos salvajes y extraños en los primeros tiempos de la Europa moderna, como por ejemplo, la “religión popular”, herejes, brujas, magia, superstición, “disidentes”, etc. ha distorsionado nuestra imagen del tiempo. Véase DUFFY, Eamon, *The Stripping of the Alters: Traditional Religion in England, 1400-1580*, Yale University Press, New Haven, CT, 1992.

[21] Es necesario reconocer aquí el argumento completo de MacIntyre en *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, Londres, 1990. MacIntyre examina cómo las antologías medievales de Tomás de Aquino y los trabajos de los comentaristas posteriores separaron su discusión sobre el derecho y el derecho natural del contexto de su teología en la Summa. La separación final de las virtudes y las prácticas de la tradición y la comunidad según describe MacIntyre contribuyeron al desarrollo del concepto moderno de “religión” como un conjunto de doctrinas o creencias privadas así como ayudó a legitimar la separación moderna entre Ética y Teología.

[22] Cavanaugh se apoya en SMITH, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Mac Millan, Basingstoke, 1962, para desarrollar *religio* como concepto. Véase CAVANAUGH, “A Fire Strong Enough” (*op. cit.*), p. 404.

[23] A diferencia de Bossy y de Cavanaugh, la breve discusión de Bull sobre el libro mencionado de Grocio no reconoce el cambio en la concepción de la religión que tuvo lugar

durante este periodo. Véase BULL, Hedley, "The Importance of Grotius", en BULL, Hedley, KINGSBURY, Benedict y ROBERTS, Adam (eds.), *Hugo Grotius and International Relations*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

[24] HOBBS, Thomas, "Leviatán", en TUCK, Richard (ed.), *Cambridge Text in the History of Political Thought*, Cambridge University Press, 1991, especialmente la p. 120.

[25] KRANSER, Stephen D., "Wesphalia and All That", en GOLDSTEIN, Judith y KEOHANE, Robert, *Ideas and Foreign Policy*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1993.

[26] ROBERTSON, Roland, "Globalization and the Future of Traditional Religion", en STACKHOUSE, Max L. y PARIS, Peter J. (eds.), *Religion and the Powers of the Common Life: God and Globalisation*, vol. 1, Trinity Press International, Harrisburg, PA., 2000.

[27] EPP, Roger, "The English School on the Frontiers of International Society: A Hermeneutic Recollection", en *Review of International Studies*, 24, no. 3, 1998, ps. 47-63.

[28] MAPEL, David R. y NARDIN, Terry (eds.), *International Society: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1998.

[29] WATSON, Adam, "Hedley Bull, States Systems and International Societies", *Review of International Studies*, 13, no. 1, 1987, ps. 147-53.

[30] ROBERSON, B.A. (ed.), *International Society and the Development of International Relations Theory*, Pinter, Londres, 1998 y DUNNE, Timothy, *Inventing International Society: A History of the English School*, Mac Millan, Basingstoke, 1998.

[31] DUNNE, Timothy, "The Social Construction of International Society", *European Journal of International Relations*, 1, no. 3, 1995, ps. 367-89.

[32] El acento que MacIntyre pone sobre la tradición social ha llevado a una confusión en lo que se refiere a sus inclinaciones políticas. Kelvin Knight va más allá para decir que la idea de que MacIntyre es un "conservador político" es "absurda"; esta denuncia se debe a una mala comprensión de su teoría social: los que dan prioridad a la tradición son conservadores; MacIntyre da prioridad a la tradición, por lo tanto es un conservador. En sentido contrario, su proyecto aristotélico radical hunde sus raíces en la política de la comunidad local, lo cual está reñido con el "comunitarismo" que surge en la mitad de la década de 1980 en los Estados Unidos puesto que MacIntyre cree que su crítica del liberalismo no va lo suficientemente lejos, es todavía parte del marco institucional del estado-nación burocrático moderno y del mercado en la sociedad capitalista (estructuralmente injusto). Véase KNIGHT, "Introduction", en KNIGHT, Kelvin (ed.), *MacIntyre Reader*, Polity Press, Cambridge, 1998, ps. 20-24; Kelvin, KNIGHT, Kelvin, "Revolutionary Aristotelianism", en HAMPSHIRE-MONK, I. y STANYER, J., *Contemporary Political Studies 1996*, Political Studies Association, Nottingham, 1996, ps. 885-96. Sin embargo, la crítica de MacIntyre al proyecto ilustrado y a la modernidad liberal ha hecho que se haga querer por los "neoconservadores" religiosos en los Estados Unidos. Parecen pasar por alto su crítica social y económica a la sociedad capitalista liberal; véase OAKES, Edward T., "The Achievement of Alasdair MacIntyre", *First Things*, no. 65, 1996, ps. 22-26; MEILAENDER, Gilbert, "Still Waiting for Benedict", *First Things*, no. 98, 1999, ps. 48-55.

[33] MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2ª edición, Duckworth, Londres, 1985 y *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Londres, 1988.

[34] MACINTYRE, Alasdair, "Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority", en *MacIntyre Reader (op. cit.)*, ps. 53-68.

[35] RINGMAR, Erik, *Identity, Interest, and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

[36] BOZEMAN, Adda, *The Future of Law in a Multicultural World*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971, p. ix.

[37] *Ibid.* ps. xii-xiii.

[38] *Politics and Culture in International History*, Transaction Publishers, New Brunswick, NS, 1960, 1994.

[39] WIGHT, *International Theory (op. cit.)*, ps. 13-15.

[40] El papel seminal del Papa Pablo II ha de mencionarse con respecto a este asunto, incluyendo algunas encíclicas importantes, como *Centesimus Annus*, 1991 y *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, como parte del debate emergente sobre la democracia y la sociedad civil internacional. Véase GRASSO, Kenneth L. (ed.), *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism: The Catholic Intellectual Tradition and the Moral Foundations of Democracy*, Rowman and Littlefield, Londres, 1996.

[41] MACINTYRE, Alasdair, "How We can Learn what *Veritatis Splendor* has to Teach?", *The Thomist*, 58, no. 2, 1994, ps. 171-95.

[42] LINKLATER, Andrew, "Rationalism", en BURCHILL, Scott y LINKLATER, Andrew (eds.) *Theories of International Relations*, Mac Millan, Basingstoke, 1996. Linklater parece que subordina el papel de los teólogos, los teóricos del derecho natural y el papel de la Iglesia

Católica al sostener la tradición racionalista como un proyecto más crítico-emancipador de la modernidad liberal, el cual tanto él como Dunne conectan al "giro cosmopolita" en los escritos posteriores de Bull y Vincent.

[43] Para el debate entre Bull y Donelan en la Escuela Inglesa de derecho natural y el estatus general de la teoría del derecho natural en la Escuela Inglesa, centrándose en Donelan, Bull, Vincent y autores más recientes, véase DUNNE, *Inventing International Society* (op. cit.) y ROBERSON, *International Society* (op. cit.).

[44] MACINTYRE, *Whose Justice?* (op. cit.), especialmente ps. 326-48.

[45] DONELAN, Michael, *Elements of International Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1990, ps. 38-55.

[46] Sobre los trabajos posteriores de Bull y Vincent véase DUNNE, *Inventein International Society*; WHEELER, Nicholas J., "Pluralist or Solidarist Conceptions of International Society", *Millennium: Journal of International Studies*, 21, no.3, 1992, ps. 463-87 y LINKLATER, Andrew, *The Transformation of Political Community*, Polity Press, Cambridge, 1998.

[47] WIGHT, Martin, *System of States*, Leicester University Press, Leicester, 1997, ps. 21-45.

[48] RENGGER, Nicholas J., "Culture, Society, and Order World Politics", en BAYLIS, John y RENGGER, Nicholas J., *Dilemmas of World Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

[49] WIGHT, *System of States* (op. cit.), p. 34.

[50] EPP, "The English School on the Frontiers of International Society", (op. cit.), ps. 425-35.

[51] MAYALL, "International Theory and International Society", (op. cit.).

[52] BULL, Hedley y WATSON, Adam, "Conclusion", en *The Expansion of International Society* (op. cit.).

[53] WIGHT, *System of States* (op. cit.), p. 35.

[54] JUERGENSMEYER, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California, Berkeley, CA, 200; MARTIN, David, *Does Christianity Cause War?*, Clarendon Press, Oxford, 1997 y SCWARTZ, Regina M., *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

[55] WIGHT, *System of States* (op. cit.), Ps. 26-34. Uno de los sistemas de estados que está considerando Wight existió durante el periodo Amarna (1440-1220 a. J.C.). Cohen y Westbrook han sostenido recientemente que en el antiguo Oriente próximo los imperios fundaron un verdadero sistema internacional "policultural" que atravesaba las regiones, las lenguas y las cultural y que esto no sólo se ha repetido en el actual sistema internacional global. Véase COHEN, Raymond y WESTBROOK, Raymond (eds.), *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations*, John Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2000.

[56] VINCENT, R. J., "Edmund Burke and the Theory of International Relations", *Review of International Studies*, 10, no. 2, 1984, ps. 205-18 y VINCENT, R. J., "The Cultural Factor in the Global International Order", *The Yearbook of World Affairs*, 34, 1980, ps. 252-64.

[57] BULL, Hedley, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, Mac Millan, Londres, 1977, ps. 315-17.

[58] BERGER, Peter (ed.), *The Dessecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Wm. B. Eedermans/Ethics and Public Policy Center, Grand Rapids, WI, 1999.

[59] BULL, *The Anarchical Society* (op. cit.), p. 317.

[60] *Ibid.*, ps. 38-52.

[61] WENDT, Alexander, "Collective Identity Formation and the International State", *American Political Science Review*, 88, no. 2, 1994, ps. 384-96 y "Constructing International Politics", *International Security*, 20, no. 1, 1995, ps. 71-81.

[62] WENDT, Alexander, "Anarchy is What States Make of It", en DER DERIAN, James, *International Theory: Critical Investigations*, Mac Millan, Basingstoke, 1995.

[63] WENDT, Alexander y FRIEDHEIM, Daniel, "Hierarchy under Anarchy: Informal Empire and the East German State", *International Organization*, 49, no. 3, 1995, ps. 689-721.

[64] HOLLIS, Martin y SMITH, Steve, *Explaining and Understanding International Relations*, Clarendon Press, Oxford, 1991 y MACINTYRE, *After Virtue*, (op. cit.), ps. 204-25.

[65] MACINTYRE, *After Virtue*, (op. cit.), ps. 205-21.

[66] MACINTYRE, *After Virtue*, (op. cit.), p. 221, destacado en el texto original.

[67] MACINTYRE, Alasdair, "Una entrevista con Giovanna Borradori", en *The MacIntyre Reader*, (op.cit.), p. 255.

[68] MACINTYRE, *Whose Justice*, (op. cit.), ps. 354-55

[69] Según MacIntyre, Durkheim ha descrito como el derrumbe en las formas tradicionales de las relaciones sociales ha aumentado la incidencia de la *anomia*, una forma de privación, una pérdida de membresía en aquellas instituciones sociales en que las normas, incluyendo las normas de una racionalidad construida sobre la tradición, están imbuidas. "Lo que Durkheim no ha previsto", explica MacIntyre, "ha sido un tiempo en que a la misma condición de *anomia* le sería asignada el estatus de realización y de recompensa para uno mismo, que así

creería haber logrado, al separarse de las relaciones sociales de las tradiciones, emanciparse a sí mismo...Lo que Durkheim ha visto como una patología social es presentado ahora bajo las vestes de la presunción filosófica". Véase *Whose Justice*, (op. cit.), p. 368.

[70] SMITH, Anthony D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

[71] El gran cartógrafo, Abraham Ortelius, escribió en una de las entradas de su *Geographical Encyclopaedia* (1578), "Para Cristianos, véase Europeos". Véase HALE, John, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, Fontana Press, Londres, 1993, ps. 5-6.

[72] Charles Taylor argumenta que la dimensión política del cambio de lo que él designa como nociones sustantivas de la ética a las procedimentales ha sido anticipado por la teoría de la legitimidad de Grocio y se hace evidente en la prominencia creciente de la teoría del contrato social. En vez de definir la legitimidad del estado en términos del tipo de régimen o de una concepción de la buena sociedad Grocio argumentó que la deberíamos definir por los procedimientos que han conducido a su creación. Por lo tanto, Grocio pensó que el tipo de régimen no era importante desde que se hubiera llegado hasta ahí por el *consenso*. Véase TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, ps. 86-87.

[73] BULL, Hedley, KINGSBURY, Benedict y ROBERTS, Adam (eds.), *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

[74] JANIS, Mark W. y EVANS, Carolyn (eds.), *Religion and International Law*, 2a edición, Martinus Nijhoff, La Haya, 1999.

[75] WITTE, John, et. al., *Religious Human Rights in Global Perspective*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1996; HARLEEN, Harfiyah Abdel, et. al., *The Crescent and the Cross: Muslim and Christian Approaches to War and Peace*, Macmillan, Basingstoke, 1998; SMOCK, David R. (ed.), *Perspectives on Pacifism: Christian, Jewish, and Muslim Views on Nonviolence and International Conflict*, US Institute of Peace, Washington, DC, 1995; SAMPSON, Chynthia, "Religion and Peacebuilding" en ZARTMAN, I. William y RASMUSSEN, J. Lewis (eds.), *Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques*, US Institute of Peace, Washington, DC, 1995.

[76] CHAN, Stephen, "Hans Küng and a Global Ethic", *Review of International Studies*, 25, no. 3, 1999, ps. 525-30.

[77] El ICRD (www.icrd.org) ha sido establecido en Washington, DC, tras la publicación de JOHNSTON, Douglas M. y SAMPSON, Cynthia (eds.), *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

[78] ELSHTAIN, Jean Bethke, "Really Existing Communities", *Review of International Studies*, 25, no. 1, 1999, ps. 141-46.

[79] *Ibid.*

[80] Este grupo incluye a Peter Kreeft, Gilbert Meilander, Stanley Hauerwas, Robert C. Evans, Jonathan Wilson, David W. Gill y Mary Ann Glendon, el profesor de Derecho de Harvard que lideró la delegación vaticana en la Conferencia sobre la Mujer de Naciones Unidas en Beijing en 1995. Por supuesto, los teóricos de la Ética de la Virtud no son todos iguales. Véase GLENDON, Mary Ann y BLANKERHORN, David (eds.), *Seedbeds of Virtue*, Madison, Nueva York, 1995 y MURPHY, Nancy, KALLENBERG, Brad J. y NATION, Mark Thiessen, *Virtues and Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics After MacIntyre*, Trinity Press, Harrisburg, PA, 1997.

[81] SHAPIRO, Michael J., "The Events of Discourse and the Ethics of Global Hospitality", *Millennium: Journal of International Studies*, 27, no. 2, 1998, ps. 697-713.

[82] MADDOX, Max, *Religion and the Rise of Democracy*, Routledge, Londres, 1996.

[83] VOLF, Miroslav, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1996.

* N.d.T.: La expresión original en inglés es "*narrow universality*".

Dos Teorías sobre la Modernidad

Charles TAYLOR*

Antecedentes

Parece que en nuestra cultura existen, generalmente, dos maneras de interpretar el ascenso de la modernidad. Hay, en efecto, dos opiniones diferentes sobre lo que diferencia nuestra sociedad contemporánea de sus predecesoras. Según una de ellas, podemos observar la diferencia entre la sociedad occidental actual y, por ejemplo, la de la Europa medieval, como análoga a la diferencia entre la Europa medieval y la China e India medievales. En otras palabras, podemos interpretar la diferencia como una diferencia entre civilizaciones, cada una de ellas con su propia cultura. O bien, según la otra opinión, podemos analizar el cambio que se ha producido entre los siglos anteriores y la actualidad como una especie de “desarrollo” —como la desaparición de la sociedad tradicional y el ascenso de la moderna. Desde este punto de vista, que parece ser el dominante, las cosas se plantean de un modo muy distinto.

Quiero llamar a la primera de estas formas de entendimiento, cultural, y a la segunda, acultural. Usando estos términos, hago referencia a una acepción determinada de la palabra *cultura*, similar a la que se suele utilizar con frecuencia en antropología. Evoco la figura de una pluralidad de culturas humanas, cada una de las cuales tiene una lengua y un conjunto de prácticas que definen interpretaciones específicas de la personalidad, las relaciones sociales, los estados mentales y de ánimo, las buenas y malas personas, los vicios y virtudes y aspectos semejantes. Estos lenguajes son, a menudo, imposibles de traducir mutuamente.

Con este modelo en mente, una teoría *cultural* de la modernidad caracteriza la transformación que ha tenido lugar en el occidente moderno principalmente en términos de ascenso de una nueva cultura. El mundo atlántico contemporáneo es visto como una cultura (o un grupo de culturas íntimamente relacionadas) con sus propias interpretaciones de, por ejemplo, la persona, la naturaleza y el bien. Esta cultura puede ser contrastada con todas las demás, incluida su propia civilización predecesora (con la que, obviamente, todavía tiene mucho en común).

Por el contrario, una teoría *acultural* describe estas transformaciones como una operación neutra desde el punto de vista cultural. Con esto me refiero a una operación que no se define en cuanto a las culturas específicas que nos trae y a las que nos lleva, sino que más bien es vista como una que cualquier cultura tradicional podría llegar a sufrir. Un ejemplo de un tipo de teoría acultural, de hecho un caso paradigmático, podría ser uno que concibiese la modernidad como el desarrollo de la razón, definida de varias maneras: por ejemplo, el desarrollo del conocimiento científico, o la evolución de una actitud secular, o el ascenso de la racionalidad instrumental, o una infinitamente más clara distinción entre el reconocimiento y la evaluación. Si no, la modernidad podría ser explicada tanto en virtud de cambios intelectuales como de cambios sociales: se considera que las transformaciones, incluyendo las intelectuales, suceden como resultado de un aumento de la movilidad, de la concentración de la población, de la industrialización, y de fenómenos similares. En estos casos, se concibe la modernidad como un conjunto de transformaciones por las que todas y cada una de las culturas pueden pasar —y que probablemente todas ellas estarán obligadas a experimentar.

Estos cambios no se definen por su posición en una constelación específica de interpretaciones de, por ejemplo, la persona, la sociedad o el bien, sino que son descritos como un tipo de transformación que podría, en principio, servir como una “contribución” para cualquier cultura. Por ejemplo, cualquier cultura podría sufrir el impacto de la creciente conciencia científica, cualquier religión podría enfrentarse a la secularización, cualquier conjunto de conclusiones fundamentales podría ser desafiado por el desarrollo del pensamiento instrumental, cualquier metafísica podría ser desplazada por la división entre hecho y valor.

La modernidad, en este tipo de teorías, es entendida como derivada de una operación racional o social que es culturalmente neutra. Esto no supone decir que la teoría no puede reconocer buenas razones históricas que expliquen por qué esta transformación surge en una civilización antes que en otra, o por qué algunas pueden experimentarla más fácilmente que otras. Más bien, lo importante es que la operación está definida no en virtud de su específico punto de partida sino como una función general que puede tomar cualquier cultura específica como su contribución.

Analizando la diferencia desde otro ángulo, esta operación no se ve como si supusiese o reflejase una opción de un conjunto específico de valores humanos o interpretaciones entre otras. En el caso de las explicaciones sociales, se otorga el peso explicativo a los desarrollos históricos, como la industrialización, que tienen un impacto en los valores pero que, con frecuencia, no se considera que reflejen opciones específicas en este ámbito. Cuando se explica en términos de racionalidad, es visto como el ejercicio de una capacidad general, que sólo estaba esperando sus condiciones adecuadas para revelarse. Bajo ciertas condiciones, los seres humanos llegarán a ver que el pensamiento científico es válido, que la racionalidad instrumental vale la pena, que las creencias religiosas implican saltos sin garantías, que los hechos y los valores están separados. Estas transformaciones pueden ser favorecidas porque tenemos ciertos valores y entendimientos, pero pueden ser entorpecidas por la dominación de otros. No están *definidas* como la adopción de alguna constelación como tal; más bien, están definidas por algo que llegamos a ver relacionado con el contexto completo en el cual los valores y entendimientos son promulgados.

Debería ser evidente que las teorías dominantes de la modernidad durante los últimos dos siglos han sido de tipo acultural. Muchas han explicado el desarrollo de la modernidad, en parte al menos, por nuestra percepción de algo como el conjunto de supuestas verdades mencionadas aquí. Otras, han explicado los cambios, en parte, por desarrollos sociales culturalmente neutros, como el paso de Emile Durkheim de formas de cohesión social mecánicas a otras orgánicas y diferenciadas o la idea de “democracia como desarrollo” de Alexis de Tocqueville (con la que se refería a un empuje hacia la igualdad). Según la interpretación de Max Weber, la racionalización fue un proceso continuo que ocurrió dentro de todas las culturas de forma recurrente.

Pero, por encima de todo, las explicaciones de la modernidad en términos de *razón* parecen ser las más populares. Incluso las explicaciones sociales tienden a invocar la razón: se considera que transformaciones sociales como la movilidad y la industrialización provocan cambios intelectuales y espirituales porque empujan a las personas a perder los viejos hábitos y creencias —religión o moralidad tradicional— que se convierten entonces en insustituibles porque echan en falta el tipo de conocimientos básicos independientes que las creencias de la modernidad —tales como el individualismo o la razón instrumental— se supone que tienen.

Pero, se podría objetar, ¿qué pasa con las populares y extendidas teorías *negativas* de la modernidad, aquellas que la ven no como un logro sino como una pérdida o declive? Curiosamente, éstas también han sido aculturales a su manera. Para ver esto tenemos que ampliar un tanto la descripción anterior. En lugar de ver la transformación como un despliegue de las capacidades, las teorías negativas a menudo han interpretado la modernidad como una víctima en peligro. Pero éstas, con frecuencia, han sido precisamente concebidas aculturalmente. La modernidad se caracteriza por la pérdida del horizonte; por la pérdida de las raíces; por el orgullo desmesurado que niega los límites humanos y nuestra dependencia de la historia o de Dios, que confía ilimitadamente en los poderes de la frágil razón humana; por una trivialización autoindulgente que no tiene estómago para la dimensión heroica de la vida; etcétera.

La mayor parte del peso interpretativo en nuestra cultura, positiva o negativa, tiende a lo acultural. Las voces desde el lado cultural son menores aunque poderosas. Friedrich Nietzsche, por ejemplo, ofrece una lectura de la cultura científica moderna que la describe como motivada por una específica constelación de valores. Weber, además de ofrecer una teoría de la racionalización como una fuerza constante y culturalmente independiente, interpretó la ética protestante como un conjunto particular de preocupaciones religioso-morales que, sucesivamente, ayudaron a provocar el capitalismo moderno.

Por lo tanto, las teorías aculturales predominan. ¿Es esto malo? Yo creo que sí. Para ver por qué, tenemos que sacar a relucir más claramente qué destacan estas teorías y qué es lo que ocultan.

Las teorías aculturales tienden a describir la transición de la modernidad en términos de una pérdida de creencias y lealtades tradicionales. Esta pérdida puede ser vista como el resultado de cambios institucionales: por ejemplo, se interpreta que la movilidad y la urbanización erosionan las creencias y los puntos de referencia de la estática sociedad rural. O se puede suponer que la pérdida surge de la creciente operación de la razón científica moderna. El cambio puede ser valorado positivamente, o puede ser juzgado como un desastre por aquellos para quienes los puntos de referencia tradicionales eran valiosos y por aquellos para quienes la razón es demasiado estrecha. Pero todas estas teorías están de acuerdo en determinados extremos: las antiguas visiones y lealtades están erosionadas; los antiguos horizontes, se alejan, según la imagen de Nietzsche; el mar de la fe,

retrocede, siguiendo a Matthew Arnold. Esta estrofa de *Dover Beach* de Arnold refleja esta idea:

El Mar de la Fe

Estaba una vez, también, en su plenitud, y bordeaba las orillas de la tierra,

Yacía como los pliegues de un brillante corsé recogido.

Pero ahora solamente escucho

Su rugir melancólico, largo y en retirada,

Alejándose, hacia el aliento

Del viento nocturno, de los vastos bordes monótonos

Y de los desnudos guijarros del mundo¹.

El tono de esta estrofa es de lamento y nostalgia. Pero la imagen subyacente de la fe erosionada también podría servir para una historia optimista del progreso de una triunfante razón científica. Desde un punto de vista, la humanidad se ha despojado de un montón de mitos falsos y dañinos. Desde otro, ha perdido contacto con realidades espirituales cruciales. Pero en ambos casos, el cambio es visto como la pérdida de creencias.

Lo que surge proviene de esta pérdida. La historia optimista aprecia el predominio de una aproximación científico-empírica a las demandas que el conocimiento realiza de individualismo, libertad negativa y racionalidad instrumental. Pero éstos cobran importancia porque son lo que nosotros los seres humanos valoramos, normalmente, una vez que ya no estamos impedidos o cegados por creencias falsas o supersticiosas y por los ridículos modos de vida que las acompañan. Una vez que el mito y el error son disipados, aquéllos son la mejor alternativa. La aproximación empírica es el único camino válido para adquirir conocimiento, y esto resulta evidente tan pronto como nos liberamos de la esclavitud de una falsa metafísica. Recurrir cada vez más a la racionalidad instrumental nos permite obtener más y más de lo que queremos, y sólo estábamos persuadidos de hacer esto por prescripciones infundadas que nos limitaban. El individualismo es el fruto natural de la autoconsideración humana en ausencia de las ilusorias demandas de Dios, de la *scala naturae** o del orden sagrado de la sociedad.

En otras palabras, nosotros los modernos nos comportamos como lo hacemos porque hemos llegado a entender que ciertas demandas eran falsas —o, en una

lectura negativa, porque hemos perdido de vista ciertas verdades perennes. Lo que esta visión omite del cuadro es la posibilidad de que la modernidad occidental pueda estar potenciada por su propia visión positiva del bien —esto es, por una constelación de tales visiones entre otras disponibles— más que por el único conjunto viable después de que los viejos mitos y leyendas han sido echados por tierra. Esto oculta lo que allí pueda haber de una dirección moral específica hacia la modernidad occidental, más allá de lo que es dictado por la forma general de la propia vida humana, una vez que el error es puesto de manifiesto (o la vieja verdad olvidada): la gente se comporta como individuos porque es lo que hace de forma natural cuando ya no está constreñida por las viejas religiones, la metafísica y las costumbres, aunque esto puede ser visto como una gloriosa liberación o como un ciego atasco en el egoísmo, dependiendo de nuestra perspectiva. Lo que no puede ser visto como si fuese una novedosa forma de autoentendimiento moral, no puede ser definido simplemente por la negación de lo que le precedió.

Dicho de otra forma, lo que queda oculto es la posibilidad de que la modernidad occidental pueda estar sustentada por su propia visión espiritual original —esto es, y no una generada simple e incuestionablemente por una transición.

Antes de intentar decir si esto es bueno o malo, me gustaría especular sobre los motivos de este predominio de lo acultural. Un escenario de este tipo es comprensible cuando tenemos en cuenta que los occidentales han estado viviendo durante cientos de años la transición hacia la modernidad fuera de la civilización que solíamos llamar cristiandad. Es difícil sobrevivir a un cambio de ese momento sin tomar parte, y con este espíritu llegamos de forma bastante natural a explicaciones que son inmediatamente evaluativas, en un sentido o en otro. Ahora nada refleja el cambio de forma más correcta que la afirmación de que hemos comprendido a través de ciertas falsedades, así como la explicación de que hemos llegado a olvidar importantes verdades lo califica como un incuestionable error. Hacer unos juicios tan tajantes sobre la base de una consideración cultural presupondría la superación por nuestra parte de una compleja evaluación comparativa de la original visión de la modernidad, por encima de aquella de la cristiandad que la precedió, hacia una clara e inequívoca conclusión —lo cual no es una tarea sencilla si es que puede realizarse.

De hecho, ya que una teoría cultural supone el punto de vista en el cual vemos nuestra propia cultura como una entre otras muchas, y esto es en el mejor de los casos una adquisición reciente en nuestra civilización, no sorprende que las primeras afirmaciones sobre el cambio revolucionario fuesen aculturales. Por lo general, nuestros ancestros consideraban otras civilizaciones como integradas por bárbaros, infieles o salvajes. Habría sido absurdo esperar que los contemporáneos de la Revolución Francesa, de cualquier lado del espectro político, hubiesen visto el cambio cultural dentro de esta agitación política, cuando la verdadera idea del pluralismo cultural estaba todavía naciendo en los escritos de, por ejemplo, Johann Gottfried Von Herder.

Pero incluso cuando este punto de vista se convierte en más accesible, estamos persuadidos por nuestras adscripciones partidistas para negarlo. Esto se debe en parte a que una explicación directamente evaluativa (desde el punto de vista correcto) es más satisfactoria —tendemos a querer glorificar la modernidad o vilipendiarla. Y esto es en parte porque tenemos miedo a que una teoría cultural pueda hacer imposibles los juicios de valor. Esta idea es, en mi opinión, un error; pero error o no, aquí juega un papel.

Otro factor que ha empujado las teorías aculturales ha sido la moda por las explicaciones materialistas en la ciencia social y la historia. Con esto me refiero, en este contexto, a explicaciones que tienen miedo a invocar factores morales o espirituales a favor de (lo que se consideran) causas más sólidas y prácticas. Y por esto, los desarrollos a los que me referí más arriba —el desarrollo de la ciencia, el individualismo, la libertad negativa, la razón instrumental y otras llamativas características de la cultura de la modernidad— han sido explicadas con frecuencia como derivadas del cambio social, como subproductos de la industrialización, de la mayor movilidad o de la urbanización. Sin duda, hay importantes relaciones causales a las que se debe seguir la pista aquí, pero las consideraciones que las invocan frecuentemente esquivan totalmente el tema de si estos cambios de cultura y perspectiva deben algo a su propio e inherente poder como ideales morales. La respuesta implícita a menudo es negativa².

Por supuesto, los cambios sociales que se supone engendran la nueva perspectiva deben ser explicados, y esto exige recurrir a motivaciones humanas a no ser que supongamos que la industrialización o el crecimiento de las ciudades ocurren en completa ausencia de intención. Necesitamos alguna idea de qué es lo

que movió a la gente a empujar continuamente en una dirección —por ejemplo, hacia una mayor aplicación de la tecnología en la producción o hacia una mayor concentración de la población. Pero a lo que aquí se hace referencia es a motivaciones a menudo no morales. Con esto me refiero a motivaciones que pueden mover a la gente sin conexión alguna con ningún ideal moral, tal y como los definí anteriormente. Como consecuencia, con frecuencia encontramos estos cambios sociales explicados en términos de deseo de una mayor riqueza o poder, o en términos de medios de supervivencia o de control sobre otros. Por supuesto todas estas cuestiones pueden aparecer unidas a ideales morales, pero no necesariamente. Y, por lo tanto, una explicación basada en ellas está considerada como suficientemente sólida y científica.

Incluso allí donde la libertad individual y el aumento de la razón instrumental son vistos como ideas cuyas atracciones intrínsecas pueden ayudar a explicar su ascenso, esta atracción es frecuentemente entendida en términos no morales. Esto es, el poder de estas ideas a menudo se entiende no en términos de su fuerza moral, sino como procedente de las ventajas que parecen ofrecer a las personas sin importar su perspectiva moral, sin importar incluso si tienen una perspectiva moral. La libertad te permite hacer lo que quieras, y la mayor aplicación de la razón instrumental te consigue más de lo que tú quieres, sea lo que sea³.

Es obvio que donde quiera que este tipo de explicación se convierta en culturalmente dominante, la motivación de explorar la visión espiritual original de la modernidad será muy débil; de hecho, la capacidad incluso de reconocer una cuestión como ésta se acerca a cero, y esto saca, de manera eficaz, las teorías culturales fuera de la agenda.

¿Qué hay de malo, si lo hay, en esto? Tres cosas: dos grandes errores en el juicio, que deberían ser, pensándolo bien, bastante evidentes para nosotros; y un tercer error más sutil, relacionado con el marco general en el que se despliega la historia humana.

El primer gran error

Creo que la modernidad occidental *está* basada en parte en una perspectiva moral original. Esto no quiere decir que nuestra consideración de ésta en términos de nuestra comprensión de algunas cosas sea completamente errónea. Al contrario, la

ciencia natural posterior al siglo XVII tiene una validez, y la tecnología que la acompaña una eficacia que ya hemos establecido. Y antes o después, todas las sociedades se ven forzadas a adquirir esta eficacia o a ser dominadas por otras (y por lo tanto, a haberla impuesto ante ellos de todos modos).

Pero sería un error pensar que podemos arreglárnoslas sólo con la teoría acultural. Esto no significa exactamente que otras facetas de lo que identificamos como moderno, como la tendencia a intentar separar el hecho del valor o el declive de la práctica religiosa, estén lejos de reposar en verdades incontestables que han sido finalmente descubiertas —como uno puede afirmar de la física moderna, por ejemplo. En occidente, la propia ciencia ha crecido en estrecha simbiosis con una determinada cultura, en el sentido en el que estoy utilizando este término aquí — esto es, como una constelación de interpretaciones de la persona, la naturaleza, la sociedad, y el bien.

Confiar en una teoría acultural es no entender todo esto. Se consigue una interpretación distorsionada de la modernidad occidental en uno de estos dos sentidos: por un lado, clasificamos erróneamente los cambios que reflejan la peculiar cultura del occidente moderno como el producto de un descubrimiento evidente o la consecuencia ineludible de algún cambio social, como la introducción de la tecnología. El declive de la práctica religiosa ha sido frecuentemente interpretado bajo esta perspectiva. Este error supone ver todo lo moderno como perteneciente a la Ilustración. Por otro lado, nos equivocamos totalmente al examinar determinadas facetas de la constelación moderna, íntimamente relacionadas con nuestras interpretaciones de la ciencia y la religión, que no nos parece que formen parte de la transformación hacia la modernidad. No consideramos que estén entre los espectaculares cambios que ha producido la civilización contemporánea y, a menudo, no somos capaces de ver incluso que ha habido cambios, considerando falsamente estas facetas como perennes. Éste es el destino usual de aquellas interpretaciones, en gran medida implícitas, de lo humano, que he agrupado bajo el término "identidad moderna"⁴, como las variadas formas de interioridad moderna o la afirmación de la vida cotidiana. Todos nosotros imaginamos con demasiada frecuencia que la gente siempre se ha visto a sí misma como lo hacemos los occidentales como, por ejemplo, en el respeto a las dicotomías como interno/externo. Y, de este modo, perdemos completamente de vista el papel que estas nuevas interpretaciones han jugado en el ascenso de la

modernidad occidental. Quiero hacer una afirmación de este tipo en las líneas que siguen en relación con el ascenso de la esfera pública moderna.

Y de esta forma, una teoría puramente acultural distorsiona y empobrece nuestra interpretación de occidente, tanto a través de la clasificación errónea (el error relativo a la Ilustración anteriormente comentado) como a través de un enfoque demasiado limitado. Pero los efectos de una teoría como ésta sobre la interpretación de otras culturas son aún más devastadores: la creencia de que la modernidad viene de una única operación universalmente aplicable impone un patrón falsamente uniforme en los múltiples encuentros de las culturas no occidentales con las exigencias de la ciencia, la tecnología y la industrialización. En la medida en que estamos confundidos por el error de la Ilustración, creemos que todas las culturas *tienen* que experimentar una serie de cambios culturales extraídos de nuestra experiencia —por ejemplo, la secularización o el desarrollo de formas atomistas de autoidentificación. En la medida en que dejemos sin examinar nociones de identidad occidentales, fracasaremos a la hora de ver cómo otras culturas difieren, y cómo esta diferencia condiciona crucialmente la forma en que ellas integran las características verdaderamente universales de la modernidad.

El segundo gran error

La visión de que la modernidad surge a través de la disipación de ciertas creencias religiosas y metafísicas infundadas parece implicar que los caminos de diferentes civilizaciones están destinados a converger. En la medida en que éstas pierdan sus ilusiones tradicionales, llegarán juntas a la perspectiva “basada en la racionalidad” que ha superado el desafío. El recorrido de la modernidad llevará a que todas las culturas se parezcan. Esto significa, por supuesto, que esperamos que acaben pareciéndose a occidente.

Esta idea de modernidad (en singular) como un punto de convergencia está en gran medida imbuida por la lógica de la teoría acultural. El “desarrollo” tiene lugar en las sociedades “tradicionales” a través de la modernización. Para este concepto de lo tradicional lo que importa no son las características específicas de las civilizaciones anteriores, que son muy diferentes las unas de las otras. Lo que es crucial es, justamente, que manteniendo a la gente dentro de un horizonte sagrado, una comunidad fija y una costumbre incuestionable, la tradición impide el

desarrollo. Frente a la abrasadora luz de la razón moderna, todas las sociedades tradicionales se parecen en su inmóvil noche.

Lo que nos ocultan es el “desarrollo”, concebido como el despliegue de nuestra potencialidad para asir nuestras dificultades reales y aplicarles la razón instrumental. El individuo instrumental de la perspectiva secular está siempre ya allí, preparado para presentarse cuando los impedimentos tradicionales disminuyan. El desarrollo tiene lugar a través de la modernización, que designa al conjunto de procesos culturalmente neutros, tanto de perspectiva (individuación, ascenso de la razón instrumental) como de instituciones y prácticas (industrialización, urbanización, instrucción masiva, introducción de mercados y estados burocráticos), que nos llevan a través de la transición. Esta perspectiva proyecta un futuro en el que todos nosotros emergemos juntos en una única y homogénea cultura mundial. En nuestras sociedades tradicionales éramos muy diferentes de los demás. Pero una vez que estos antiguos horizontes se han alejado, deberíamos ser todos lo mismo.

Una teoría cultural despliega una gama de perspectivas bastante diferente. Si la transición hacia la modernidad es como el ascenso de una nueva cultura, análoga a la conversión del Imperio Romano al cristianismo en los primeros siglos, o de Indonesia al islam después del siglo XIV, entonces, como en todos estos casos, el punto de partida dejará su huella en el producto final. Por lo tanto, el cristianismo estaba profundamente marcado por la filosofía griega, y el islam Indonesio es bastante diferente al resto del mundo islámico. De forma paralela, transiciones a las que reconocemos como modernidad, que tienen lugar en diferentes civilizaciones, producirán diferentes resultados, que reflejan sus divergentes puntos de partida. Es muy probable que las interpretaciones de diferentes culturas sobre la persona, las relaciones sociales, los estados de ánimo, el bien y el mal, las virtudes y vicios y lo sagrado y lo profano, sean diferentes. El futuro de nuestro mundo será uno en el que todas las sociedades experimentarán un cambio, de instituciones y de perspectiva, y algunos de estos cambios pueden ser paralelos, pero no convergerán porque nuevas diferencias surgirán de las antiguas.

Así, en lugar de hablar de modernidad en singular, deberíamos mejor hablar de “múltiples modernidades”.

La creencia en la modernidad como convergencia no es solamente fruto de una teoría acultural. Así como la consideración de la transición hacia la modernidad como nuestro “llegar a ver” ciertas cosas contiene una verdad parcial, hay aquí *cierta* indudable convergencia que se deriva de la marcha triunfal de la modernidad. Una teoría viable sobre las múltiples modernidades debe ser capaz de relacionar el empuje de la uniformidad y las fuerzas que provocan las diferencias.

Desde un punto de vista, la modernidad es como una ola, fluyendo y tragando una cultura tradicional tras otra. Si entendemos por modernidad, entre otras cosas, los cambios que traen la transición tratados aquí —el surgimiento de una economía industrial de mercado, de un estado organizado burocráticamente, de diferentes tipos de normas populares, entonces este progreso es, de hecho, como una ola. Los primeros dos cambios, si no el tercero, son en cierto sentido irresistibles. Quienquiera que fracase al tomarlos, o al tomar algún buen equivalente funcional, perderá participación en el poder y será absorbido y forzado a experimentar estos cambios de todos modos. Fue una apreciación estricta de estas relaciones de poder la que impelió a las élites japonesas en la era *Meiji*, por ejemplo, a emprender una modernización preventiva. El destino de otras sociedades asiáticas que no habían sido capaces de modernizarse fue un elocuente alegato para esta política. Hay buenas razones en las relaciones de fuerza para una marcha hacia delante de la modernidad definida de este modo.

Pero la modernidad vivida desde dentro, como lo fue, es algo diferente. Los cambios institucionales que acabamos de describir siempre sacuden y alteran la cultura tradicional. Hicieron esto en el desarrollo original en occidente, y han hecho esto en todas partes. Pero fuera de aquellos casos en los que la cultura original resulta bastante destruida, y la gente muere o es asimilada por la fuerza —y desgraciadamente el colonialismo europeo tiene varios casos de este tipo, una transición exitosa implica que la gente encuentre recursos en su cultura tradicional que, modificados y traspuestos, les permitan enfrentarse a las nuevas prácticas. En este sentido la modernidad no es una única ola. Sería mejor, como acabo de sugerir, hablar de modernidades múltiples, como las culturas que emergen en el mundo para hacer aparecer los cambios institucionales que las hacen diferir, de forma importante, unas de otras. Así, una modernidad japonesa, una modernidad india, y los diferentes tipos de modernidad islámica, se situarán al lado de la gama de modernidades de las sociedades occidentales, que también están lejos de ser uniformes.

Desde esta perspectiva, podemos ver que la modernidad —la ola— puede considerarse como una amenaza para la cultura tradicional. Continuará siendo una amenaza externa para aquellos profundamente comprometidos en contra del cambio. Pero hay otra reacción, la de aquellos que quieren aceptar alguna versión de los cambios institucionales. Frente a los conservadores, no quieren rechazar estas novedades; quieren, por supuesto, evitar el destino de aquellos aborígenes que han sido engullidos y transformados por poderes externos. Lo que están buscando es una adaptación creativa, sirviéndose de los recursos culturales de su tradición, que les permitiría enfrentarse con éxito a las nuevas prácticas. En resumen, quieren hacer lo que ya se ha hecho en occidente. Pero imaginan, o presienten, que esto no puede consistir simplemente en copiar las adaptaciones de occidente. Por definición, la adaptación creativa utilizando recursos tradicionales tiene que ser diferente en cada cultura. Apoderarse simplemente de la modernidad occidental no puede ser la respuesta. O, dicho de otra forma, esta respuesta acerca demasiado la posibilidad de ser engullidos. Ellos tienen que inventar la suya propia.

De este modo, hay una llamada a la diferenciación sentida por las élites que provocan la modernización que corresponde a algo objetivo en su situación. Por supuesto, esto forma parte de los antecedentes del nacionalismo. Pero, el simple hecho de que se pretenda una adaptación creativa no asegura que se consiga. Y algunas de las fórmulas que han sido propuestas aparecen, en retrospectiva, como prácticamente inviables; como, por ejemplo, la idea propuesta por el gobierno de Ching en China después de la Guerra del Opio, que puede interpretarse más o menos como “tomaremos su tecnología y conservaremos nuestra cultura”. Hay momentos en los que los que impulsan la modernización empiezan a no poder distinguirse de los conservadores enemigos del cambio.

Este tipo de resistencia da como resultado lo que Rajeev Bhargava ha llamado soluciones “*patchwork*”⁵, que intentan fijar las nuevas prácticas que confieren poder a un estilo de vida inmutable. Pero estas instituciones y prácticas casi siempre requieren nuevas disciplinas, nuevas interpretaciones de los organismos o nuevas formas de sociabilidad. Sólo tenemos que pensar en lo que se necesita para participar como empresario en la moderna economía de mercado, o el tipo de coordinación racionalizada que requiere la burocracia moderna para ver que esto es así. La verdadera adaptación creativa puede modificar una cultura existente para

hacer que, por ejemplo, el espíritu empresarial exitoso y la organización burocrática, en lo sucesivo, formen parte de su repertorio. Esto, generalmente, no puede tener lugar sin profundos cambios en los modos de vida anteriores.

Lo importante de la tesis de las modernidades alternativas es que estas adaptaciones no tienen que ser, y generalmente no serán, idénticas para todas las civilizaciones. De hecho, algunas cuestiones convergen, mientras que otras divergen. Puede ser tentador decir que las instituciones y las prácticas convergen, mientras las culturas buscan nuevas formas de diferenciación. Pero esto sólo puede ser una primera aproximación, porque, de hecho, las formas institucionales, también serán con frecuencia diferentes.

Tomemos el ejemplo que acabamos de mencionar del espíritu empresarial. Es una condición para la participación exitosa en una economía de mercado, incluso una condición para el crecimiento económico y, por lo tanto, para la riqueza y/o el poder. Pero es evidente que las culturas empresariales de Japón, de las sociedades chinas, y de los grupos y castas comerciantes de la India difieren entre ellas y también de los occidentales. De hecho, las culturas comerciales difieren incluso entre las sociedades de la región atlántica, como ha argumentado de forma persuasiva Francis Fukuyama⁶. Pero, con las culturas también se presentan diferencias de forma: en el tamaño de las empresas, en la base de la confianza dentro de ellas y en sus procedimientos. Estas formas y culturas tendrán más o menos éxito según las circunstancias, y pueden, de este modo, seguirse de cerca unas a otras e incluso tratar de imitarse, pero esto no significa que puedan converger o que converjan.

Tenemos que recordar que lo que requiere la ola de la modernidad no es que surjan instituciones idénticas sino funcionalmente equivalentes. El "mínimo común", por ejemplo, está compitiendo con éxito en el mercado internacional. Más de un tipo de empresa y de cultura de negocios lo hacen posible. Una sociedad dada puede adoptar, incluso debe hacerlo, el modo para el que tiene los recursos culturales. Ésta es la esencia de la adaptación creativa⁷.

Si esta perspectiva de la divergencia en la convergencia es correcta, entonces podemos ver cómo la confianza exclusiva en una teoría acultural nos incapacita para la que posiblemente sea la tarea más importante de las ciencias sociales en nuestros días: comprender toda la gama de modernidades alternativas que están

en marcha en las diferentes partes del mundo. Esto nos encierra en una prisión etnocéntrica, condenados a proyectar nuestras propias formas sobre todos los demás, felizmente ignorantes de lo que estamos haciendo.

La tercera premisa fundamental

La visión de *Dover Beach* reduce nuestra comprensión de la modernidad occidental y nos ciega ante la diversidad de nuestro mundo. Pero también nos da una perspectiva falsa y distorsionada de la transición. Nos ofrece una lectura del ascenso de la modernidad en términos de la disipación de ciertas creencias, ya sea como su causa fundamental (explicaciones racionales) o como concomitante inevitable (explicaciones sociales). Lo que se escapa del horizonte de *Dover Beach* es la posibilidad de que lo que nos diferencia principalmente de nuestros antepasados sea no tanto nuestras creencias explícitas como lo que yo quiero llamar entendimiento de fondo contra el cual nuestras creencias son formuladas.

Aquí recojo una idea del trabajo de Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Wittgenstein y Michael Polanyi, desarrollada recientemente por John Searle y Hubert Dreyfus⁸. La idea es que nuestras creencias explícitas acerca de nuestro mundo y de nosotros mismos son sostenidas en contra de un entendimiento de fondo no formulado (y quizás en parte no formulable), en relación con el cual estas creencias adquieren el sentido que tienen. Estas interpretaciones adoptan una variedad de formas y tipos que abarcan una serie de cuestiones. Por un lado, el fondo incorpora cuestiones que *podrían* ser formuladas como creencias pero que no están funcionando como tales en nuestro mundo (y que no podrían funcionar *completamente* como tales a causa de su ilimitada extensión). Tomando el ejemplo de Wittgenstein en *On Certainty*: normalmente no tengo la creencia de que el mundo comenzó hace sólo cinco minutos, pero en todo momento en el que me cuestiono las cosas trato al mundo como si estuviese allí desde tiempos inmemoriales⁹. De forma similar, yo no tengo comúnmente la creencia de que un gran foso no haya sido excavado delante de mi puerta, pero trato al mundo de este modo cuando salgo por la mañana para ir a trabajar. En mi forma de tratar con las cosas está incorporado este entendimiento de fondo de que el mundo es estable y ha estado allí mucho tiempo.

Por otro lado, tengo este tipo de entendimiento de mí mismo como un agente con ciertos poderes, de mí mismo como un agente entre otros agentes, en cierto

sentido, solamente en parte en igualdad de condiciones explícitas con ellos. Y quiero añadir: un agente que se mueve en determinados tipos de espacios sociales, con conciencia de cómo ambos, yo y esos espacios, habitamos el tiempo, con un sentido de cómo ambos, yo y ellos, nos relacionamos con el cosmos y con Dios o lo que sea que yo reconozca como la(s) fuente(s) del bien.

Con lo que he añadido aquí, he entrado en un territorio controvertido. Mientras que quizás todo el mundo puede estar fácilmente de acuerdo con los tipos de entendimientos de fondo que cité de Wittgenstein, y es bastante obvio que tengo determinada conciencia de mí como un agente, la idea de que diferentes tipos de pertenencia social, diferentes interpretaciones del tiempo y, más aún, de Dios, del bien y del cosmos pueden ser parte del entendimiento, puede suscitar resistencia. Esto es porque podemos creer fácilmente que tenemos un entendimiento de fondo en las dimensiones inevitables de nuestras vidas como agentes, funcionando en un mundo físico y social. Pero cuando llegamos a nuestras supuestas relaciones con Dios, el bien o el cosmos, con seguridad estas cuestiones sólo entran en nuestro mundo tras haber sido instaladas en la cultura de nuestra cultura, y deben entrar en forma de creencias que nos han sido transmitidas.

Pero, de hecho, esto no funciona así. Por supuesto, en cualquier cultura teísta habrá *algunas* creencias sobre Dios, pero nuestra conciencia de un dios y nuestra relación con él, estará también formada por ejemplo, por la forma del rito, el tipo de rezo que se nos ha enseñado, lo que hayamos aprendido de las actitudes de la gente piadosa e impía, etc. Algo parecido sucede con los diferentes tipos de espacio social. Puede haber algunas doctrinas formuladas sobre la naturaleza de la sociedad y las clasificaciones jerárquicas que la constituyen que son explícitamente dadas para nuestra observancia, pero también venimos a entender “volúmenes” enteros en la manera en que somos educados —por ejemplo, para mostrar deferencia a determinada gente o en determinados momentos y lugares. Una interpretación social se incorpora a lo que Pierre Bourdieu llama nuestro “*habitus*”, las formas en las que se nos enseña a comportarnos, que se convierten en irreflexivas y son realizadas sin pensar¹⁰.

Tenemos bastante experiencia sobre la sociedad y también tenemos bastante experiencia sobre nuestro entorno físico principalmente, no porque tengamos cierto mapa de ambos en nuestra cabeza, sino porque sabemos cómo tratar la gente diferente y las situaciones diferentes de manera adecuada. En esta experiencia hay,

por ejemplo, una actitud hacia los mayores que les hace acreedores de una cierta dignidad. Lo que hace que esta actitud sea sentida como una orden todavía no puede ser explicado detalladamente: puede no haber una palabra para *dignidad* en el vocabulario de la tribu. Pero sea lo que sea lo que queramos expresar posteriormente con esta palabra, ya está en el mundo de los jóvenes, que se inclinan de ese modo tan particular y se dirigen a sus mayores en un tono suave y con un lenguaje adecuado. La *dignidad* está en su mundo en el sentido de que ellos tratan con dignidad, responden con dignidad, la veneran o la ofenden. Como tal no está formulada en una descripción y, por lo tanto, no figura en una creencia explícita. El hecho de que exista en su mundo es parte de su entendimiento de fondo.

Dios o el bien pueden figurar en nuestro mundo de maneras similares. Moverse alrededor de las doctrinas expresadas será una intensa penumbra de entendimiento adquirido e incorporado. Podemos, imaginativamente, extender el ejemplo del párrafo anterior. Supongamos que una de las cosas que hacen que los mayores merezcan respeto es precisamente que ellos están más cerca de los dioses. Entonces, lo divino que nosotros reverenciamos a través de esas personas ancianas también estará, en parte, en nuestro mundo a través de nuestro conocimiento sobre cómo tratarles. Estará en nuestro mundo a través del correspondiente *habitus*.

De hecho, de la discusión anterior podemos extraer tres niveles de entendimiento. En primer lugar, está el nivel de la doctrina explícita —sobre la sociedad, lo divino y el cosmos. En segundo, está el nivel de lo que yo llamo, siguiendo a Bourdieu, el *habitus* o entendimiento incorporado. En tercero, en algún lugar entre estos dos niveles hay un nivel que puede ser llamado (con cierta inquietud, porque es un término semánticamente forzado) el simbólico. Quiero decir con esto que cualquier entendimiento es expresado en los ritos, en los símbolos (en el sentido cotidiano) y en las obras de arte. Lo que existe en este nivel es más explícito que el mero gesto o la acción adecuada, porque el rito o la obra pueden tener una dimensión mimética o evocadora y, por lo tanto, referirse a algo que imitan o evocan. Pero esto no es categórico en el tímido terreno de las formulaciones doctrinales, que pueden ser sometidas a las demandas de la lógica, dar pie a un metadiscurso en el que son examinadas a su vez, etcétera.

Podemos ver por qué podría ser un gran error pensar que lo que nos distingue de nuestros antepasados premodernos es principalmente un conjunto de creencias de ellos de las que nosotros nos hemos despojado. Incluso si queremos ver, como en la visión de *Dover Beach*, su época como una época de fe que nosotros hemos perdido, podría ser muy erróneo pensar en esta diferencia en términos de doctrinas que ellos aceptaban y que nosotros no. Porque bajo el nivel doctrinal hay al menos otros dos: aquél del entendimiento de fondo incorporado y aquél que, aunque alimentado por el *habitus* da nombre al nivel simbólico. Además de la interpretación doctrinal de la sociedad, está el incorporado en el *habitus*, y un tipo de imágenes hasta ahora no formuladas en la doctrina, para las cuales cogemos prestado un término usado con frecuencia por los escritores franceses contemporáneos: *l'imaginaire social* —que podemos llamar el imaginario social.

¿Qué importancia tiene ver el cambio como algo más que doctrinal? La importancia radica en que, de otro modo, podríamos tener una visión muy distorsionada de él. Cuando la gente se enfrenta a un cambio en las creencias, cambia sus visiones entre las posibilidades ya formuladas. Antiguamente pensaban que Dios existía. Pero formulando esta creencia eran bastante conscientes de que había otra opción; de hecho, con frecuencia ellos son conscientes de que otros han optado por la opción atea, de que hay argumentos a favor y en contra de ella, etcétera. Ahora, cuando ellos optan por el ateísmo, se mueven dentro de posiciones que ya estaban en su repertorio, entre puntos que ya estaban dentro de su horizonte.

Pero algunos de los principales cambios en el entendimiento incorporado y el imaginario social alteran el propio repertorio e introducen nuevas posibilidades que no estaban antes en el horizonte. Esbozaré ahora lo que esto supone en relación con el ascenso de la esfera pública. La modernidad implica la llegada de nuevos tipos de espacio público, que no pueden ser explicados por los cambios en las visiones explícitas, ya sean creencias de hecho o principios normativos. Más bien, la transición implica en cierta medida la definición de nuevos espacios posibles, situados fuera del repertorio de nuestros antepasados, y más allá de su imaginario social. La consecuencia de ver estos cambios como alteraciones de creencias (de hecho, o normativas) es que, inconscientemente, hacemos a nuestros ancestros muy similares a nosotros. En la medida en que nos vemos a nosotros mismos distintos de ellos en la *creencia*, les vemos teniendo el mismo repertorio doctrinal que el nuestro, solamente que ellos eligen de forma diferente dentro de él. Para

darles el mismo repertorio, tenemos que alinear su entendimiento adquirido y su imaginario social con el nuestro. Equivocadamente, les hacemos, en este sentido, nuestros contemporáneos y subestimamos gravemente la naturaleza y el alcance del cambio que dio lugar a nuestro mundo.

Por lo tanto, una teoría acultural tiende tanto a hacernos perder la visión original del bien implícita en la modernidad occidental, como a subestimar la naturaleza de la transformación que dio lugar a esa modernidad. Estas dos desventajas parecen estar relacionadas. Algunos de los cambios importantes en la cultura, en nuestra interpretación de la personalidad, del bien, etcétera, que dieron lugar a la original visión de la modernidad occidental, sólo pueden ser vistos si nos centramos en los cambios fundamentales en el entendimiento adquirido y en el imaginario social que han tenido lugar en los últimos siglos. Ellos tienden a desaparecer si allanamos estos cambios, si damos demasiada importancia a nuestra base y a nuestro imaginario frente al de nuestros antepasados, y si nos concentramos en las creencias de ellos que nosotros ya no compartimos.

Por supuesto, estas conexiones tendrán que hacerse detalladamente, y no hay espacio aquí para ello. Simplemente, para dar una idea de lo que implican, podría invocar el entendimiento moderno y la realidad (ambos están relacionados) de una esfera pública de debate abierto e intercambio a través de los medios de comunicación. Esto está considerado como una característica esencial de cualquier sociedad madura y legítima —tanto, que los regímenes dictatoriales y totalitarios tienden a tratar de simularla, ofreciendo nuevos programas supuestamente objetivos, editoriales en periódicos del partido que pretenden ser la comunicación de la opinión de alguien, manifestaciones “espontáneas” y cosas por el estilo.

Ahora, la moderna esfera pública es una extraña clase de realidad que está muy bien considerada. Se supone que es un espacio de discusión que relaciona, en principio o potencialmente, a todos, aunque muchos de sus participantes nunca lleguen a coincidir en el mismo lugar. Este espacio tiene que ser sustentado por un tipo particular de imaginario social, uno que es, en muchos aspectos, bastante diferente de los modos premodernos de imaginario, y que tiene mucho que ver con el entendimiento específicamente moderno del tiempo secular y de la simultaneidad¹¹. De todas formas, quiero afirmar que un estudio más conciso lo demostraría. Creo que un estudio de este tipo revelaría exactamente cómo nuestra

comprensión de nuestras relaciones con la sociedad, el tiempo, el cosmos, el bien y Dios, han sido transformadas con la llegada de nuestra era.

Si esta transformación es verdad, entonces podemos ver lo inadecuadas y erróneas que pueden ser las consideraciones aculturales. En el sentido que yo le doy al término, éstas son explicaciones de la modernidad occidental que la ven, no como una cultura entre otras sino, más bien, como lo que surge cuando se hace pasar a cualquier cultura "tradicional" a través de determinados cambios (racionales o sociales). Según esta visión, la modernidad no es específicamente occidental, aunque pudiera haber comenzado en occidente. Por el contrario, es esa forma de vida hacia la que todas las culturas convergen en la medida en la que tienen que pasar, una detrás de otra, esencialmente, por los mismos cambios. Estos pueden ser vistos principalmente desde el punto de vista intelectual, como el desarrollo de la racionalidad y de la ciencia; o pueden ser vistos, principalmente, en términos sociales, como el desarrollo de ciertas instituciones o prácticas: una economía de mercado o formas racionalizadas de administración. Pero en ambos casos, los cambios en parte son entendidos como la pérdida de creencias tradicionales bien porque son socavadas por el desarrollo de la razón bien porque son marginadas por el cambio institucional.

Incluso las explicaciones sociales asumen que estas creencias adolecen de falta de justificación racional, ya que el efecto disolvente del cambio social se basa en la mentira, en el sentido de que altera pautas que hicieron posible agarrarse a estas antiguas creencias a pesar de su falta de base racional. Por ejemplo, la continuación de un tipo de vida estático y agrícola, en gran parte gracias a los caprichos del clima, supuestamente hace que ciertas creencias religiosas parezcan verosímiles, pero éstas pierden su razón de ser una vez que los humanos ven lo que es tener el destino en sus propias manos gracias al desarrollo industrial. O, una sociedad fundamentalmente inmóvil lleva a los individuos a ver su destino estrechamente relacionado con el de sus vecinos, e inhibe el desarrollo de un individualismo que florece de forma natural una vez que esas constricciones se disipan.

La teoría acultural tiende a ver el proceso de modernidad como uno que implica, entre otras cuestiones, la pérdida de creencias y costumbres que no tienen mucha justificación racional, dejándonos una perspectiva en la que muchos de sus elementos pueden ser vistos como hechos estrictos y residuales: que somos

individuos —esto es, seres cuyo comportamiento, en última instancia, debe ser explicado como individuos, viviendo en un tiempo profano, que tenemos que extraer lo que necesitamos para vivir de la naturaleza, y a quienes nos conviene por lo tanto ser instrumentalmente racionales al máximo, sin podernos permitir ser desviados de este objetivo por las creencias metafísicas y religiosas que refrenaban a nuestros ancestros¹². La racionalidad instrumental exige una actitud científica a la naturaleza y a la vida humana.

En el corazón de la aproximación acultural está la opinión de que la modernidad implica nuestra percepción de ciertas pizcas de verdad sobre la condición humana, aquellas a las que acabo de referirme. En cierto modo, está justificado que hablemos de nuestra comprensión de la verdad cuando tenemos en cuenta la revolución de la ciencia natural que comenzó en el siglo XVII. Pero el error de la aproximación acultural es agrupar todas las supuestas pizcas de verdad sobre la vida humana en el mismo saco, como si estuviesen respaldadas de la misma forma por la ciencia, es decir, en pie de igualdad con la física de partículas¹³.

He estado argumentando que éste es un error crucial. Da una imagen falsa de nuestros antepasados, y distorsiona el proceso de transición de ellos a nosotros. En particular la visión del cambio como el declive de ciertas *creencias* oculta las grandes diferencias en el entendimiento de fondo y en el imaginario social de las diferentes épocas. Además, implica una especie de etnocentrismo del presente, ya que los seres humanos siempre prefieren sus creencias explícitas frente a las de fondo, y en el contexto de un imaginario, fracasan en percibir el diferente valor de la involuntaria atribución de lo suyo frente a lo nuestro. Ésta es la clásica proyección etnocéntrica, que hace buena pareja, y de hecho está conectada, con la incapacidad para percibir las diferencias en nuestro mundo contemporáneo.

Esta proyección apoya el *whiggismo* implícito de la teoría acultural según la cual los modernos han llegado a ver las pizcas de verdad. Si piensas en los premodernos funcionando con el mismo entendimiento de fondo que los seres humanos modernos —esto es, como individuos instrumentales, y catalogamos su interpretación de Dios, del cosmos y del tiempo multidimensional como creencias mantenidas contra éste fondo, entonces estas creencias aparecen efectivamente como arbitrarias y faltas de justificación, y no sorprende que los cambios sociales las desbanquen. Pero creo que un examen del ascenso de la esfera pública

mostraría que esto no es lo que sucedió. No es que nos desprendiésemos del lote completo de creencias injustificadas, abandonando un autoentendimiento implícito que siempre había estado allí, para funcionar por fin libres de ataduras. Más bien, una constelación de entendimientos implícitos de nuestra relación con Dios, el cosmos, otros humanos y el tiempo fue sustituida por otra en una mutación multifacética. Ver las cosas de esta manera no sólo nos ofrece una mejor visión de lo que pasó, sino que también nos permite entendernos mejor a nosotros mismos. En la medida en que pensemos que nuestros autoentendimientos implícitos son los del ser humano universal, en la medida en que fracasemos en darnos cuenta de sus contrastes con los otros, tendremos un entendimiento incompleto y distorsionado de él. Este es siempre el precio del etnocentrismo.

Desde un punto de vista enclaustrado dentro de cualquier cultura, otras culturas parecen extrañas. Sin duda, nosotros también pareceríamos extraños —así como blasfemos y licenciosos— a nuestros ancestros de la Edad Media. Pero hay un coste particularmente alto en el desconocimiento propio que va unido al etnocentrismo de lo moderno. Las pizcas de verdad de la teoría acultural incorporan un individualismo metodológico con frecuencia irreflexivo, además de una creencia en la omnicompetencia. Impelido por ésta última, sus protagonistas están con frecuencia tentados a identificar nuestra percepción de las pizcas de verdad como una especie de descubrimiento basado en la ciencia. Pero los descubrimientos de la ciencia natural son de hecho neutros —verdades que son o que están “libres de valores”, cuyo valor puede ser posteriormente atribuido por los seres humanos pero que en sí mismos están desprovistos de significado moral. Pertenece a la gama de tales hechos “naturales”, como el hecho de que somos individuos impelidos a aplicar la razón instrumental, maximizando nuestra ventaja cuando no estamos disuadidos de hacerlo por creencias infundadas¹⁴.

Ahora, esto hace perder de vista dos importantes conexiones. En primer lugar, el camino en el cual nuestro entendimiento implícito de nosotros mismos como agentes siempre nos sitúa en cierta relación con los otros. Por la propia naturaleza de la condición humana —sólo podemos definirnos a nosotros mismos en relación con los otros, aquellos que nos educan y aquellos cuya sociedad llegamos a considerar como constitutiva de nuestra identidad, nuestro autoentendimiento siempre nos sitúa entre los otros. Los emplazamientos difieren enormemente, y entender estas diferencias y su cambio es la esencia de la historia.

Podemos ver un buen ejemplo de lo que esto implica en el esbozo especulativo que ofrecí más arriba sobre el ascenso de la esfera pública. Ésta, y otros modos similares de figuración social, están estrechamente relacionados con el ascenso del individualismo moderno. La explicación que me gustaría ofrecer nos permitiría ver el ascenso de esta nueva identidad individual como ligada inextricablemente a los nuevos entendimientos de tiempo y sociedad. El individualismo es una cara de la moneda; en la otra cara, están los nuevos modos de imaginario social.

Por el contrario, una visión alternativa muy extendida estima que el individualismo implica una identidad completamente autoreferencial; una en la cual los agentes son conscientes de, y se centran en primer lugar, en ellos mismos y sólo posteriormente descubren una necesidad de, y determinan su relación con, los otros. El ser humano del “estado de naturaleza” fue, de hecho, un componente importante del temprano imaginario moderno, pero no debemos cometer el error de entender a la gente que lo imaginó bajo su propia luz. El individualismo moderno es coincidente con —de hecho es definido por— un nuevo entendimiento de nuestro emplazamiento entre los demás, uno que otorga una gran importancia a la acción común en tiempo profano y, por lo tanto, a la idea de uniones fundadas consensualmente, que recibe una gran influencia del mito del “estado de naturaleza” original y del contrato social. El individualismo no es sólo una retirada de la sociedad, sino un nuevo concepto de lo que la sociedad humana puede ser. Pensar en él como una mera retirada es confundir el individualismo, que siempre es un ideal moral, con la anomia del fracaso.

Asimismo, nuestra comprensión de nosotros mismos siempre incorpora cierto entendimiento del bien y de nuestra relación con él. Aquí también hay diferencias radicales. El bien puede ser concebido teísticamente, o como en el cosmos (como la idea del bien de Platón). Pero también puede entenderse que reside en nosotros, en la dignidad inherente a la persona humana como un ser racional, por ejemplo, como la encontramos con Immanuel Kant. Cualquiera que sea la forma en que se entienda, la noción de una identidad humana sin un sentido de este tipo nos acerca al inimaginable límite del fracaso total¹⁵.

De hecho, todo esto está doblemente ocluido. Ver la evolución del individualismo instrumental como el descubrimiento de un hecho natural no implica simplemente proyectar nuestra base sobre nuestros ancestros. Además, la

perspectiva naturalista, científicista, que genera este error ha sido fuertemente intrincada con la epistemología fundacionalista y representacional que desciende de Descartes y Locke. Esta epistemología ha suprimido todo reconocimiento de la base. Concibe nuestro conocimiento del mundo como si consistiese en representaciones explícitas, particulares. Esto significa que no sólo proyectamos nuestra propia base hacia atrás, sino que también invisibilizamos este error reprimiendo toda conciencia de la base como tal¹⁶. La colonización etnocéntrica del pasado no puede ser traída a la luz porque incluso los propios términos en los que podría aparecer han sido suprimidos.

La propia idea de un individuo que podría llegar a ser consciente de sí mismo y, sólo entonces, posteriormente, o al menos de forma independiente, determinar qué importancia tienen los otros para él y qué aceptará él como bueno, pertenece a la fantasía fundacionalista post-Cartesiana. Una vez que reconocemos que nuestros pensamientos explícitos sólo pueden ser considerados en contraste con un sentido de fondo de quiénes somos y dónde estamos en el mundo y entre nosotros y en un espacio moral, podemos ver que nunca podemos estar sin alguna relación con los puntos de referencia que ya he enumerado: el mundo, los otros, el tiempo, el bien. Esta relación puede, de hecho, variar en la medida en que nos movemos de una cultura o época a otra, pero no puede simplemente desmoronarse. No podemos estar sin *cierto* sentido de nuestra situación moral, *cierto* sentido de nuestra interconexión con los otros.

La afirmación naturalista del descubrimiento de pizcas de verdad implícita en la teoría acultural, pierde todas estas conexiones. Cuando las viejas creencias metafísicas y religiosas se desmoronan, encontramos como algo neutro el hecho de que somos individuos instrumentales y necesitamos extraer de otro sitio nuestros valores y fundamentos aceptables para la asociación con otros. Por el contrario, quiero describir el cambio como nuestro movimiento desde una densa constelación de entendimiento de fondo e imaginario social hacia otra, poniéndonos las dos en relación con los otros y con el bien. Nunca hay un autoentendimiento atomístico y neutral; sólo hay una constelación (la nuestra) que intenta crear el mito de este autoentendimiento como parte de su imaginario. En esto consiste la esencia de una teoría cultural de la modernidad.

* Charles **TAYLOR** es actualmente profesor de Derecho y Filosofía en la Universidad de Northwestern (Evanston, Illinois) y profesor emérito en el Departamento de Filosofía de la Universidad de McGill (Montreal, Canadá). Ganó el Templeton Prize 2007. Lleva años trabajando sobre temas de teoría social y política relacionados con el multiculturalismo, la secularización y las modernidades alternativas. Su última obra publicada es *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.

Traducido por **Iker ZIRION LANDALUCE** y **Amaia ARETXALDE UGARTETXE**.

NOTAS:

¹ ARNOLD, Matthew, *Dover Beach*, Merrill, Columbus, Ohio, ps. 21-28.

² Por supuesto, para cierto Marxismo vulgar la respuesta negativa es bastante explícita. Las ideas son el producto de los cambios económicos. Pero gran parte de la ciencia social no Marxista actúa implícitamente sobre premisas similares, y esto a pesar de la orientación de algunos de los grandes fundadores de la ciencia social, como Weber, que reconoció el papel crucial de las ideas morales y religiosas en la historia.

³ El individualismo ha sido utilizado, de hecho, en dos sentidos bastantes diferentes. Por un lado es un ideal moral, un aspecto sobre el que ya hemos discutido. Por otro, es un fenómeno amoral, algo parecido a lo que entendemos por egoísmo. El ascenso del individualismo en este sentido es comúnmente un fenómeno de ruptura, cuando la pérdida de un horizonte tradicional deja a la mera anomia en su despertar, y la gente se las arregla por su cuenta. Es, por supuesto, catastrófico, confundir estos dos tipos de individualismo, que tienen causas y consecuencias completamente diferentes. Esta es la razón por la que Tocqueville distingue cuidadosamente el individualismo del egoísmo.

⁴ Véase TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1980.

⁵ Comunicación oral para el seminario sobre modernidades alternativas celebrado por el Centro para los Estudios Transculturales, Delhi, diciembre de 1997.

⁶ Véase FUKUYAMA, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, New York, 1995.

⁷ He estado definiendo aquí la adaptación exitosa en términos de un reto funcional —como enfrentarse a las demandas del crecimiento económico y del poder militar. Pero también podemos examinar estas soluciones desde otra perspectiva. Para muchos de nosotros la modernidad también puede tener cierta fuerza normativa que gira alrededor de determinados bienes como la libertad, la igualdad y el respeto a los derechos humanos. Desde este punto de vista las adaptaciones funcionalmente exitosas pueden ser malas. El Chile de Pinochet fue un impresionante éxito económico, durante un tiempo al menos. Existe alguna evidencia de que los regímenes más horribles —nazismo, bolchevismo— acabaron teniendo una escasa capacidad de adaptación o incluso siendo autodestructivos. Pero es difícil creer que esto suceda siempre. Incluso en los mejores regímenes de la tierra existen injusticias y modos de exclusión.

Uno puede imaginar otro tipo de búsqueda de una modernidad alternativa, una que pudiera llevar a cabo su promesa normativa de un modo más completo. Ésta es una importante cuestión —de hecho, una de las más importantes— en nuestro tiempo. Pero las dos cuestiones son evidentes: ¿podemos crear una modernidad alternativa normativamente superior? ¿puede haber una pluralidad de modernidades culturalmente diferentes? Deberíamos añadir que el intento de encontrar respuestas positivas a la segunda cuestión debería estar sometido a las condiciones normativas que plantea la primera. No todo modo de peculiaridad cultural está, por lo tanto, justificado ni es bueno.

⁸ HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927; MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945; WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophically Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1953; POLANYI, Michael, *Personal Knowledge*, Harper, Nueva York, 1958; SEARLE, John, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; y DREYFUS, Hubert, *What Computers Can't Do*, Harper, Nueva York, 1979.

⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, ps. 260 y siguientes.

¹⁰ Véase BOURDIEU, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977 y BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980. "On pourrait, déformant le mot de

Proust, dire que les jambes, les bras sont pleins d'impératifs engourdis. Et l'on n'en finirait pas d'énumérer les valeurs faites corps, par la substantiation qu'opère la persuasion clandestine d'une pédagogie implicite, capable d'inculquer toute une cosmologie, une éthique, une métaphysique, une politique, à travers des injonctions aussi insignifiantes que 'tiens-toi droit' ou 'ne tiens pas ton couteau de la main gauche' et d'inscrire dans les détails en apparence les plus insignifiants de la tenue, du maintien ou des manières corporelles et verbales les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel, ainsi placées hors des prises de la conscience et de l'explicitation." BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique...* p. 117.

¹¹ Hay una interesante discusión sobre esto en ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1991, ps 28-31.

¹² Este desarrollo de la racionalidad instrumental es lo que con frecuencia se describe como secularización. Véase, por ejemplo, ALMOND, Gabriel y POWELL, G. Bingham, *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Little, Brown, Boston, 1966: "El jefe de un poblado en una sociedad tribal actúa, en gran medida, con un conjunto de objetivos dados y con una serie dada de formas para obtener esos objetivos que se han desarrollado y han sido sacralizados por la costumbre. La secularización de la cultura es el proceso a través del cual las orientaciones tradicionales y las actitudes dan lugar a procesos de toma de decisiones más dinámicos, incluyendo la recopilación de información, la evaluación de la información, el diseño de medidas alternativas a tomar, la selección de una determinada acción entre las diferentes posibles y los medios con los cuales se prueba si una determinada medida está produciendo o no las consecuencias que se pretendía", ps. 24-25. Y más tarde: "la aparición de una orientación pragmática y empírica es un componente del proceso de secularización", p. 58.

¹³ Incluso Ernest Gellner, que está a años luz de la sofisticación de las groserías de Almond y Powell se coloca a sí mismo en el terreno acultural, por sus interesantes percepciones de la modernidad como una nueva constelación. Él hace esto relacionando lo que yo estoy llamando las supuestas pizcas de verdad con lo que él llama el avance cognitivo en un único paquete. La moderna constelación desencadenó la ciencia, y esto, en su opinión, parece conceder el mismo estatus epistémico al paquete completo. "La especialización, la atomización, la racionalidad instrumental, la independencia del hecho y el valor, el desarrollo y la provisionalidad del conocimiento, están todos relacionados unos con otros". Véase GELLNER, Ernest, *Plough, Sword and Book*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 122.

¹⁴ Así, Gellner incluye "independencia del hecho y el valor" en su paquete junto con "desarrollo y provisionalidad del conocimiento", *Ibidem*.

¹⁵ He tratado de razonar este punto con mayor extensión en TAYLOR, Charles, *op. cit.*, capítulos 1-4.

¹⁶ He tratado la naturaleza de esta epistemología moderna y su supresión del base en TAYLOR, Charles, "Overcoming Epistemology", en BAYNES, Kenneth, BOHMAN, James y MCCARHY, Thomas (eds.), *After Philosophy: End of transformation?*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1987 y TAYLOR, Charles, "Lichtung oder Lebensform", en *Der Löwe spricht...und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

* N. del T.: La *scala naturae* (literalmente "escala de la naturaleza") es una idea recurrente en la historia de la biología que proviene de ideas asociadas a doctrinas, como la de Aristóteles o la del neoplatonismo, que conciben el mundo como un conjunto de entidades ordenadas jerárquicamente, de forma lineal, continua y progresiva según sus grados de complejidad y perfección.

Nuevos bárbaros, viejos bárbaros: Teoría de Relaciones Internacionales en la post-Guerra Fría. 'Todo lo viejo, es nuevo otra vez'

Mark SALTER

Capítulo VII extraído de Mark SALTER, *Barbarians and Civilization in International Relations*, Pluto Press, Londres, 2002*.

El fin de la Guerra Fría trajo importantes cambios tanto en el imaginario internacional popular como en el académico. En la prensa corriente surgieron diversas tendencias para diagnosticar el flamante y nuevo mundo. Francis Fukuyama proclamó la victoria del liberalismo y el capitalismo de mercado, que presentó en términos hegelianos como 'el fin de la historia'¹. La interpenetración global del capital occidental, acompañada por sus medios de masas, las revoluciones en las comunicaciones y tecnologías, inspiraron predicciones de homogeneización político-cultural. Esto desencadenó por igual gestos de bienvenida y advertencias acerca de una 'cultura global'. Con todo, el 'nuevo orden mundial' proclamado por George Bush Sr., que parecía anunciar una era de unipolarismo benevolente, hubo de hacer frente a una serie de fallas notables. Somalia, Ruanda y la antigua Yugoslavia alteraron la percepción tanto de las élites como de los ciudadanos de a pie en lo que se refiere a unos conflictos étnicos que muchos creyeron – de modo incorrecto – que habían sido 'suprimidos' por el juego geopolítico de la Guerra Fría². Estas tendencias se reflejaron en análisis académicos. Aunque las perspectivas críticas comenzaron a surgir en la disciplina en los últimos años de la década de 1980, el fin de la Guerra Fría cogió a la mayoría de los estudiosos de Relaciones Internacionales por sorpresa³. Lo que siguió fue una proliferación de paradigmas diseñados para ajustarse al flamante nuevo mundo. John Merscheimer y Kenneth Waltz continuaron insistiendo en la relevancia del realismo⁴. Algunos argumentaron a favor de la unificación económica y el surgimiento del 'estado-región'⁵. Charles y Clifford Kupchan abogaron por un retorno al modelo del concierto europeo⁶. James Goldgeier y Michael McFaul, así como Max Singer y Aaron Wildavsky, desarrollaron dos de los paradigmas mundiales que reforzaban los relatos coloniales – en tanto que sostenían que el desarrollado Occidente era pacífico mientras que el mundo no occidental, en vías de desarrollo, era una zona de conflicto⁷. El modelo más ampliamente aceptado ha sido el de la 'tesis de los dos mundos'. La tendencia hacia el dualismo se ha manifestado de nuevo en la teoría internacional de post-Guerra Fría. Ya sea en

forma de la distinción centro/periferia, zonas de paz y zonas de conflicto u Occidente contra el resto, este modelo ha sido aceptado por muchos expertos tradicionales. Algunos han señalado que la dicotomía nosotros/ellos, que ahora domina la teoría de Relaciones Internacionales, descansa en distinciones imperiales entre un Occidente civilizado y sus acólitos, y una periferia poscolonial incivilizada y bárbara.⁸ Al representar el mundo de lo político como dividido entre los planos de la seguridad o la inseguridad, los estudiosos de la disciplina deben ser conscientes del alcance de sus diagnósticos. La repetición de estereotipos imperiales y la reintroducción de la dicotomía civilizado/bárbaro tienen implicaciones preocupantes para el imaginario de las relaciones internacionales tras la Guerra Fría.

Para buscar el origen de la reaparición de la retórica civilizado/bárbaro en la teoría de Relaciones Internacionales, me referiré al seminal artículo de Samuel Huntington “¿El Choque de Civilizaciones?” y a la obra de Paul Kennedy “Preparándose para el Siglo XXI”. También echaré un vistazo a la popularización de estas ideas en los trabajos de Robert Kaplan y Benjamin Barber. Al tiempo que trato cuestiones empíricas, me concentraré en la retórica civilizado/bárbaro en estas obras. La reintroducción de esta dicotomía es importante por su legado histórico y por las implicaciones que tiene a la hora de teorizar sobre la política global en el mundo de la Post-Guerra Fría. La base del pensamiento en estas ‘teorías de los dos mundos’ del orden internacional tras la Guerra Fría son los bárbaros, y estas teorías ‘barbarizan’ el mundo no occidental en sus descripciones. La reaparición de estereotipos decimonónicos para describir la violenta periferia del mundo implica un maniqueísmo discursivo en el que Occidente está a salvo, es seguro y pacífico, y donde el mundo no occidental es marginal.

Huntington: los bárbaros a las puertas

Uno de los intentos más ambiciosos de encontrar un paradigma de relaciones internacionales apto para la Post-Guerra Fría lo constituye el artículo “¿El Choque de Civilizaciones?” que Huntington publicó en *Foreign Affairs*⁹. Buena prueba de su impacto es la industria casera que se ha desarrollado en torno a este argumento. Huntington sugiere, en este artículo y en otros, que la cultura, agrupada principalmente en torno a las civilizaciones, se convertirá en el eje dominante de conflicto en el siglo XXI¹⁰. Dejando a un lado los argumentos empíricos sobre estudios de casos específicos y generalizaciones, hay una gran preocupación en cuanto al impacto político de este artículo¹¹. El excelente estudio de Jacinta

O'Hagan sobre Huntington establece una conexión entre su trabajo anterior y el actual – de hecho, Huntington fue el arquitecto de la estrategia de la 'aldea estratégica' durante la Guerra de Vietnam¹². Después de ocuparme de algunas de las críticas formuladas a Huntington, analizaré las preocupantes consecuencias políticas de sus argumentos. Shapiro, en particular, entiende que éstos son especialmente pobres desde el punto de vista histórico y ético¹³. Sin embargo, mientras podemos mostrarnos más o menos de acuerdo con el conjunto de la tesis de Huntington, es cierto que su trabajo abre una vía de estudio acerca del papel de la cultura y la identidad en la política de la Post-Guerra Fría.

Huntington considera que la pertenencia a una civilización se verifica con el despliegue por parte del individuo de una serie de lealtades 'al más alto nivel, pero siempre por debajo de aquél de la lealtad hacia la humanidad en general'. Las civilizaciones se distinguen por su cultura y pueden entenderse como el conjunto de creencias que comprenden la identidad de una persona en lo que se refiere a 'las relaciones entre Dios y el ser humano, el individuo y el grupo, el ciudadano y el estado, los padres y los hijos, el marido y la mujer, así como en cuanto a las diferentes visiones sobre el valor relativo de los derechos y las responsabilidades, la libertad y la autoridad o la igualdad y la jerarquía'¹⁴. Dado que estas convicciones culturales son básicas para la identidad de los individuos – que Huntington ve como estática y unitaria – no es posible transigir sobre ellas. Como resultado, argumenta él, la intervención cultural, económica y política de la 'civilización occidental' en civilizaciones no occidentales ha producido en el seno de estas últimas y los países que comprenden una reacción xenófoba. Este es el quid de las predicciones de Huntington: las civilizaciones no occidentales se están modernizando sin occidentalizarse, lo que representa un declive relativo en el poder occidental y una eventual amenaza para la identidad, la cultura y el poder occidentales¹⁵.

Si Iain Johnston no hubiera usado antes el término 'realismo cultural' para describir las diferencias nacionales en cultura estratégica, podríamos usarlo para describir la caracterización que Huntington hace del mundo. Por el contrario, hemos de quedarnos con un 'realismo civilizacional' o 'realismo de civilización'. Siguiendo la descripción que hace Keohane del neorrealismo¹⁶, podríamos entender los preceptos del realismo de civilización de Huntington del siguiente modo:

1.- Las civilizaciones son los grupos culturales clave en la política internacional. Éstas son lideradas por 'estados-núcleo' que se apoyan entre sí en virtud del síndrome del país afín.

2.- Los estados buscan poder, la cultura busca conversión y las civilizaciones buscan universalización dentro de ellas, toman decisiones políticas de acuerdo con sus propios estándares culturales, pero sólo la cultura occidental es racional.

El realismo de civilización de Huntington está basado en la asunción de que el único resultado posible en la interacción entre culturas es el conflicto¹⁷. De acuerdo con esto, la diferencia entre civilizaciones produce conflicto cultural en todas las áreas de interacción política y económica. El comercio entre grupos depende de su grado de unidad cultural: 'la integración económica depende del hecho de formar parte de una misma comunidad cultural'¹⁸. Las organizaciones internacionales dependen, de este modo, del grado de cultura compartida: 'en gran medida, las organizaciones que abarcan una sola civilización hacen más cosas y muestran un mayor grado de éxito que aquellas que comprenden varias civilizaciones. Esto es así tanto con organizaciones políticas como con aquellas dedicadas a la seguridad...'¹⁹. Dado que la cultura de una civilización contiene valores que determinan la relación entre el individuo y el grupo, la sociedad y el gobierno, el mercado y el estado, y así en adelante, Huntington prevé que las organizaciones que no compartan valores similares se enredarán en discusiones esenciales desde, precisamente, posiciones filosóficas mutuamente excluyentes.

En la raíz del argumento de Huntington, la naturaleza proclive al conflicto de la interacción cultural tiene dos causas. La primera es la asunción realista clásica sobre la sociedad humana como naturalmente conflictiva²⁰. La segunda se refiere a que la interacción cultural genera conflicto porque la cultura, así como la identificación con una cultura o civilización específica, es algo a lo que no se puede renunciar²¹. La cultura no sólo agudiza el conflicto²², sino que se describe como el nuevo campo de acción para la lógica del juego de suma-cero. Huntington escribe directamente, 'cuestiones culturales como estas implican una elección de suma-cero, de sí o no'²³. Su descripción de choque cultural parece que deja al margen gran parte de la evidencia histórica en lo referente a los intercambios entre civilizaciones – un intercambio que puede ser tan productivo como conflictivo²⁴. Sus recientes contribuciones a *Foreign Affairs* parecen corroborar esta perspectiva. Junto a toda una serie de apuntes históricos, O'Hagan también se ocupa del

realismo de civilización en su artículo²⁵, donde concluye que 'quedan dudas sobre si Huntington está genuinamente interesado en las relaciones entre civilizaciones en toda su complejidad, o está simplemente interesado en "buscar enemigos", en tratar de localizar y justificar la próxima amenaza'²⁶.

Algunos de los críticos de Huntington se han centrado en su delimitación de las civilizaciones que convergen en el campo del conflicto global²⁷. Siguiendo a Toynbee, Huntington divide las culturas del mundo en ocho civilizaciones: la occidental, la confuciana, la japonesa, la islámica, la hindú, la eslavo-ortodoxa, la latinoamericana y, quizá, la africana²⁸. Toynbee descontó la latinoamericana por considerarla una ramificación de la occidental y la africana porque carecía de una tradición escrita coherente o una religión singular y unificadora. El África Subsahariana, en particular, fue calificada de 'salvaje' en *El Estudio de la Historia*²⁹. Una de las críticas a Toynbee, que Huntington hereda, se centra en la manera de caracterizar a las civilizaciones como entidades discretas y bien delimitadas³⁰. Toynbee y Huntington asumen que las fronteras entre civilizaciones son claras y están mutuamente reconocidas³¹. De hecho, Lewis y Wigen indican que las identidades de civilización son, con frecuencia, difusas y poco claras en las zonas fronterizas, e incluso si las fronteras fueran discernibles, la historia de la interacción entre civilizaciones es un factor que Huntington no puede explicar³².

Los críticos de Huntington han señalado que las civilizaciones no son ni unitarias ni cohesivas. Incluso la unidad de la civilización occidental ha sido puesta en cuestión³³. Un cierto número de estudiosos se han preguntado '¿a dónde se dirige Occidente?' – con dudas sobre si la alianza del Atlántico Norte podría sobrevivir al final de la Guerra Fría³⁴. Huntington evita este debate afirmando que los estados-núcleo – América^A, China, India, Rusia, y aquellos similares – actúan como el foco político de una civilización particular³⁵. Con este movimiento, el autor resucita el interés realista hacia las grandes potencias.

La evidencia en contra de la unidad de una sola civilización islámica es la más fuerte³⁶. Los expertos señalan que las ramas árabe, turcomana y malaya de esta civilización no se perciben a sí mismas como integrantes de una misma comunidad y por tanto, no es probable que, de requerirlo, se prestaran ayuda mutua³⁷. Fouad Ajami entiende que el mundo del islam 'divide y subdivide'³⁸ y que los estados determinan la política global en mayor grado que unas agrupaciones culturales efímeras.

La descripción que Huntington hace tanto de la Guerra del Golfo de 1991 como de la reunión en torno a Saddam Hussein en virtud del síndrome del país afín ha sido puesta en cuestión desde diversos frentes³⁹. El ejemplo más obvio es que Husein no tuvo reparos en anexionar otro país árabe a Irak. Huntington señala a los terroristas musulmanes en Bosnia y el apoyo árabe en la Guerra del Golfo para afirmar que las luchas políticas se decidirán sobre la base de la afiliación cultural. Sin embargo, Ajami entiende que Huntington ha confundido las maniobras realistas de los estados con esa afiliación cultural⁴⁰.

El síndrome del país afín es refinado en “¿El Choque de Civilizaciones?”, donde Huntington desarrolla una teoría de las relaciones interestatales dentro de cada civilización en concreto. Su clasificación distingue entre cinco categorías: ‘estados miembro, estados núcleo, estados aislados o solitarios, estados clave y estados fracturados’⁴¹. Los estados núcleo, como por ejemplo Estados Unidos, China, India, Rusia y Japón, actúan como la gran potencia de su civilización, procurando direccionamiento político y liderazgo cultural. Las civilizaciones que carecen de estados núcleo carecen también de líder, y por lo tanto son peligrosas⁴². Los estados miembros corresponden a las potencias medias, cultural y políticamente alineadas con los estados núcleo. Los estados solitarios corresponden para Huntington a lo que también se denomina estados díscolos, aislados más en términos culturales que en términos políticos⁴³. Un estado clave es un estado soberano cuya población está a caballo entre dos civilizaciones. Algunos ejemplos son India, Sri Lanka, Malasia y Singapur, China, Filipinas e Indonesia⁴⁴. Los estados fragmentados sufren una suerte de esquizofrenia cultural; la ciudadanía común se adhiere a una civilización que las élites rechazan y buscan cambiar por otra. La transformación que Atatürk llevó a cabo en Turquía o el intento de occidentalización de Pedro el Grande en Rusia son un ejemplo paradigmático. Con todo, resulta problemático que la teoría de Huntington no muestre ninguna intención de incluir países postcoloniales que han experimentado el dominio de algún imperio y cuya cultura se encuentra filtrada por el prisma imperial.

Mediante este retrato de grandes y medianas potencias, alianzas naturales y estados díscolos, el estado es restituido a la posición de *primus inter pares* en lo que a los papeles a jugar en la política internacional se refiere. Aunque su artículo defendía que las civilizaciones serían los actores principales, Huntington vuelve a situar al estado (y específicamente a Estados Unidos) en el centro de la política

internacional⁴⁵. Al tiempo, las relaciones entre civilizaciones adoptan un modelo parecido al del sistema multipolar europeo. Huntington afirma específicamente: 'el resultado es un patrón altamente complejo de relaciones internacionales, comparable en muchos sentidos a aquél existente en los siglos XVIII y XIX en Europa...'⁴⁶. Esta tipología refinada reincorpora la lógica estructuralista al realismo de civilización.

Si bien Huntington desechó la tesis de los 'dos mundos' por encontrarla demasiado reduccionista, el efecto de sus últimas predicciones y el énfasis en el conflicto suscriben esta postura. Al hacer hincapié en la tendencia dualista de las representaciones políticas, Huntington está afirmando que 'la tentación de dividir entre nosotros y ellos, el grupo de referencia y los demás, nuestra civilización y los bárbaros, está siempre presente entre las personas'⁴⁷.

Huntington muestra su reconocimiento hacia la crítica que realiza Said de las tendencias dualistas y esencialistas, y entiende que ni Occidente ni el resto del mundo pueden calificarse de unitarios⁴⁸. Sin embargo, parece que Huntington deshace esta aseveración en el mismo momento de realizarla.

"La distinción cultural bipolar entre 'Occidente' y 'Oriente' resulta en parte de la universal y desafortunada práctica de denominar a la civilización europea 'civilización occidental'. En lugar de 'Oriente y Occidente', es más apropiado hablar de 'Occidente y el resto', que al menos implica la existencia de muchos polos no occidentales. El mundo es simplemente demasiado complejo como para asumir que se encuentra simplemente y *grosso modo* dividido desde un punto de vista económico entre norte y sur y desde un punto de vista cultural entre este y oeste"⁴⁹.

En una concesión retórica, Huntington reconoce las críticas en cuanto a la tendencia dualista en las relaciones internacionales, pero mantiene que el dualismo es el mejor y más simple modo de observar el mundo. Para él, hay muchos polos no occidentales, muchos 'Otros', pero Occidente, por el contrario, es unitario, está unido, aunque sólo sea en tanto que opuesto a aquellos polos no occidentales. En sus propias palabras: 'en el choque de civilizaciones, Europa y América permanecerán unidas o, por el contrario, encontrarán su perdición por separado...'⁵⁰. Teniendo en cuenta que antes en su libro había escrito que 'sólo sabemos quiénes somos cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quién estamos', Huntington no puede ignorar el impacto de esta división entre 'Occidente y el resto' en cuanto a las políticas de identidad de las

relaciones internacionales y a la propia disciplina⁵¹. Al ofrecer una 'metageografía' de la política internacional, Huntington trata de unificar a la civilización occidental en torno al liderazgo de Estados Unidos así como de aglutinar a Occidente contra la amenaza del resto.

Retomando el paradigma de 'Occidente y el resto', Huntington reincorpora la dicotomía de los 'dos mundos'. Incluso aunque "el otro" fuera múltiple, aún está definido en términos de una estructura binaria. Huntington aplica el discurso civilizado/bárbaro a su esquema de distinción y moviliza los estereotipos de barbarismo en su descripción de las 'otras civilizaciones' – irracionales, fundamentalistas y violentas –, unos estereotipos que han sido comunes desde el siglo XIX. Simultáneamente, retrata a Occidente como la única civilización verdaderamente 'civilizada' ('desarrollada').

El ejemplo fundamental de Huntington de amenaza hacia el orden de civilización occidental es el del Islam. Sus argumentos, que le han reportado un gran número de críticas⁵², defienden que un repaso histórico y un análisis cuantitativo de fuentes neutrales validan esta conclusión⁵³. Huntington cree que hay en marcha un 'resurgimiento islamista' dentro de las sociedades islámicas, en las que el Islam está recuperando un lugar prominente en la cultural de los principales países árabes⁵⁴. Este resurgimiento tiene una importancia añadida por su corte antioccidental⁵⁵. Huntington no vincula antioccidentalismo y anticolonialismo, y con ello deja pasar uno de los cimientos fundamentales de la cultura política postcolonial. Describe el islam como intrínsecamente débil y predice:

"la resurgencia [islamista] habrá mostrado que el islam es la solución a los problemas de la moralidad, el significado y la fe, pero no a los problemas de la injusticia social, la represión política, el retraso económico y la debilidad militar. Estas fallas podrían generar una desilusión general con el islam político, una reacción contra él, así como una búsqueda de soluciones alternativas a estos problemas. Es posible que incluso pudieran emerger nacionalismos todavía más antioccidentales que culparan a Occidente de las disfunciones del islam"⁵⁶.

Tenga o no Huntington razón, lo que no hace es explorar cuáles son las características que hacen que el islam *no* sea la solución. Para evitar las críticas de Said sobre lo cerrado, desde un punto de vista ideológico, de su argumento, Huntington debe justificar su pesimismo acerca de la sociedad islámica⁵⁷. Más que

entrar en este particular debate religioso o histórico, siguiendo a O'Hagan, me centraré en su comparación entre el islam y el marxismo. Huntington aporta criterios 'objetivos' para tal comparación:

“[e]n sus manifestaciones políticas, la resurgencia islamista guarda cierto parecido con el marxismo, con textos que funcionan a modo de 'sagradas escrituras', una visión de la sociedad perfecta, un compromiso con una serie de cambios fundamentales, rechazo a los poderes actuales y al estado-nación y diversidad doctrinal que va desde el reformismo moderado al revolucionarismo violento”⁵⁸.

Huntington específicamente apoya la comparación de la tensión entre Occidente y el mundo musulmán con el escenario de la Guerra Fría⁵⁹. Al hacer esto busca – y encuentra – un enemigo que es poderoso, amenazante, antioccidental y, ante todo, familiar.

El Islam es representado como una amenaza para Occidente desde diversas direcciones y frentes. Uno de esos vectores es el demográfico, otro el terrorismo, pero el definitivo es el 'centro vacío o hueco' de la civilización islámica. El diagnóstico de Huntington sobre la civilización islámica no coincide con las críticas de Ajami hacia la categorización del islam como una sola civilización. Huntington entiende que los países islámicos comparten una cultura de civilización común, pero su debilidad no se debería, como defiende Ajami, a una desunión en su seno, sino a la carencia del liderazgo que aportaría un estado núcleo. Huntington lo expresa así: 'la ausencia de un estado núcleo islámico es una de las causas principales de los persistentes conflictos internos y externos que caracterizan al islam. Conciencia sin cohesión es una fuente de debilidades para el islam y una fuente de amenazas para otras civilizaciones'⁶⁰.

Una de las tendencias fundamentales que Huntington prevé, siguiendo su diagnóstico de las entrañas y fronteras sangrientas del islam, es una alianza islámico-confuciana contra Occidente⁶¹. Su idea es que, aunque estas dos civilizaciones serían tan proclives a entrar en conflicto como las demás, el declive del poder relativo occidental junto con su mutua oposición respecto de Occidente crean una relación de simpatía.

“[un] enemigo común crea un interés común. Las sociedades islámica y china ven a Occidente como su antagonista, y así se unen para cooperar juntas contra él... A principios de los años noventa existía ya una conexión confuciana-islámica entre

China y Corea del Norte, por un lado, y, en grados diversos, entre Pakistán, Irán, Irak, Siria, Libia y Argelia por el otro, con el fin de enfrentarse a Occidente [en lo temas de derechos humanos, economía y capacidad militar]⁶².

Algunos estudiosos han cuestionado la relevancia de esta cooperación, así como la importancia de una conexión confuciana-islámica⁶³. Sin embargo, al unir estas dos civilizaciones contra Occidente, Huntington aglutina los múltiples 'otros' en un solo enemigo. Así, mientras critica el dualismo, sus matizados 'múltiples' otros, se presentan como un único enemigo. El 'resto' se une en oposición a 'Occidente'.

El argumento de Huntington posee un gran alcance y, en algunos sentidos, es un blanco móvil. Además, ha tomado la cautela de evitar ciertas críticas con la siguiente advertencia:

"[e]ste libro no pretende ser un trabajo de ciencias sociales... el reto en cuanto a su importancia y significado no es si explica todo lo que está ocurriendo en la política internacional. Evidentemente, no lo hace. El reto, por el contrario, radica en determinar si logra aportar una lente más significativa y más útil con la que examinar los acontecimientos internacionales que los paradigmas alternativos"⁶⁴.

De este modo, desactiva cualquier crítica basada en cuestiones específicas que puedan desafiar su teoría y confina cualquier explicación alternativa a una teoría de rango y alcance similar⁶⁵.

Demografía: preparándose para el siglo XIX y/o XXI

La noción de 'la demografía como destino' apareció varias veces durante el siglo XX y, de nuevo, tanto en la cultura popular como académica a finales de los noventa. La demografía ha estado largamente asociada a la retórica del imperialismo, la raza y la clase, así como a las distinciones entre civilizados y bárbaros. La ciencia de la demografía se ocupa del estudio de las poblaciones – una ciencia que Foucault liga al desarrollo de los estados modernos⁶⁶. El estereotipo de los bárbaros como más fértiles que los individuos 'civilizados', es una de las asunciones principales de los argumentos demográficos. Con esto, el fin no es tachar los resultados demográficos de imprecisos, sino sólo llamar la atención acerca de cómo se articulan los argumentos demográficos en momentos en los que Occidente se siente amenazado – incluso cuando los datos demográficos han permanecido estables desde principios

del siglo XX⁶⁷. Aún así, ya desde el siglo XIX, uno de los rasgos esenciales del estereotipo del bárbaro ha sido la superpoblación.

Debemos también fijarnos en las prescripciones, científicas, racistas o paternalistas, a las que nos lleva la demografía. El uso de la demografía en la disciplina de las Relaciones Internacionales ha sido estudiado en diversos trabajos. El análisis de Fűredi sobre las percepciones cambiantes de la raza en la sociedad occidental muestra la fascinación que se dio en el período de entreguerras en relación a la demografía⁶⁸. Descripciones sobre la ‘creciente marea de color’ eran moneda de cambio habitual. En los años sesenta, el interés demográfico emergió de nuevo, especialmente en Estados Unidos. Entonces la invención de un anticonceptivo accesible en forma de píldora coincidió con el movimiento hacia la descolonización – la llamada explosión poblacional⁶⁹. Cada vez que las sociedades se sienten amenazadas por las migraciones y el multiculturalismo, entra en escena la demografía para justificar esos miedos⁷⁰. Del mismo modo que los mecanismos de vigilancia fueron movilizados para controlar a las poblaciones coloniales, la demografía sirve como nuevo mecanismo de control de los pueblos no occidentales y del propio Occidente. Haciendo un seguimiento tanto de las poblaciones occidentales como de las no occidentales, los demógrafos occidentales pueden ‘conocer’ el tamaño comparativo de ambos grupos. Cuando estos datos son analizados en el contexto de un juego de suma-cero, tal y como Malthus, Huntington y Kennedy sugieren, la demografía se convierte en una profecía respecto a la estabilidad y las amenazas.

Tanto Huntington como Kennedy utilizan la demografía para determinar cuáles son las amenazas externas para el mundo desarrollado occidental (particularmente para Estados Unidos) en el período de la post-Guerra Fría. Tradicionalmente, la escuela realista de las Relaciones Internacionales ha considerado la fuerza demográfica como sinónimo del poderío militar. Huntington sostiene que la actual predominancia demográfica de Occidente (que es cuestionable en sí misma) está en riesgo tanto por los números como por la educación: ‘cuantitativamente los occidentales representan una minoría de la población mundial. Además, sus números muestran una línea descendente constante. Cualitativamente, el balance entre Occidente y otras poblaciones también está cambiando. Los pueblos no occidentales son cada vez más sanos, más urbanos, están más alfabetizados y mejor educados⁷¹. No sólo está creciendo el número de personas no occidentales, sino que además su ‘calidad’, en términos de

educación y aptitudes, está mejorando. Esto representa la inversión de la misión civilizatoria; a saber, un miedo a los no occidentales educados que colonizarán Occidente. Coker utiliza el término freudiano del 'retorno de lo reprimido' para describir esta ansiedad del mundo de post-Guerra Fría⁷². Sin embargo, esta ansiedad puede encontrarse en todas las fases del proyecto imperialista⁷³. Además de la desventaja numérica o cualitativa, Huntington señala también a las diferencias en la edad. Occidente y sus aliados, Japón y Rusia, tienen poblaciones que en proporción envejecen a ritmo constante. Las civilizaciones no occidentales, con una proporción más grande de niños, se beneficiarán de 'futuros trabajadores y soldados'⁷⁴. La representación imperial de los individuos no occidentales como numerosos, fértiles y violentos se legitima de nuevo a través del prisma de la demografía.

Siguiendo su predicción de que será la civilización islámica la que plantee el mayor desafío a Occidente, Huntington utiliza los datos demográficos para reforzar su caracterización de la amenaza islámica. El crecimiento poblacional en los países musulmanes y, en concreto, de los jóvenes de quince a veinticuatro años, proporciona reclutas para el fundamentalismo, el terrorismo, la insurgencia y la migración. 'El crecimiento económico refuerza a los gobiernos asiáticos; el crecimiento demográfico amenaza a los gobiernos musulmanes y a las sociedades no musulmanas'⁷⁵. Huntington continúa ahondando en el impacto de las tendencias demográficas y argumenta que 'los jóvenes son los protagonistas de las protestas, la inestabilidad, la reforma y la revolución'⁷⁶. Mientras la emigración hacia las colonias de población (América, Canadá, Australia) ayudó a difundir la cohorte de juventud de principios del siglo XIX, hoy en día no existe tal salida para las poblaciones musulmanas. En sus conclusiones augura una inversión en esta tendencia. Dado que Occidente 'ya no posee dinamismo económico o demográfico... [y a medida que] las sociedades asiáticas y musulmanas declaran con más y más fuerza la relevancia universal de sus culturas, los occidentales apreciarán en mayor medida la conexión entre el universalismo y el imperialismo'⁷⁷. La demografía pasa a ser un síntoma más del declive occidental – tanto en términos comparativos como en términos absolutos. En la expresión de las amenazas demográficas, la ansiedad del imperialismo racial y cultural viene a centrarse en el núcleo imperial más que en la periferia postcolonial. Huntington sostiene que el 'retorno de lo reprimido' será violento, que pondrá en riesgo las vidas de las personas y que es inminente. El uso que Huntington hace de la demografía no es casual.

En su trabajo reciente, Paul Kennedy traza una paralela entre el paso del siglo XVIII al XIX, y nuestro propio *angst*^B del milenio. Su estrategia está inspirada en los escritos de Thomas Malthus, cuyo famoso *Ensayo sobre la población* afirmaba que la tecnología de producción de alimentos crecía según una progresión aritmética, mientras que la población crecía en una progresión geométrica⁷⁸. De esta doble preocupación sobre la población y la tecnología surge la idea de establecer un paralelismo entre el amanecer del siglo XIX y el del siglo XXI. El quid del argumento de Kennedy no es la crisis poblacional en general, sino, como en Malthus, el crecimiento de la clase inferior o más baja⁷⁹. El argumento clave de Kennedy es que 'entre ahora y el año 2025, alrededor del 95% del crecimiento de población se dará en los países en vías de desarrollo'⁸⁰. Kennedy también se cuida de mostrar que el problema no es ajeno, en términos espaciales, a Occidente o al Norte. Aunque puede 'parecer que el problema principal se encuentra *allí*', Kennedy rápidamente llama la atención de los peligros para Occidente, que se manifiestan en forma de degradación medioambiental, riesgos sanitarios y colapso económico⁸¹. En esta geopolítica del miedo, el 'retorno de lo reprimido' se manifiesta a través del agotamiento y la degradación de los bienes comunes globales. Esto resulta todavía más peligroso y amenazador por su naturaleza amorfa. Por último, Kennedy retoma el argumento de Huntington de que los niños de hoy serán los soldados del mañana. La tecnología de la guerra ha avanzado hasta lograr superar el desgaste, y los grandes números ya no se traducen en una ventaja militar. Sin embargo, Kennedy y Huntington están de acuerdo en que muchas de las revoluciones que han pasado a la historia fueron desencadenadas o posibilitadas a lo largo del tiempo por un aumento en la proporción de jóvenes en el conjunto de las sociedades. La presencia de grandes cohortes de jóvenes en los países desarrollados se encuentra directamente ligada a la violencia⁸². Kennedy, no obstante, no vincula la violencia a la cultura islámica, tal y como hace Huntington. Con todo, dados los precedentes históricos, no resulta sorprendente que aquellos estudiosos firmemente anclados en el *statu quo* expresen una ansiedad propia del *ancien régime*^C.

Los países en vías de desarrollo presentan mayores tasas de crecimiento y una población más joven que los países desarrollados⁸³. Lo que resulta interesante de este análisis es que Kennedy responsabiliza de este hecho a 'las prácticas sanitarias occidentales, especialmente a la inmunización y a los antibióticos'⁸⁴. La asunción de que el éxito de la medicina occidental no es un bien absoluto recuerda

a la retórica del darwinismo social; según el cual, la naturaleza y la selección derivada de ésta mantienen a las poblaciones en niveles sostenibles. En suma, Kennedy nos dice que

“el mayor reto para la sociedad humana a medida que se enfrenta al siglo XXI es cómo encontrar soluciones globales efectivas para liberar a las tres cuartas partes más pobres del planeta de la trampa del crecimiento malthusiano, que se traduce en malnutrición, hambrunas, agotamiento de los recursos naturales, descontento, migraciones forzadas y conflictos armados – acontecimientos que también pondrán en peligro a los países desarrollados, como mínimo de modo indirecto”⁸⁵.

Su retórica reproduce los ecos de la ‘misión civilizatoria’, según la cual las naciones cristianas y europeas liberarían a los nativos colonizados de su barbarismo.

El resurgir del discurso demográfico indica que existe un paralelismo con los tiempos de Malthus. Sin embargo, más que tratarse de una similitud respecto a las condiciones empíricas, se trata de una similitud en las condiciones políticas. La Revolución Industrial llevó a grandes masas provenientes de las clases socialmente menos favorecidas hasta los centros urbanos. El auge del globalismo ha llevado a las clases globalmente menos favorecidas hasta Occidente. El miedo a estas clases – ya sean industriales, como en el siglo XIX, o globales, como ahora – ha hecho que cunda el pánico en los sectores privilegiados de Occidente. Ello se ha traducido en el miedo a una fertilidad muy alta entre las clases más bajas y al declive en las tasas de nacimientos entre las clases más altas. Malthus es relevante – no sólo por sus predicciones, sino también por los miedos que éstas revelan.

Esta crítica no impugna la validez de la demografía o su utilidad en las relaciones internacionales. No obstante, las tendencias demográficas no han sufrido cambios sustanciales desde el cambio de siglo^D. Uno de los aspectos centrales en el estereotipo del barbarismo, que liga este análisis demográfico específicamente a la retórica imperialista del siglo XIX, es la representación de los bárbaros como seres con una tendencia extremadamente elevada a practicar sexo – y en consecuencia, a tener más hijos. No resulta sorprendente, por tanto, que cuando Malthus se traslada al discurso de finales del siglo XX, la clase que le preocupaba se represente ahora como la clase globalmente menos privilegiada. Sólo en los períodos en los que Occidente se siente inseguro los datos demográficos pasan a ser un componente central de los argumentos relativos a las relaciones internacionales.

Kennedy describe esta inseguridad como una serie de 'ansiedades raciales y culturales firmemente enraizadas... el miedo al declive poblacional'⁸⁶. Aparte de la validez estadística de estas predicciones, deberíamos percatarnos de que las preocupaciones demográficas sólo salen a la palestra en momentos en los que en la política internacional Occidente se encuentra con un reto⁸⁷.

El auténtico choque: el choque de culturas en América

El argumento del 'choque de civilizaciones' está dirigido a dos públicos. Básicamente, la tesis de Huntington se dirige a los círculos oficiales encargados de elaborar la política exterior de Estados Unidos: 'actuando como si el mundo fuera unipolar, Estados Unidos se está encontrando cada vez más solo... con uno o dos compañeros, oponiéndose a la mayoría de los estados y gentes restantes del mundo'⁸⁸. Sin embargo, el argumento tiene otro objetivo, en este caso más popular, pues sus ideas son una exhortación al refuerzo de la identidad de Estados Unidos. Stephen Chan lo entiende como 'esencialmente una polémica [nacionalista]... un trabajo partidista, no académico'⁸⁹. Said es de la misma opinión⁹⁰. Con todo, antes de rechazar el argumento como una polémica nacionalista, resulta más útil evaluar la exhortación de Huntington y las amenazas que describe, detallando varias amenazas – desde diversos frentes – a la identidad nacional estadounidense. Éstas son el multiculturalismo, la demografía y el postmodernismo.

Huntington sostiene que la condición cultural actual de Estados Unidos muestra y refleja el declive de su poder en el mundo de las relaciones internacionales. Aunque no lo menciona hasta el último capítulo de su libro, el multiculturalismo se convierte en el enemigo número uno de Huntington en el escenario doméstico americano. El 'multiculturalismo' ha sido denominado 'políticas de identidad' en otros contextos, y representa la inclinación a centrarse en identidades étnicas, raciales o culturales por encima de las identidades nacionales. Las críticas al crecimiento del multiculturalismo y las políticas de identidad en las culturas académica y popular de Estados Unidos son grandes y han sido recientemente inauguradas por el libro de Alan Bloom *The Closing of the American Mind*⁹¹. Huntington también se muestra contrario a la influencia del multiculturalismo, al que caracteriza de la siguiente manera:

“a finales del siglo XX, ambos componentes [político y cultural] de la identidad americana han sufrido violentos, sostenidos y persistentes ataques por parte de un pequeño pero influyente grupo de intelectuales y publicistas. En el nombre del multiculturalismo han atacado la identificación de Estados Unidos con la civilización occidental, negado la existencia de una cultura americana común y promocionado identidades o grupos de referencia subnacionales basadas en la raza, la etnia o la cultura”⁹².

El multiculturalismo es tanto un síntoma como una causa del declive de una identidad nacional estadounidense coherente y unitaria. Las políticas de identidad resultan centrales para la concepción que Huntington tiene de la política exterior, porque su opinión es que la identidad nacional estructura el interés nacional. Tal y como propone en otro artículo de *Foreign Affairs*: ‘sin la seguridad en lo que significa su identidad nacional, los americanos se han vuelto incapaces de definir sus intereses nacionales...’⁹³. La identidad, por tanto, determina la dirección del síndrome del país afín dentro de su realismo de civilización. La cultura es necesariamente previa a la afinidad cultural; y la afinidad cultural es previa a la cooperación internacional. Huntington representa a los hispanos como fuera del orden doméstico, aunque se encuentren en territorio estadounidense como resultado de lo que él considera falta de asimilación cultural⁹⁴. En efecto, Huntington vincula el futuro de Occidente en general a la fuerza cultural de su estado núcleo: Estados Unidos. ‘El futuro de Occidente depende de que los americanos reafirmen su compromiso con la civilización occidental. En el ámbito doméstico esto significa rechazar la división que propugnan los cantos de sirena que trae el multiculturalismo’⁹⁵. Las divisiones internas de identidad – tal y como ocurrió durante la Guerra de Vietnam – se interpretan como una debilidad en las relaciones internacionales y, por tanto, menoscaban el prestigio internacional. Coker propuso una solución en una conferencia de 1994 que siguió al trabajo de Huntington: ‘en una palabra, Occidente necesita una nueva amenaza para definirse de nuevo, quizá porque encuentra dificultades en saber cuál es su propio discurso y qué es lo que defiende’⁹⁶. Siguiendo esta prescripción, Huntington presenta a la civilización musulmana como una amenaza externa a la civilización occidental, mientras que el multiculturalismo es representado como la amenaza interna. Él se refiere a estos dos ‘otros’ con el fin de apuntalar la identidad americana frente a amenazas inmediatas y peligrosas.

El artículo de James Kurth “El Verdadero Choque”, responde a “¿El Choque de Civilizaciones?” de Huntington argumentando que la verdadera colisión se da

‘entre la civilización occidental y una gran alianza diferente, compuesta por los movimientos multiculturalistas y feministas. Se trata en puridad de un choque entre la civilización occidental y la civilización postoccidental’⁹⁷. Siguiendo la descripción de Kennedy de amenazas no militares en términos militares⁹⁸ y la descripción de Huntington de las políticas de identidad como el campo de poder blando de suma-cero⁹⁹, Kurth describe la cultura americana como un campo de batalla imperialista:

‘afroamericanos, latinoamericanos y asiáticoamericanos... forman una suerte de puente o incluso colonias de estas [africana, latinoamericana, confuciana e islámica] civilizaciones en el continente norteamericano, y en la actualidad ponen en cuestión la hegemonía de la civilización occidental en este lugar’¹⁰⁰.

Esta retórica del imperio contraatacando aparece en paralelo en Coker, Kennedy y Huntington¹⁰¹. La ansiedad en torno al ‘retorno de lo reprimido’ es un lugar común en muchos de los análisis populares de la política de la post-Guerra Fría¹⁰².

La segunda amenaza doméstica para la identidad occidental es según Huntington y Kurth más empírica. ‘Viene de los inmigrantes de otras civilizaciones que rechazan la asimilación y continúan suscribiendo y propagando valores, costumbres y culturas de sus sociedades de origen’¹⁰³. Huntington entiende que son estos grupos domésticos culturalmente amenazantes los que también suponen una amenaza demográfica para la homogeneidad occidental: musulmanes en Europa e hispanos en América. Debido a que las políticas culturales y de identidad son representadas como juegos de suma-cero basados en el poder demográfico relativo, el conflicto no sólo se vuelve endémico entre estados y civilizaciones, sino también dentro de los estados. Dado que, según Kurth y Huntington, Estados Unidos es el estado núcleo de la civilización predominante, las amenazas que conlleva el multiculturalismo, y apoya el crecimiento demográfico, son apremiantes y peligrosas.

Kurth y Huntington representan el multiculturalismo, el feminismo y el postmodernismo como peligrosos para la identidad en la que ellos entienden se basa Estados Unidos. Ésta es una identidad hegemónica, masculina, blanca y europea, y a su vez es equiparada a los valores del liberalismo y el capitalismo. Su argumento sugiere que la aserción de una identidad femenina y/o multicultural implica el rechazo a los valores liberales y capitalistas¹⁰⁴. Kurth aconseja un remedio inmediato. Su mirada se dirige a principios del siglo XX, cuando Estados

Estados Unidos tuvo que acoger un gran flujo de inmigrantes. En respuesta a la existencia real de un gran número de ciudadanos multiculturales, la élite americana 'inició un programa masivo y sistemático de americanización, imponiendo sobre los nuevos inmigrantes y sus hijos el inglés como idioma, la historia angloamericana y los valores ciudadanos americanos'¹⁰⁵. Kurth admite que este proceso fue tan 'implacable, y a la vez incluso despiadado, [que] muchos individuos fueron oprimidos y se convirtieron en su curso en víctimas, y muchas islas culturales significativas y ricas fueron barridas de escena'¹⁰⁶. Sin embargo, el precio fue legitimado retroactivamente por el éxito americano en la Segunda Guerra Mundial. La identidad americana – en el sentido de homogeneidad y unidad – produjo fuerza en Estados Unidos. Huntington difunde esta visión para argumentar que la identidad americana produce intereses americanos, y que estos determinan las políticas americanas. La diversidad en los grupos de identidad origina una sociedad política fragmentada.

Huntington argumenta que, en general, Estados Unidos defiende la cultura política del credo americano y la civilización occidental. Sin embargo, Huntington también cree en el poder del enemigo para consolidar la identidad nacional. Esta idea de identificación – que la constitución de uno mismo requiere del rechazo del "otro" – da forma al análisis que Huntington hace de las políticas culturales y su condena al multiculturalismo. Quiero dejar claros dos puntos: primero, que Huntington afirma que los americanos, aparte de él mismo, buscan un "otro" con el fin de apuntalar su propia identidad cultural y su interés nacional; y segundo, que Huntington hace del multiculturalismo precisamente un 'otro' mediante el cual asegurar la identidad doméstica.

Para Huntington la identidad representa la homogeneidad y primacía de la identidad nacional sobre lealtades de raza o etnia, de género o preferencias sexuales. Su idea es que dado que el multiculturalismo ha fracasado como fórmula para mantener la identidad americana, 'la identidad y la unidad dependerán de la continuidad en un consenso en torno a la ideología política'¹⁰⁷. En otras palabras, la ideología política compartida suplantará a los valores culturales compartidos. El fin de la Guerra Fría es en parte responsable de la crisis de identidad – por la pérdida de la Unión Soviética como enemigo¹⁰⁸. La atención que se ha prestado a los conflictos étnicos en el mundo de la post-Guerra Fría no supone para los americanos una amenaza inmediata. Huntington señala los atentados de Oklahoma City como un indicio del malestar americano tras la Guerra Fría. La reacción inicial a

los ataques fue antimusulmana – en primera instancia se informó de que ‘hombres de piel oscura y barba’ habían sido vistos abandonando el escenario del atentado en un coche bardo de un coche¹⁰⁹. Los americanos, nos dice Huntington, esperaban un enemigo musulmán y externo. El hecho de que los verdaderos responsables de los ataques fueran Timothy McVeigh y un grupo paramilitar de extrema derecha desconcertó a Estados Unidos. La condena común a McVeigh sólo supuso que los americanos se unieran contra ‘uno de los suyos’.

La agenda anti-islámica y antimulticultural de Huntington deriva de su concepción sobre la formación de identidades. ‘Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quién estamos’¹¹⁰. ‘La gente’, defiende Huntington, ‘define su identidad por quien no es’¹¹¹. En efecto, la necesidad de un ‘otro’ está justificada por la psicología, en general, y por la historia americana, en particular¹¹². Las implicaciones que tiene esta concepción de la identidad son interesantes. Como la cultura americana se encuentra amenazada desde fuera y desde dentro de sus fronteras, se encuentra en declive. La decadencia cultural lleva a que se difumine la identidad cultural homogénea, lo que convierte al interés nacional en opaco y embrolla los fines de la política exterior. La línea descendente que sigue la cultura americana produce y está producida a su vez por un declive en la coherencia de la identidad americana. Éste es un síntoma de la decadencia en el poder, pero también contribuye a ella. La tesis de Huntington, por tanto, describe a dos ‘otros’ – uno interno y el otro externo – para reforzar y reconstituir la identidad y cultura americana de cara al gran público. En consecuencia, al mismo tiempo que desprecia el multiculturalismo y las políticas de identidad, los artículos de Huntington pueden contemplarse como una intervención nacionalista en las políticas contemporáneas de identidad. Su ‘choque de civilizaciones’ conecta las relaciones internacionales a la identidad, la cultura y el poder domésticos, pero lo hace de una forma problemática.

Relatos populares sobre el modelo de los “dos mundos”

El argumento del ‘choque de civilizaciones’ de Huntington ha recibido un gran número de críticas dentro del campo de las Relaciones Internacionales. Pero dado que refleja las dos tendencias más importantes en el mundo de la post-Guerra Fría – conflictos internacionales y la política de lo cultural o de la identidad – muchas lecturas han simpatizado con su argumento y lo han extendido al reino de la cultura popular. Barber y Kaplan representan la encarnación popular de Huntington y

Kennedy. Su uso de una retórica similar – con similares intenciones – tiene una relevancia particularmente fuerte en la popularización del discurso civilizado/bárbaro a finales de la década de los noventa.

Barber y Huntington

Barber estuvo entre los primeros científicos políticos de la post-Guerra Fría que afirmaron que las tendencias de globalización y fragmentación no sólo estaban unidas, sino que se encontraban además en una relación de constitución recíproca. Él utiliza los términos 'McWorld'^E y 'Yihad' para representar las esferas sociales de la globalización y la fragmentación. Estas esferas no son ni espacios físicos ni mutuamente excluyentes. Más bien, McWorld y Yihad se corresponden con estados de la vida social en los que o bien la unificación o bien la fragmentación toma preferencia. Actuando de modo similar a esta disyunción social, Barber diagnostica un cambio general del tiempo nacional – entendido como simultaneidad en el sentido de Anderson¹¹³ – a una obsesión en lo referente al campo global, multinacional y ahistórico de la cultura popular y el capital. Barber considera que la cultura occidental globalizada ha trascendido las culturas nacionales y el desarrollo histórico. En un argumento que posteriormente adopta Huntington, él sostiene que el proceso de globalización y homogeneización es en sí mismo alienante¹¹⁴. La reacción a la imposición de imágenes y productos homogéneos en el mercado global induce a los individuos a identificarse con grupos cada vez más y más pequeños¹¹⁵.

La agenda política de Barber es democrática, y él evalúa estas tendencias hacia la unificación y la fragmentación desde el punto de vista de su potencial para la democracia. Identifica el 'imperativo de la *tecnología de la información*' para describir cómo la globalización de los medios de comunicación populares y la revolución en las comunicaciones han fomentado la unificación de la cultura global y la globalización del capital. Barber también analiza la cultura islámica y sus perspectivas en relación a la democracia. Aunque difiere del 'choque de civilizaciones' en ciertos puntos importantes – de modo especialmente notable en las implicaciones políticas de la identidad – 'Yihad frente a McWorld' puede ser visto como la analogía popular al argumento de Huntington. Fijándonos en el modo en el que estas ideas cambian al trasladarse al campo de lo popular, podemos encontrar las dinámicas de las implicaciones políticas de la identidad en las relaciones internacionales y el imaginario popular internacional.

Para Barber existen cuatro 'imperativos' que, según él, empujan a la globalización: el imperativo del mercado, el imperativo de los recursos, el imperativo de las tecnologías de la información, y el imperativo ecológico. Una división internacional del trabajo y una extensión casi universal del capital en todos los espacios del globo – incluso en aquellos virtuales – ha desacreditado la noción de autarquía. Mientras todavía no se ha formado un consenso científico en torno a la sostenibilidad ecológica, en general se reconoce tanto en la cultura popular como entre las élites que el medio ambiente y los recursos naturales son factores globales que no pueden ser ignorados¹¹⁶. También se ha teorizado en Relaciones Internacionales sobre el imperativo de las tecnologías de la información. Sin embargo, tal y como apunta Barber, en Ciencia Política el análisis se ha centrado sobre todo en el *hardware* de la globalización: la tecnología que facilita la comunicación en todo el mundo. Los estudios culturales y postcoloniales, así como la geografía humana han estado más orientados hacia el *software* de la globalización¹¹⁷. Las imágenes de los medios de comunicación populares, los programas de televisión y las películas no sólo venden productos en todo el mundo, sino que difunden las costumbres culturales de Occidente. La extensión de los ideales americanos ha focalizado los estudios de muchos estudiosos nacionalistas tanto occidentales como no occidentales. Puede que Barber exagere, pero su reintroducción de la cultura popular en las relaciones internacionales es importante. 'McWorld', la abreviatura de Barber para la esfera de la globalización, 'permite a las empresas privadas, cuyo único interés es su flujo de ingresos, definir por defecto los bienes públicos de los individuos y las comunidades a las que sirven'¹¹⁸. Dado que el estudio de la cultura popular en las Relaciones Internacionales es una práctica relativamente nueva, me centraré un poco más en ella.

Los hechos que utiliza Barber para apoyar su tesis sobre la influencia de la cultura popular sobre la política de la post-Guerra Fría resultan convincentes. Los partidarios del nacionalismo han defendido durante largo tiempo que la autarquía cultural resulta crucial para la autonomía política¹¹⁹. La asunción central de Barber es que 'más y más gente alrededor del mundo visiona películas que son cada vez menos variadas. En ningún lugar es la monocultura americana más evidente y más temida que en sus películas y sus vídeos'¹²⁰. La dominación global – por no decir hegemonía – del cine y los productos televisivos americanos tiene importantes ramificaciones políticas. Barber sostiene que los ideales culturales americanos son hegemónicos, pues incluso en lugares indígenas y países no occidentales, el mundo de las películas está 'enraizado en el glamour de un estilo de vida marcado por una

seductora trinidad: sexo, violencia y dinero..., fundamentalmente dedicados a imitaciones de bajo presupuesto o exitosas réplicas del género de Hollywood¹²¹. Algunos pueden defender la originalidad del cine proveniente de India o Hong Kong pero la atracción que suscitan las películas americanas en el circuito internacional suscriben la idea de Barber de que las imágenes, estereotipos y narrativas americanas predominan en la esfera internacional¹²². Por ejemplo, incluso dentro de la comunidad occidental, 'Estados Unidos ahora controla bastante más del 80% del mercado europeo, mientras Europa tiene menos del 2%'¹²³. Barber reproduce estos resultados para todo el planeta en un apéndice¹²⁴. Desde su punto de vista, si es así para el cine, el caso de la televisión es el doble de flagrante, ya que llega a más hogares en todo el mundo. 'La americanización de la televisión global se produce incluso a mayor ritmo que la globalización de las películas americanas'¹²⁵. Tal y como evidencian los programas más populares a nivel global, *Baywatch*^F y *Hércules/Xena Warrior Princess*^G, no es la alta cultura lo que circula alrededor del planeta, sino el mínimo común denominador de la cultura occidental. La dominación de los medios de comunicación americanos representa, para Barber, la prueba de que existe un imaginario internacional producto de una 'imageniería'^H que lo hace cada vez más homogéneo y occidental. La conducta pública y de orientación cívica está siendo eclipsada por medios de comunicación privados y orientados hacia los consumidores, algo que Barber rechaza y considera nocivo para la democracia. Pero también lo es para el nacionalismo y las identidades nacionales. Cuando uno participa en este McWorld dominado por Estados Unidos se encuentra, según Barber, 'en ningún lugar' y simultáneamente 'en todas partes'. 'Las imágenes universales asaltan los ojos y las disonancias globales los oídos en un tumulto de corazones que laten y te informa de todo salvo de en qué país te encuentras. ¿Dónde estás? Estás en McWorld'¹²⁶. La esfera social de McWorld se describe mejor como un 'parque de atracciones', no en el sentido literal, sino en el figurado, de un espacio social orientado a los consumidores, y que a la vez resulta fantástico y extrañamente homogéneo¹²⁷. Así, del mismo modo que Mitchell afirma que existió un 'orden exhibicionario' en el Egipto colonial y Gran Bretaña, Barber estima que existe un 'orden Disneyficado' a nivel global. Al describir esto, Barber apunta a los centros comerciales, los restaurantes temáticos y a los conglomerados empresariales mediáticos que difunden productos como si fueran ideas a través de culturas¹²⁸. Euro-Disney y Japan-Disney son los ejemplos más obvios. Los centros comerciales, en particular, son una inversión espacial del 'orden exhibicionario': más que la representación del mundo dentro de la exhibición, el centro comercial es presentado *como* el mundo¹²⁹.

El argumento de Barber sobre el parque de atracciones posee ecos de los análisis previos acerca de las exposiciones mundiales del siglo XIX y principios del XX¹³⁰. Estos eventos mostraban los éxitos nacionales, imperiales e industriales al público metropolitano. Con todo, las exposiciones mundiales eran lugares problemáticos y no hegemónicos de muestra. El 'orden *exhibicionario*' se encontró con tensiones nacionales, raciales y de clase. Estas tensiones se resolvieron a través de la participación del público en el espectáculo de la exhibición¹³¹. Sin embargo, tal y como afirma Barber, esa participación no se encuentra en los parques temáticos de hoy. En McWorld 'todo lo que puedes hacer es comprar un boleto para mirar: mirar sin consecuencias, mirar sin compromiso, mirar sin responsabilidad¹³². En el mundo contemporáneo, el parque temático de la postmodernidad está descentralizado y no se disfruta como un espectáculo comunitario, sino como algo orientado a los consumidores individuales. Como mucho, la cultura se experimenta no como una identidad nacional, sino como un 'pequeño mundo' o como diversas casetas que proveen de comida en un espacio abierto. Los parques temáticos de McWorld exhiben éxitos privados y comerciales, así como la universalidad de los consumidores – en pocas palabras, un mensaje antinacional. Esto lleva a Huntington y Barber a teorizar sobre los pequeños mundos que intencionadamente se aíslan de esta postmodernidad¹³³.

Barber considera que el hecho de visionar historias americanas puede no tener el efecto de convertir a otras culturas. Pero también afirma que la globalización de los medios de comunicación americanos 'inculca el secularismo, la pasividad, el consumismo, la cultura y empatía de masas, las compras impulsivas y un acelerado ritmo de vida... Las historias contadas a una tribu alrededor del fuego, cualquiera que sea su contenido, unen a la gente y reflejan una herencia común'¹³⁴. Huntington ha argumentado que, de hecho, la promulgación de la cultura pop americana no puede calificarse de imperialismo porque el consumismo y el capitalismo de mercado no son el corazón del ideario americano¹³⁵.

Una vez examinado el intento de Huntington de presentar al islam como 'el otro' opuesto a lo americano, me gustaría subrayar la caracterización popular que Barber hace del islam. Animado por el 'antimodernismo' religioso, Barber trata el escepticismo islámico hacia los valores occidentales y sus productos materiales o culturales. De nuevo, haciendo uso de la terminología militar, Barber defiende que el fundamentalismo 'ha resultado ser literalmente una guerra contra los valores, la

cultura y las instituciones que constituyen la sociedad liberal¹³⁶. Como hacía Huntington, Barber liga de modo natural a Occidente con el modernismo y entiende que ‘el islam ve a la cultura secular occidental y a sus valores como una fuente de corrupción moral que resulta incompatible con su propia cultura’¹³⁷. Sin embargo, sí aporta ciertos puntos valiosos e importantes acerca del fundamentalismo islámico. Primero, que este hunde sus raíces, al menos en lo que se refiere a la modernidad, en el colonialismo – o mejor, en el anticolonialismo. Barber recupera la retórica de Hassan Al-Banna, el fundador de la Hermandad Musulmana, que promulgó el fundamentalismo antioccidental en la década de los años veinte¹³⁸. Segundo, Barber le dedica muy poco tiempo al islam como tal y pasa rápidamente a examinar el fundamentalismo en América. Citando ejemplos occidentales y americanos del mismo cuño que el fundamentalismo islámico – específicamente la derecha cristiana y el histórico movimiento puritano – Barber abre el espacio teórico para simpatizar con ‘el otro’. Al describir a los ‘mártires’ americanos – como Timothy McVeigh – como parte de la ‘Yihad’ americana, Barber representa al ‘otro’ como interno al tiempo que externo¹³⁹. La ‘Yihad’ no se encuentra simplemente ‘ahí fuera’. Al estar ‘aquí dentro’, la Yihad forma parte de un patrón no nacional y no espacial de alienación, convirtiéndose en una reacción comprensible al proceso de globalización tanto para ‘nosotros’ como para ‘ellos’. En contraste, Huntington retrata a los fundamentalistas islámicos según el estereotipo del barbarismo, lo que impide la posibilidad de empatía hacia ellos. “El otro’ es indeseable, totalmente distinto de ‘nosotros’, y por ello más allá de cualquier tipo de redención. Barber, por el contrario, representa el fundamentalismo islámico como parte de una tradición social y religiosa situada en un determinado contexto histórico y que, con ello, resulta comprensible y posee sus análogos en las culturas occidental y americana¹⁴⁰. El argumento de Barber trata de comprender de un modo más matizado la identidad, al tiempo que rompe la retórica de la ‘otredad’ de Huntington. En parte, la descripción que Barber hace de las Yihads americana e islámica puede ser vista como un remedio al planteamiento esencialista de Huntington.

Kaplan y Kennedy

Del mismo modo que puede considerarse que Barber ha popularizado a Huntington, Robert Kaplan afirma directamente que su libro puede ser entendido como ‘un breve vistazo a una parte del mundo, en el que intento dotar de significado personal al tipo de cuestiones que aparece en el libro de Paul Kennedy *Preparándose para el Siglo XXI*¹⁴¹. Kaplan es un escritor de viajes que imagina un

nuevo, auténtico y realista diario de viajes que 'se enfrente con el mundo real, barrios bajos y demás, antes que escapar hacia una versión descafeinada de un pasado más rústico... que reduce los estudios internacionales a un diario de viajes'¹⁴². Sin embargo, este reduccionismo podría tener cierto potencial de interés. Kaplan reescribe en el imaginario internacional americano muchos de los tropos orientalistas que se hicieron populares en los siglos XVIII y XIX; en especial, el clima como condicionante del carácter, la oscuridad en oposición a la luz, el desarrollo frente al subdesarrollo, la historia como progreso y occidentalización. Su retrato de la periferia contiene violencia, inestabilidad y anarquía, en claro contraste con el espacio nacional americano que – aparte de las ciudades del interior – es pacífico, estable y ordenado¹⁴³.

Al igual que los argumentos de Huntington y Kennedy, la obra de Kaplan '*Journey to the Frontiers of Anarchy*' puede criticarse desde los puntos de vista empírico y teórico. Se puede objetar que Kaplan no pretende escribir sobre relaciones internacionales (y de hecho repudia a la Ciencias Políticas, en general). Podría argumentarse que dado que él sólo lee a historiadores, es prisionero de sus estereotipos. Sin embargo, mi opinión es que, dejando de lado estas críticas, el trabajo de Kaplan puede ser analizado como un artefacto de cultura popular. Kaplan reutiliza los estereotipos decimonónicos acerca de los bárbaros y los reintroduce en el imaginario popular americano, ganando éstos en importancia hasta el punto de ser reproducidos en el discurso público. Sin embargo, tal y como hacía Barber, Kaplan muestra una comprensión más matizada de las identidades y el auge del 'islam politizado'. Teniendo en cuenta la diversidad de público al que ha llegado Kaplan, mi idea es que este autor resulta crucial para entender la representación de África en el imaginario internacional americano¹⁴⁴. En efecto, se puede contar con Bill Clinton entre sus lectores¹⁴⁵. Para evitar repetirme, me concentraré en las descripciones que Kaplan hace de África Occidental y Egipto.

Como los escritos imperialistas de finales del siglo XIX, Kaplan afirma que la amenaza de África es 'más elemental: *sin restricción natural*... Para entender los acontecimientos de los próximos cincuenta años, uno debe entender la escasez medioambiental, los choques raciales y culturales, el destino geográfico y la transformación de la guerra'¹⁴⁶. Kaplan conecta el crecimiento demográfico identificado por Kennedy y difundido por Huntington a las perspectivas relativas al medio ambiente y a los recursos naturales citadas por Barber¹⁴⁷. También alude a Malthus para advertir al público occidental del crecimiento de la población de África

Occidental¹⁴⁸. Del mismo modo que Malthus, Kaplan cita estadísticas que localizan la explosión poblacional en la clase más baja, en el mundo subdesarrollado¹⁴⁹. Kaplan, además, añade una importante dimensión al discurso demográfico popular. Según él:

“[l]as presiones demográficas nunca se revelan a sí mismas como tales... La aglomeración de la humanidad llama a la escasez, ya sea respecto a alimento, agua, alojamiento o trabajo. La escasez lleva al descontento, que lleva la máscara, en este caso [egipcio] del islam politizado”¹⁵⁰.

Del mismo modo que con Kennedy, el crecimiento demográfico está vinculado con la ‘capacidad de aguante’ de los recursos naturales de la región. Kaplan describe el territorio africano como ‘rebosante de fecundidad, incluso demasiada...’¹⁵¹. Se refiere a los resultados físicos de esta fecundidad – los niños – como ‘tan numerosos como las hormigas’¹⁵². Los estereotipos de la tierra de los trópicos como demasiado fértil y los niños como insectos son más propios del siglo XIX que del XX.

Kaplan también resucita el discurso imperialista que trata la geografía como destino. No es mi intención restar importancia dentro de las relaciones internacionales a la escasez medioambiental y a la geopolítica regional¹⁵³. En efecto, Kaplan cita a Thomas Homer-Dixon y populariza su tesis de que los factores medioambientales – y la constelación de asuntos relacionados con la escasez de los recursos naturales y el crecimiento de la población – se convertirán en ‘el principal reto para la política exterior’ en el mundo de la post-Guerra Fría¹⁵⁴. Sin embargo, Kaplan asume que el clima determina el carácter. En general, escribe: ‘África es la naturaleza en toda su amplitud’¹⁵⁵. ‘Ahora la amenaza es más elemental: *sin restricción natural*’¹⁵⁶. Estas descripciones refuerzan la dicotomía entre el hombre europeo, capaz de dominar el entorno, y el hombre africano que, a diferencia del europeo, es un esclavo del mundo y las condiciones que le rodean. Tal y como reconoce, en un argumento con ecos de Rousseau y Montesquieu, ‘casi con toda seguridad no resulta accidental que África sea a la vez la más pobre y la más calurosa región del mundo’¹⁵⁷. Kaplan describe su viaje en tren por Egipto como una ‘máquina del tiempo’, utilizando la metáfora hegeliana según la cual la distancia con respecto a Europa indica un movimiento hacia atrás en la historia¹⁵⁸. Kaplan afirma que los individuos locales tienen el color de la tierra – así como su fecundidad. La elisión de población y naturaleza hace recordar a las divisiones decimonónicas entre civilizados y bárbaros – en términos tanto de contención

sexual y poblacional, como en términos de la relación entre sociedad y naturaleza. Dado que esta división rara vez ha sido utilizada con fines emancipatorios – excepto en la variante paternalista de la misión civilizatoria – debemos cuidarnos de suscribir estos estereotipos tanto en la cultura popular como en la académica.

Pese a su negativa de reconocer una conexión específica entre su propia literatura de viajes y la retórica del ‘choque de civilizaciones’ de Huntington, Kaplan sí menciona específicamente a Huntington. De hecho, recoge el argumento central del ‘choque de civilizaciones’ y resalta las críticas de Fouad Ajami. Sin embargo, si bien Kaplan no está de acuerdo con la descripción que Huntington hace del islam, sí utiliza su noción de cultura y conflicto entre civilizaciones en su análisis de zonas conflictivas¹⁵⁹. En concreto, Kaplan describe la cultura islámica como proveedora de un fundamento moral para las sociedades turca y egipcia – pese a que las condiciones medioambientales, sociales y políticas son similares a aquellas que se dan en África Occidental. En contra la descripción que Huntington hace de Turquía como un ‘estado fracturado’¹⁶⁰, Kaplan cree que las organizaciones islámicas mantienen unido el tejido social de campesinos recién urbanizados. Simultáneamente, éstas proporcionan una superestructura social y moral que minimiza su alienación¹⁶¹. Su análisis es incisivo y merece ser citado de forma exhaustiva:

“mientras la pobreza rural acompaña a la edad avanzada y es casi parte normal del tejido social, la pobreza urbana produce inestabilidad social... El extremismo islámico es el mecanismo de defensa psicológico de muchos campesinos urbanizados y amenazados con la pérdida de sus tradiciones en ciudades pseudomodernas donde sus valores [e identidades comunales] son atacados... La mera militancia que acompaña al islam lo hace atractivo para los oprimidos. Es la religión que verdaderamente está preparada para *luchar*. Una época política marcada por el estrés medioambiental, una incrementada sensibilidad cultural, una urbanización no regulada y migraciones de refugiados es una era creada de modo divino para la extensión e intensificación del islam, que ya es la religión que más rápido crece en el mundo”¹⁶².

Más que un país en el que la élite y la civilización popular choquen, del modo en el que Huntington ha caracterizado Turquía, Kaplan afirma que el islam – y la religión, en general – ha aportado una respuesta al desplazamiento de migración urbana y a la alienación que produce cambio en las estructuras sociales. No obstante, al tiempo que refuta el diagnóstico de Huntington sobre Turquía, la

descripción que Kaplan hace del movimiento hacia un renacimiento cultural es la misma que se observa en Barber y Huntington. En la alienación de la cultura postcolonial y globalizada existe una tendencia general hacia agrupaciones de identidad más pequeñas y coherentes. La descripción que Kaplan hace del Islam es más amable y comprensiva, pero todavía permanece en ella un consenso sobre la centralidad que ocupa la identidad en la política internacional contemporánea. Al representar al islam como una alternativa racional a la alienación, Kaplan hace que el auge del fundamentalismo islámico aparezca como comprensible y racional¹⁶³.

Como Barber, Kaplan cita a la Hermandad Musulmana y a Hassan Al-Banna como un 'barómetro útil' de las condiciones políticas en Egipto¹⁶⁴. Aunque la Hermandad Musulmana ha tenido una historia violenta – hecho al que Barber no le presta la suficiente atención – la organización ha cambiado su espíritu desde 1970. Con tácticas similares a las de muchas organizaciones en contra del gobierno en países en vías de desarrollo, la Hermandad Musulmana ha reemplazado la violencia por la asistencia social para conseguir seguidores potenciales. La Hermandad Musulmana 'es una fuerza benevolente de vecindario que gestiona clínicas, organizaciones por el bienestar ciudadano, escuelas y hospitales, que se crearon para llenar un vacío creado... en general, por el modernismo'¹⁶⁵. De este modo, Kaplan describe a una organización religiosa e islámica que actúa de modo racional e, incluso, compasivo. Ésta es la cara amable de la modernización sin occidentalización, que Huntington pasa por alto. Resistiéndose al estereotipo del fundamentalismo islámico como violento, irracional y bárbaro, Kaplan presenta una visión comprensiva del otro islámico. Al no someter al 'otro' a la 'otredad', Kaplan permite un análisis más rico en matices y abre la posibilidad al diálogo en lugar del conflicto entre civilizaciones.

La 'fusión' que Kaplan hace de la literatura de viajes y los estudios internacionales también permite un encuentro más personal con "el otro". Los estereotipos nunca pueden aplicarse perfectamente a los individuos, por lo que los encuentros selectivos de uno a uno que propone Kaplan tienen un efecto paradójico. Por un lado, reedita los estereotipos decimonónicos para aquellos individuos con los que no establece conocimiento. Sin embargo, cuando Kaplan sí se encuentra cara a cara con los individuos, se ve movido a entablar relación con ellos y a tratar de comprenderlos. Estas conversaciones restringen la acción de someter al 'otro' a la 'otredad'. El estereotipo que aparece claro en la distancia se vuelve poco fiable en la interacción personal. Los relatos de Kaplan sobre las

‘fronteras de la anarquía’ han dado forma al imaginario internacional contemporáneo del mundo no occidental. Aunque debemos mantenernos en guardia ante la reedición de los estereotipos del siglo XIX, la forma de su diario de viajes *cum*¹ estudios internacionales tiene un gran potencial para teorizar sobre el contacto con “los otros”.

Conclusión: el verdadero choque de la identidad política

El contraste entre las representaciones popular y académica de las identidades en la política es revelador. Por una parte, el esfuerzo de Huntington por describir a “los otros” internos y externos para apuntalar la identidad doméstica, y con ello el poder doméstico, se apoya en las retóricas imperialista y demográfica del siglo XIX. Dossa entiende que esta tendencia en los círculos políticos de Estados Unidos ‘es un intento por *construir mentalmente, y en la práctica reconstruir, el Tercer Mundo como el lugar maligno que se imaginaba que era en el cenit del imperialismo en el siglo XIX*¹⁶⁶. Barber y Kaplan, por otro lado, consiguen retratar al ‘otro’ de un modo mucho más comprensivo y sutil. No quiero decir que cualquiera de los dos argumentos sea más fiel que otro a la realidad del fundamentalismo islámico y el cambio demográfico; lo que quiero enfatizar son las intenciones políticas de cada mensaje. Mientras la descripción del choque de civilizaciones de Huntington sólo permite el conflicto entre culturas, Kaplan y Barber abren espacios para el diálogo y la cooperación. Huntington cree que la similitud cultural estructurará el éxito de todas las organizaciones internacionales, acuerdos comerciales y el equilibrio internacional de poder. Al centrarse en lo local y lo individual, Kaplan y Barber citan los puntos fuertes y débiles concretos que presentan las soluciones culturales a los problemas comunes – al criticarnos a ‘nosotros’ tanto como a ‘ellos’. Huntington habla de la alianza islámico-confuciana y del multiculturalismo como si fueran los enemigos principales de América, y propone activar con urgencia un proceso de americanización dentro de las fronteras americanas y que se extreme la alerta en el ámbito internacional. Declarar a los multiculturalistas y feministas enemigos de América no es lo mismo que describir a la derecha cristiana como un movimiento fundamentalista. La primera postura coloca a los multiculturalistas fuera de la comunidad, mientras que la segunda pone en pie de igualdad procesos comunes de alienación y provoca comparaciones con otros movimientos fundamentalistas fuera de la comunidad occidental. Kaplan y Barber ofrecen un marco de trabajo para los encuentros interculturales basado en el diálogo, no en el conflicto, y cita las

lecciones que puede aprender y enseñar la civilización occidental y América, en particular.

Haría finalmente una crítica al modelo de los 'dos mundos' de las relaciones internacionales de post-Guerra Fría. El modelo de los 'dos mundos' es una herencia directa de la tradición realista de la mezquindad. Este debate entronca con los debates sobre la construcción de teorías en Relaciones Internacionales. Sin embargo, esta simplificación dualista fracasa, en particular, en su intento de reflejar las muy diversas condiciones políticas presentes en el mundo no occidental. De un modo retórico, el modelo de los 'dos mundos' actúa como una forma de política de identidad: al tiempo que crea un 'enemigo' unificado, el modelo dualista también intenta convertir 'nuestro' mundo en no problemático. Además de los diversos y serios problemas a los que deben hacer frente muchos estados del 'Tercer Mundo' – veamos o no estos problemas como herencia del imperialismo – la disciplina de Relaciones Internacionales debe considerar seriamente los problemas que miran hacia 'Occidente'. Mientras éste es simplemente un movimiento positivo, debemos cuidarnos mucho de las teorías que presentan al Tercer Mundo como derivativo, homogéneo o ajeno o externo a su contexto histórico. En mi opinión, si bien las Relaciones Internacionales deberían prestar mayor atención a la periferia, deberíamos mostrarnos cautos ante la posibilidad de recrear, en este giro, los estereotipos imperialistas.

*** Fragmento traducido con autorización de Pluto Press, Independent Progressive Publishing. El traductor a la versión en castellano es Jesús ROGADO.**

¹ FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Ayon Books, Nueva York, 1992. FUKUYAMA, F., "The Trouble with Names" en *Foreign Policy*, Vol. 119, verano 2000, p. 61.

² HOLSTI, K.J., *The State, War and the State of War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 123.

³ GADDIS, J. L., "International Relations and the End of the Cold War" en *International Security*, Vol. 17, No. 1, 1992, ps. 5-58. GEORGE, J., "Of Incarceration and Closure: Neorealism and the New World Order" en *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 22, No. 2, invierno 1993. KRATOCHWIL, F., "The Embarrassment of Changes: Neorealism as the Science of *Realpolitik* without Politics" en *Review of International Studies*, Vol. 19, No. 1, primavera 1993.

⁴ MERSCHEIMER, J. J., "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War" en *International Security*, Vol. 15, No. 1, verano 1990, ps. 5-56. MERSCHEIMER, J. J., "Why We Will Soon Miss the Cold War" en *Atlantic Monthly*, Vol. 226, No. 2, agosto 1990, ps. 35-50. WALTZ, K. N., "The New World Order" en *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 22, No. 1, verano 1993, ps. 187-195. WALTZ, K., "The Emerging Structure of International Politics" en *International Security*, Vol. 18, No. 2, otoño 1993.

-
- ⁵ OHMAE, K., "The Rise of the Nation State" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 1, primavera 1993.
- ⁶ KUPCHAN, Charles A. y KUPCHAN, Clifford A., "Concerts, Collective Security and the Future of Europe" en *International Security*, Vol. 16, No. 1, verano 1991, ps. 114-161. ROSENCRANCE, R. N., "A New Concert of Powers" en *Foreign Affairs*, Vol. 71, No. 2, primavera 1992. TREVORTON, G. F., "Finding an Analogy for Tomorrow" en *Orbis*, Vol. 37, No. 1, invierno 1993.
- ⁷ GOLDGEIER, J. M. y MCFAUL, M., "A Tale of Two Worlds: Core and Periphery in the post-Cold War Era" en *International Organization*, Vol. 46, No. 2, primavera 1992, ps. 461-491. SINGER, M. y WILDAVSKY, A., *The Real World Order: Zones of Peace and Zones of Turmoil*, NJ: Chatham House, Chatham, 1993.
- ⁸ DOTY, R. L., *Imperial Encounters: The Political Representation in North-South Relations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, p. 152.
- ⁹ Un borrador anterior se reimprimió en CLEESE, A., COOPER, R. y SAKAMOTO, Y. (eds.), *The International System after the Collapse of the East/West order*, Martinus Nijhoff, Londres, 1994. Huntington expande y refina su argumento en artículos posteriores y en el libro homónimo. HUNTINGTON, S. P., "The Clash of Civilizations?" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, verano 1993. HUNTINGTON, S. P., "If Not Civilizations, What?" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 5, noviembre/diciembre 1993.
- ¹⁰ HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 22.
- ¹¹ O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict? Looking for Cultural Enemies" en *Third World Quarterly*, Vol. 16, No. 1, 1995, p. 19.
- ¹² O'HAGAN, J., *Conceptions of the West in International Relations Thought: From Oswald Spengler to Edward Said*, tesis doctoral no publicada, Universidad Nacional de Australia, 1998, p. 231.
- ¹³ SHAPIRO, M., *Violent Cartographies: Mapping Cultures of War*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, p. 33.
- ¹⁴ HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 25.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 49.
- ¹⁶ KEOHANE, R. O., "Realism, Neorealism and the Study of World Politics" en KEOHANE, R.O. (ed.), *Neorealism and its Critics*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, p. 7.
- ¹⁷ LAPID, Y., "Culture's Ship: Returns and Departures in International Relations Theory" en LAPID, Y. y KRATOCHWIL, F. (eds.), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner, Boulder, 1996, p. 8.
- ¹⁸ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, Nueva York, 1996, p. 135.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 131.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 130.
- ²¹ O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, p. 28.
- ²² HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 208.
- ²³ *Ibidem*, p. 130.
- ²⁴ Este potencial es explorado por los teóricos del postcolonialismo. DAVIES, M. W., NANDY, A. y SARDAR, Z., *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism*, Pluto Press, Boulder, 1993, p. 92.
- ²⁵ O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, p. 19.
- ²⁶ *Ibidem*, p. 35.
- ²⁷ AJAMI, F., "The Summoning: 'But They Said, We Will Not Harken'" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, septiembre/octubre 1993, p. 2. KIRKPATRICK, J. J., "The Modernizing Imperative: Tradition and Change" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, septiembre/octubre 1993, p. 22. O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, p.

22. LEWIS, M. W. y WIGEN, K. E., *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, University of California Press, Berkeley, 1997, p. 135.

²⁸ HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 25.

²⁹ TOYNBEE, A. J., *Study of History*, Vol. I, SOMERVELL, D. C. (ed.), Dell, Nueva York, 1946, p. 79.

³⁰ AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 2. O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, ps. 21-24.

³¹ TOYNBEE, A., "The Psychology of Encounters" en *Civilization on Trial and the World and the West*, Meridian Books, Nueva York, 1958, p. 279.

³² LEWIS, M. W. y WIGEN, K. E., *The Myth of Continents: ...*, *op. cit.*, p. 127.

³³ AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 3. O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, ps. 30-34.

³⁴ COKER, C., "Introduction", *Twilight of the West*, Westview Press, Boulder, 1998. MAHBUBANI, K., "The Dangers of Decadence" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, septiembre/octubre 1993, p. 14.

^A N.d.T.: [El autor se refiere con América únicamente a Estados Unidos de América].

³⁵ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 157.

³⁶ AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 8.

³⁷ MAHBUBANI, K., "The Dangers of...", *op. cit.*, ps. 12-13.

³⁸ AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 9.

³⁹ O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, p. 23. AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 8. KIRKPATRICK, J. J., "The Modernizing Imperative...", *op. cit.*, p. 23. WEEKS, A. L., "Do Civilizations Hold?" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, septiembre/octubre 1993, p. 25. CAMPBELL, D., *Politics without Principle: Sovereignty, Ethics and the Narratives of the Gulf War*, Lynne Rienner, Boulder, 1993.

⁴⁰ AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, ps. 7-9.

⁴¹ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 135.

⁴² *Ibidem*, p. 157.

⁴³ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁵ HUNTINGTON, S. P., "The Lonely Superpower" en *Foreign Affairs*, Vol. 78, No. 2, marzo/abril 1999, p. 36.

⁴⁶ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 219.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 321.

⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

⁵² HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 35.

⁵³ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 258.

⁵⁴ Huntington resalta el 'Resurgimiento Islámico' para enfatizar lo que él ve como un paralelismo con la 'Reforma Protestante'. Véase HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 213.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁷ SAID, E. W., "Response" en *Social Text*, Vol. 40, No. 1, 1994, p. 23.

⁵⁸ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 111.

-
- ⁵⁹ *Ibidem*, p. 212.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 177.
- ⁶¹ HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 46.
- ⁶² HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 185.
- ⁶³ MAHBUBANI, K., "The Dangers of...", *op. cit.*, p. 13.
- ⁶⁴ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, ps. 13-14.
- ⁶⁵ HUNTINGTON, S. P., "If Not Civilizations, ...", *op. cit.*, p. 194.
- ⁶⁶ FOUCAULT, M., "Governmentality", en BURCHELL, G., GORDON, C. y MILLER, P. (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p.100.
- ⁶⁷ LIVI-BACCI, M., *A Concise History of World Population*, Blackwell, Nueva York, 1997, ps. 160-161 [Traducción de IPSEN, C., 2º Edición].
- ⁶⁸ FÜREDI, F., *The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race*, Pluto Press, Londres, 1998, ps. 68-75.
- ⁶⁹ CHASE, A., *The Legacy of Malthus: The Social Costs of the New Scientific Racism*, University of Illinois Press, Chicago, 1980, ps.382-405.
- ⁷⁰ Para un excelente sumario ver: TEITELBAUM, M. S. y WINTER, J. M., *The Fear of Population Decline*, Academia Press, Toronto, 1985.
- ⁷¹ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 86.
- ⁷² COKER, C., *War and the 20th Century: A Study of War and Modern Consciousness*, Brassey's, Londres, 1994, p. 29.
- ⁷³ TEITELBAUM, M. S. y WINTER, J. M., *The Fear...*, *op. cit.*, ps. 39-40.
- ⁷⁴ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 86.
- ⁷⁵ *Ibidem*, p. 103.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 117.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 310.
- ^B N.d.T.: [En alemán en el original, *Angst* significa miedo].
- ⁷⁸ KENNEDY, P., *Preparing for the Twenty-First Century*, HarperCollins, Toronto, 1993, ps. 3-6.
- ⁷⁹ MALTHUS, T. R., *An Essay on the Principle of Population*, 1798 (orig.), WRIGLEY E. A. y SOUDEN, D. (eds.), William Pickering, Londres, 1986, p.33.
- ⁸⁰ KENNEDY, P., *Preparing for the...*, *op. cit.*, p. 24.
- ⁸¹ *Ibidem*, p. 32.
- ⁸² *Ibid.*, p. 35.
- ^C N.d.T.: [En francés en el original, *ancien régime* significa Antiguo Régimen].
- ⁸³ *Ibid.*, p. 36.
- ⁸⁴ *Ibid.*, p. 25.
- ⁸⁵ *Ibid.*, p. 13.
- ^D N.d.T.: [Se refiere al cambio del siglo XIX al XX].
- ⁸⁶ *Ibid.*, p. 39.
- ⁸⁷ TEITELBAUM, M. S. y WINTER, J. M., *The Fear...*, *op. cit.*, ps. 134-136.
- ⁸⁸ HUNTINGTON, S. P., "The Lonely...", *op. cit.*, ps. 40-41.
- ⁸⁹ CHAN, S., "Too Neat and Under-Thought a World Order: Huntington and Civilisations", *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 27, No. 1, 1997, p. 138.
- ⁹⁰ SAID, E. W., "Response", *op. cit.*, ps. 22-23.
- ⁹¹ BLOOM, A., *The Closing of de American Mind*, Simon and Schuster, 1987, Toronto, p. 379.
- ⁹² HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 305.

⁹³ HUNTINGTON, S. P., "The Erosion of American National Interests" en *Foreign Affairs*, Vol. 76, No. 5, septiembre 1997, p. 29.

⁹⁴ LARMER, B., "Face of the future", *Newsweek*, 12 julio 1999, en: http://newsweek.com/nw-srv/issue/02_99b/printed/int/us/latino_1.htm [Acceso el 18 de octubre de 1999].

⁹⁵ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 307.

⁹⁶ COKER, C., *War and the...*, *op. cit.*, p. 35.

⁹⁷ KURTH, J., "The Real Clash", *National Interest*, otoño 1994, p.3.

⁹⁸ KENNEDY, P., *Preparing for the...*, *op. cit.*, p. 14.

⁹⁹ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁰⁰ KURTH, J., "The Real Clash", *op. cit.*, p. 12.

¹⁰¹ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 310.

¹⁰² MANZO, K., *Creating Boundaries: The Politics of Race and Nation*, Lynne Rienner, Boulder, 1996, p. 39.

¹⁰³ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 304.

¹⁰⁴ KURTH, J., "The Real Clash", *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ HUNTINGTON, S. P., "The Erosion of...", *op. cit.*, p. 34.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰⁹ BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, Ballantine Books, Nueva York, 1995, p. 215.

¹¹⁰ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 21.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 67.

¹¹² HUNTINGTON, S. P., "The Erosion of...", *op. cit.*, ps. 30-31.

^E N.d.T.: [Para mantener la fidelidad con el pensamiento del autor, se mantiene el término en su original inglés. El equivalente en castellano sería "McMundo"].

¹¹³ ANDERSON, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1991, p. 93.

¹¹⁴ BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, cap. 10.

¹¹⁵ BARBER, B. R., "Jihad vs. McWorld", *Atlantic Monthly*, Vol. 269, No. 3, marzo 1992, p. 60.

¹¹⁶ Ver "Environmental Scares: Plenty of Gloom", en *The Economist*, 20 de diciembre de 1997, ps. 19-21 y "A Cooling Off Period" en *The Economist*, 29 de noviembre de 1997, ps. 83-85.

¹¹⁷ Recientes apuntes al respecto: GREGG, R. W., *International Relations on Film*, Lynne Rienner, Boulder, 1998. SHAPIRO, M., *Violent Cartographies...*, *op. cit.*, cap. 4.

¹¹⁸ BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 98.

¹¹⁹ Las demandas de Quebec para obtener soberanía política se basan en parte en la necesidad de defender su cultura francófona. BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 178.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 89.

¹²¹ *Ibid.*, p. 90-

¹²² Para comprobar las ganancias brutas en taquilla de un modo actualizado véase PANDYA, G., www.boxofficeguru.com/intl.html [Acceso el 20 de marzo de 1999].

¹²³ BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 92.

¹²⁴ *Ibidem*, ps. 307-309.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 101.

-
- ^F N.d.T.: [La serie se tradujo en España como "Los vigilantes de la playa"].
- ^G N.d.T.: [En este caso, el título en España era "Xena, la princesa guerrera"].
- ^H N.d.T.: [En el original en inglés, *imagineered*. El autor pretende hacer un juego de palabras entre imaginario e ingeniería].
- ¹²⁶ *Íbid.*, p. 99.
- ¹²⁷ *Íbid.*, p. 128.
- ¹²⁸ *Íbid.*, p. 136.
- ¹²⁹ *Íbid.*, p. 130.
- ¹³⁰ BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 129.
- ¹³¹ PRED, A., *Recognizing European Modernities: A Montage of the Present*, Routledge, Nueva York, 1995, p. 38.
- ¹³² BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 136.
- ¹³³ *Íbidem*, p. 60.
- ¹³⁴ *Íbid.*, p. 97.
- ¹³⁵ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 58.
- ¹³⁶ BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 206.
- ¹³⁷ *Íbidem*, p. 209.
- ¹³⁸ *Íbid.*, p. 210.
- ¹³⁹ *Íbid.*, p. 215.
- ¹⁴⁰ *Íbid.*, p. 212.
- ¹⁴¹ KAPLAN, R.C., *The Ends of the Earth: From Togo to Turkmenistan, From Iran to Cambodia –a Journey to the Frontiers of Anarchy*, Vintage, Nueva York, 1996, p. 13.
- ¹⁴² *Íbidem*, p. 14.
- ¹⁴³ KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy", *Atlantic Monthly*, Vol. 274, No. 2, febrero 1994, ps. 44-76.
- ¹⁴⁴ Véase la conferencia de prensa del Presidente Clinton y del Presidente Mandela, Jardín de Tuynhius, Oficina del Secretario de Prensa, Ciudad del Cabo, 27 de marzo de 1998.
- ¹⁴⁵ SADOWSKI, Y., *Theorists of Global Chaos*, Brookings Institute, Washington, 1997, p. 13. En un famoso incidente, Bill Clinton recurrió a Kaplan para justificar su veto a un plan para intervenir militarmente en Bosnia.
- ¹⁴⁶ KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 54.
- ¹⁴⁷ *Íbidem*, p. 117.
- ¹⁴⁸ *Íbid.*, p. 48.
- ¹⁴⁹ KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 59.
- ¹⁵⁰ KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, ps. 117-118.
- ¹⁵¹ *Íbidem*, p. 3.
- ¹⁵² KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 55.
- ¹⁵³ BUZAN, B., *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*, Lynne Rienner, Boulder, 1991, ps. 187-202 [2ª Edición]. HOMER-DIXON, T.F., "On the Threshold: Environmental Changes as Causes of Acute Conflict" en *International Security*, otoño 1991.
- ¹⁵⁴ KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 58. El otrora Vicepresidente Al Gore leyó el artículo de Kaplan. Poco después Kaplan fue invitado para tratar estos asuntos con Gore.
- ¹⁵⁵ KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 5.
- ¹⁵⁶ KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 54.
- ¹⁵⁷ KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 7.
- ¹⁵⁸ *Íbidem*, p. 102.
- ¹⁵⁹ KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, ps. 60-63. KAPLAN, R.C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶⁰ HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 148 (Sobre el islam en Turquía).

¹⁶¹ KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁶² KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 66. KAPLAN, R.C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 107. El mismo párrafo en ambas fuentes.

¹⁶³ KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 110.

¹⁶⁴ *Íbidem*, p. 108.

¹⁶⁵ *Íbid.*, p. 109.

¹ N.d.T.: [En el latín original].

¹⁶⁶ DOSSA, S., "Philosophical History and the Third World: Hegel on Africa and Asia" en HARLE, V. (ed.), *European Values in International Relations*, Pinter, Nueva York, 1990, p. 106.

La inmoralidad de las naciones

Reinhold NIEBURH

Capítulo IV extraído de Reinhold NIEBURH, *El hombre moral y la sociedad inmoral. Un estudio sobre ética y política*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966*

Se ha aludido con frecuencia a la diferencia entre las actitudes de los individuos y las de los grupos, sosteniendo la tesis de que las relaciones grupales nunca pueden ser tan éticas como aquellas que caracterizan las relaciones individuales. Al abordar el problema de la justicia social podemos encontrarnos con que la relación entre las clases económicas dentro de un estado es más importante que las relaciones internacionales. Pero desde la perspectiva del análisis ético del comportamiento grupal, es factible estudiar antes las actitudes éticas de las naciones; pues la nación moderna es el grupo humano con mayor cohesión social, con una mayor autoridad central indiscutida y con una pertenencia más claramente definida. Puede que la Iglesia haya podido desafiar la preeminencia de la citada nación en la Edad Media y que la clase económica compita con ella para lograr la lealtad de los hombres en nuestros días. Aún así, la nación sigue siendo, como lo ha sido desde el siglo XVII, la más absoluta de todas las asociaciones humanas.

Las naciones son sociedades territoriales, cuyo poder de cohesión es proporcionado por el sentimiento de nacionalidad y la autoridad del estado. El hecho de que nación y estado no sean sinónimos, y que los estados incorporen con frecuencia a varias nacionalidades, indica que la autoridad del gobierno es la fuerza última de la cohesión nacional. Asimismo, el hecho de que estado y nación sean más o menos sinónimos demuestra que sin el sentimiento de nacionalidad, con una lengua y tradiciones comunes, la autoridad del gobierno es, por lo general, incapaz de mantener la unidad nacional. La unidad de Escocia e Inglaterra en un solo Estado Británico y el fracaso de mantener esa misma unidad entre Inglaterra e Irlanda, evoca tanto las posibilidades como las limitaciones de trascender la nacionalidad en la formación de los estados. De acuerdo con nuestros objetivos, podemos pensar en el estado y la nación como términos intercambiables, ya que nuestro interés se circunscribe a las actitudes morales de las naciones que poseen un aparato estatal a su disposición, a través del cual son capaces de consolidar su poder social y de definir sus posiciones ideológicas y sus políticas.

El egoísmo de las naciones es proverbial. Como sentenció George Washington, no se debe confiar en las naciones más allá de su propio interés. "Ningún estado", declara un autor

alemán, “ha suscrito nunca un tratado por ningún otra razón que no fuese su propio interés” y añade: “un estadista que tenga cualquier otro motivo merecería ser ahorcado”¹. “En cualquier parte del mundo,” dijo el profesor Edward Dicey, “donde los intereses británicos estén en juego, estoy a favor de defenderlos aún a costa una guerra. La única objeción que admito es que el país que deseemos anexionar o tener bajo nuestra protección pueda suponer una ventaja tangible en beneficio del Imperio británico”². Las ambiciones nacionales no se confiesan siempre de forma tan sincera como aquí, como comprobaremos más adelante, pero ésta es una declaración imparcial de los hechos que casi no tendría que explicarse con detalle a cualquier estudiante de historia.

¿Cuál es la base y la razón del egoísmo de las naciones? Si empezamos por lo que es menos importante y distintivo del comportamiento de las naciones, debemos señalar que éstas no tienen contacto directo con otras comunidades nacionales con las que deben formar algún tipo de comunidad internacional. Conocen los problemas de otros pueblos sólo de manera indirecta y de segunda mano. Dado que tanto la solidaridad como la justicia dependen en gran medida de la percepción de la necesidad, lo que hace que la solidaridad emerja, y de la comprensión de los intereses en conflicto que deben resolverse, es obvio que las comunidades humanas tienen mayores dificultades que los individuos en lograr relaciones éticas. Si bien los rápidos medios de comunicación han aumentado la difusión del conocimiento sobre los asuntos mundiales entre los ciudadanos de diversas naciones y las mejoras en la educación han impulsado, ostensiblemente, la capacidad de pensar de forma racional y justa sobre los inevitables conflictos de intereses entre naciones, hay, sin embargo, poca esperanza sobre la posibilidad de alcanzar un incremento perceptible de la moralidad internacional como resultado de una mayor inteligencia y el perfeccionamiento de los medios de comunicación. El desarrollo del comercio internacional, el aumento de la interdependencia económica entre las naciones y todo el aparato de una civilización tecnológica, aumentan los problemas y los temas de discusión entre las naciones con mayor rapidez de la que podría emplearse para crear la inteligencia capaz de resolverlos. El comercio de la seda entre América y Japón no consiguió que los ciudadanos americanos captasen los verdaderos sentimientos de los japoneses hacia la Ley Norteamericana de Exclusión. La cooperación entre América y los aliados durante la guerra no ayudó a los ciudadanos americanos a reconocer y a afrontar de forma solidaria, las cuestiones de las deudas y reparaciones de los interaliados; ni ninguno de los aliados fue capaz de hacerse justicia a sí mismo o a su enemigo vencido por acabar con el problema de las reparaciones. Tal es la ignorancia social de los pueblos que, lejos de hacerle justicia a un adversario o a un vecino, son incluso incapaces de preservar sus propios intereses sabiamente. Puesto que sus

intereses últimos estarán siempre mejor protegidos por, al menos, una medida de equidad hacia sus vecinos, el deseo de conseguir una ventaja egoísta inmediata siempre hace peligrar sus intereses últimos³. De reconocen este hecho, normalmente lo hacen demasiado tarde. Así Francia, después de años de intransigencia, ha aceptado finalmente un acuerdo de reparaciones razonable. Es significativo y trágico que el acuerdo sea casi sincrónico a la victoria de un nacionalismo extremo en Alemania, provocado por su implacable política. La persecución de una política arancelaria egoísta e insensata por parte de América, junto a otras estupideces en la vida internacional, contribuyeron a arruinar la prosperidad en el mundo entero. Gran Bretaña, aunque su pueblo es políticamente más inteligente que el de cualquier nación moderna, no se rindió a tiempo en Irlanda para prevenir la formación de un virus que todavía envenena las relaciones anglo-irlandesas. Y, aunque la Guerra Civil Americana le enseñó una lección que aplicó para preservar su imperio colonial, todavía no hay ninguna prueba de que vaya a ser lo suficientemente sabia como para admitir a la India como socia, antes de que la vehemente reacción india al imperialismo británico imposibilite la asociación sobre unas bases mínimas. Hasta este punto llega la triste historia de la ignorancia social de las naciones.

En toda nación hay siempre un cuerpo de ciudadanos más inteligentes que la media que ven los asuntos entre su propia nación y las demás con mayor claridad que el patriota ignorante, y de forma más desinteresada que las clases dominantes que intentan conseguir ventajas en las relaciones internacionales. El tamaño de este grupo varía según las distintas naciones. Aunque en ocasiones se pueden revisar las formas más extremas del nacionalismo egoísta, no suele ser lo suficientemente fuerte como para influir sobre las actitudes nacionales en una crisis. Los liberales británicos no pudieron impedir la guerra de los Boer; los economistas americanos han arremetido recientemente en vano contra una política arancelaria suicida, y los liberales alemanes fueron incapaces de revisar la política agresiva de la Alemania imperial. Algunas veces, los impulsos humanitarios y el sentimiento de justicia, desarrollado en estos grupos, sirven a la política de los gobiernos oficiales y parecen influir sobre sus actos. De este modo, la agitación provocada por E. D. Morel contra las atrocidades en el Congo Belga fue apoyada por el Gobierno británico hasta que éste último quiso para, entre otras razones, ejercer presión política sobre el Rey de Bélgica. Una vez satisfecho este propósito, el gabinete británico abandonó la campaña del señor Morel tan rápido como la había apoyado. Por supuesto, es posible que el interés racional en justicia internacional pueda convertirse, de vez en cuando, en algo tan generalizado e influyente que afecte a la diplomacia de los estados⁴. Pero esto no es habitual. En otras palabras, la mente, que pone límites a los impulsos en la vida individual, existe únicamente de una forma muy

embrionaria en la nación nación. Además, está mucho más alejada de la voluntad de la nación que de los individuos privados; para el gobierno expresa la voluntad nacional y esta voluntad se mueve por las emociones del pueblo y por el prudente interés de las clases económicas dominantes. En teoría, es posible tener un electorado nacional tan inteligente que los impulsos populares y los intereses ocultos de grupos especiales caigan bajo control de una mente nacional. Pero en la práctica, la comprensión racional de los asuntos políticos sigue siendo una fuerza tan mínima que la unidad nacional de acción puede lograrse sólo por proyectos tales como los iniciados por el interés propio de los grupos dominantes que controlan el gobierno o bien los apoyados por las emociones populares e histerias por las que, de vez en cuando, atraviesa una nación. En otras palabras, la nación es una unidad colectiva que se mantiene mucho más unida por la fuerza y la emoción que por la mente. Dado que una acción ética no puede existir sin autocrítica y no puede haber autocrítica sin la capacidad racional de autotrascendencia, es natural que las actitudes nacionales casi no puedan aproximarse a lo ético. Incluso las tendencias hacia la autocrítica que se manifiestan en una nación, normalmente quedan frustradas por las clases gobernantes y por cierto instinto de unidad en la propia sociedad. Para la autocrítica es una especie de desunión interna tipo de ruptura de la unidad en la que la frágil mente de una nación encuentra dificultades para distinguir las formas peligrosas del conflicto interno. Así, las naciones crucifican a sus rebeldes morales junto a sus criminales ante el mismo Gólgota, sin ser capaces de distinguir entre el idealismo moral que superan y la conducta antisocial que cae bajo la mediocridad moral, en el nivel en que toda sociedad unifica su vida. Si bien la lealtad crítica hacia una comunidad no es algo imposible, no se logra fácilmente. Es, por lo tanto, probablemente inevitable que toda sociedad considere las críticas como prueba de una falta de lealtad. Esta falta de críticas, como observaba el modernista católico Tyrrell, hace que la voluntad social sea más egoísta que la voluntad individual. "En la medida en que la sociedad tiene un *self*" – escribió - "ésta debe ser auto-afirmativa, orgullosa, auto-complaciente y egotista"⁵.

La necesidad de hacer uso de la fuerza para instaurar la unidad en una comunidad nacional, así como la inevitable explotación egoísta de los instrumentos coercitivos por parte de los grupos que los detentan, aumentan el egoísmo de las naciones. Este factor en la vida nacional ha sido previamente discutido y puede que no necesite ser tratado con mayor extensión. Podría añadirse que no debería ser imposible reducir esta fuente de egoísmo nacional. Cuando a los grupos gobernantes quedan privados de sus especiales privilegios económicos, sus intereses se aproximan a una armonización con los intereses de la sociedad nacional en su conjunto. En la actualidad, los caciques económicos de una nación tienen

intereses especiales en los beneficios del comercio internacional, en la explotación de los pueblos más débiles, y en la adquisición de materias primas y apertura de mercados; todos ellos, sólo remotamente relevantes para el bienestar de un pueblo entero. En última instancia, sólo son relevantes porque, bajo la organización actual de la sociedad, la vida económica de una toda una nación está vinculada a las empresas privadas de los individuos. Es más, la distribución desigual de la riqueza en el sistema económico actual concentra en la propia nación riquezas que no se pueden invertir y produce bienes que no pueden ser absorbidos. Por lo tanto, toda la nación se ve abocada a proteger las inversiones y los mercados que los caciques económicos se ven obligados a conseguir en otras naciones. Si una mancomunidad socialista triunfase en la separación del privilegio del poder, reduciría el egoísmo de las naciones; aunque probablemente sea romántico esperar, como muchos socialistas hacen, que queden abolidas todas las causas de conflicto internacional. Las guerras ya se libraron antes de que existiese el moderno orden capitalista social y puede que continúen tras su abolición. La avaricia de las clases capitalistas ha agudizado, pero no creado, el imperialismo de las naciones. Si, como vaticinaba Bertrand Russell⁶, alguna forma de oligarquía, sea capitalista o comunista, es inevitable en una era tecnológica debido a la incapacidad del público general para mantener un control social sobre los expertos responsables de los complicados procesos de la economía y de la política, la oligarquía comunista parecería, a la larga, preferible a la capitalista. Su poder sería puramente político y ningún interés le tentaría a llevar a cabo políticas económicas contrarias al interés nacional. No obstante, podría tener ambiciones privadas y delirios de grandeza que le tentasen a sacrificar a la nación por dichos intereses. Puesto que tendría el control sobre los órganos de propaganda, como lo tienen los caciques capitalistas, podría fácilmente manipular las emociones populares necesarias para legitimar su empresa.

Hemos asumido hasta aquí la ignorancia social del ciudadano privado de la nación. Quizá sea razonable esperar que el nivel general de inteligencia aumente significativamente en las próximas décadas y siglos, y que la creciente inteligencia social modifique los comportamientos nacionales. Es poco probable que alguna vez aumente lo suficiente como para eliminar todos los riesgos morales de las relaciones internacionales. Hay una paradoja ética en el patriotismo que desafía todo análisis, hasta al más astuto y sofisticado. La paradoja consiste en que este patriotismo transforma el altruismo individual en egoísmo nacional. La lealtad a la nación es una forma superior de altruismo cuando se compara con lealtades menores e intereses parroquiales. Por lo tanto, se convierte en vehículo de todos los impulsos altruistas y lo expresa, en ocasiones con tal fervor, que la actitud crítica del individuo hacia la nación y sus empresas queda casi destruida por completo. El carácter

incondicional de esta devoción es la propia base del poder de la nación y de la libertad para usar el poder sin restricciones morales. De este modo, el altruismo de los individuos favorece el egoísmo de las naciones. Es por esto por lo que la esperanza de resolver los grandes problemas sociales de la humanidad, simplemente extendiendo los sentimientos sociales de los individuos, es tan vana. La pasión altruista se empapa de las fuentes del nacionalismo con facilidad, y sólo con grandes obstáculos puede fluir más allá de ellos. Lo que subyace a la nación, la comunidad humana, es demasiado vago como para inspirar devoción. Las comunidades menores dentro de la nación - religiosas, económicas, raciales y culturales – se encuentran con las mismas dificultades cuando tienen que competir con la nación por la lealtad de sus ciudadanos. La Iglesia fue capaz de conseguirlo cuando tenía el prestigio de una universalidad de la que ya no goza. Futuros desarrollos podrían convertir a la clase, más que a la nación, en la comunidad de lealtad primaria. Pero, por ahora, la nación todavía es suprema. No sólo posee un poder policial del que carecen otras comunidades, sino que es capaz de aprovechar los símbolos más potentes y vívidos para imponer sus reivindicaciones sobre la conciencia de los individuos. En la medida en que resulta imposible ser consciente de la existencia de un amplio grupo social sin un simbolismo adecuado, este factor es extremadamente importante. La nación posee en sus órganos de gobierno, en la panoplia y el ritual del estado, en la impresionante manifestación de sus aparatos coercitivos y, muy frecuentemente, en el esplendor de la casa real, los símbolos de unidad y grandeza que inspiran sobrecogimiento y reverencia en el ciudadano. Además, el afecto y apego piadoso de un hombre a su patria, a sus escenas familiares, paisajes y a experiencias en torno a las cuales su memoria ha moldeado un halo de santidad, todo esto emerge en el sentimiento patriótico; la simple imaginación transforma los beneficios universales de la naturaleza en símbolos de las bendiciones particulares que una nación benévola otorga a sus ciudadanos. De esta manera, el sentimiento de patriotismo alcanza un potencial en el alma moderna tan incondicional que da a las naciones *carta blanca* para usar el poder, conformado por la devoción de los individuos, para cualquier propósito deseado. Así fue cómo, por elegir un ejemplo entre cientos, el señor Lloyd George durante la famosa crisis de Agadir de 1911, en la que una guerra europea se convirtió en inminente porque las naciones que merodeaban no permitirían que un nuevo ladrón les quitase su botín en África, pudo declarar en su discurso *mansion house*: “si nos viésemos abocados forzosamente a una situación en la que sólo pudiese preservarse la paz mediante el abandono de la grande y beneficiosa posición que Gran Bretaña ha alcanzado a través de siglos de heroísmo y logros, permitiendo que se tratase a Gran Bretaña, viéndose sus intereses afectados de manera vital, como si no tuviese importancia en el gabinete de las naciones, entonces digo categóricamente que la paz a ese precio sería una humillación intolerable que un gran país como el nuestro no podría

soportar”⁷. El “honor” tan sensible de las naciones siempre puede ser apaciguado por la sangre de los ciudadanos y ninguna ambición nacional parece demasiado mezquina o insignificante como para reclamar y recibir el apoyo de la mayoría de sus patriotas.

Sin lugar a dudas, en el altruismo patriótico se proyecta una mezcla de interés personal. El hombre de la calle, con sus ansias de poder y prestigio frustradas por sus propias limitaciones y necesidades de vida social, proyecta su *ego* sobre su nación y satisface sus deseos egoístas indirectamente. Así la nación es al mismo tiempo un freno y una válvula de escape para la expresión del egoísmo individual. Lo que se expresa de esta manera en el patriotismo individual es, algunas veces el interés económico y otras, la mera vanidad. Wilfrid Scawen Blunt escribiendo sobre su amigo, Winston Churchill, dijo: “como a la mayoría, es la vanidad del imperio lo que le afecta más que los supuestos beneficios o exigencias del comercio, que él repudia”⁸. El imperialismo cultural que repudia las ventajas económicas, pero obtiene una satisfacción egoísta en el ensalzamiento de una cultura nacional a través del poder imperialista, puede revelarse en las almas más refinadas y generosas. Hombres como Ruskin y Tennyson no pudieron librarse de ello y ni siquiera lo lograron quienes se dedicaron a empresas misioneras religiosas. Paul Pfeffer cuenta que algunos rusos no sólo esperan ofrecer al mundo entero su forma de gobierno, sino también que el ruso se convierta en la lengua universal”⁹. Si bien las ventajas económicas de la agresión nacional normalmente se acumulan en los grupos económicos privilegiados más que en la población general, existen, no obstante, en el imperialismo posibilidades de obtener ganancia para el ciudadano medio; y éste no deja de contar con ellas. Un moderno escritor británico sobre India, declara: “se ha calculado que uno de cada cinco hombres en Gran Bretaña depende, directa o indirectamente de nuestra vinculación con India para su sustento. Si esto es cierto, mucha gente inteligente no entienden por qué se le ha prestado tan poca atención a las peligrosas fuerzas que todos los días se reúnen en India para destruir nuestro intercambio y nuestro comercio”¹⁰. Una declaración tan sincera admite la cuestión del egoísmo nacional que queda normalmente omitida por los ingleses, al igual que lo hacen otros imperialistas, con la piadosa letanía de que nada, excepto su compromiso con la paz y el orden en India, lleva a los ingleses a soportar las pesadas cargas que ésta supone allí.

Por lo tanto, una combinación de generosidad y de egoísmo indirecto en el individuo, confiere una tremenda fuerza al egoísmo nacional que nunca puede frenar del todo ni el idealismo religioso ni el racional pueden. Los idealistas, cuyo patriotismo ha sido modificado por lealtades más universales, deben seguir siendo siempre un grupo minoritario. En el pasado, los idealistas no han sido lo suficientemente fuertes como para influir en las acciones

de las naciones y han tenido que conformarse con una política de distanciamiento de la nación en tiempos de crisis, cuando las ambiciones nacionales estaban en claro conflicto con sus ideales morales. La cuestión de si el pacifismo consciente del 2% de la población nacional podría realmente evitar guerras en un futuro, como mantiene el profesor Einstein, no puede contestarse afirmativamente con toda certeza. Es mucho más probable que el poder del nacionalismo moderno permanezca sin revisar en lo esencial hasta que la lealtad de clase le ofrezca una competencia efectiva.

Tal vez la característica moral más significativa de una nación sea su hipocresía. Hemos señalado que la autodecepción y la hipocresía son un elemento invariable en la vida moral de todo ser humano. Es el tributo que la moralidad paga a la inmoralidad; o más bien el mecanismo mediante el cual el ego menor obtiene el consentimiento del ego mayor para permitirse impulsos y aventuras que el yo racional puede aceptar sólo cuando aparecen disfrazados. Uno nunca puede estar lo bastante seguro de si el disfraz es significativo sólo para el ojo externo o si, como suele ser el caso, engaña al propio yo. Naturalmente, este defecto en los individuos se hace más evidente en la vida menos moral de las naciones. Incluso se podría suponer que las naciones, de las que se espera mucho menos, no se encuentran bajo la necesidad de establecer pretensiones morales sobre sus acciones. Hubo probablemente un tiempo en el que no se encontraban ante tal necesidad. Su hipocresía es tanto un tributo a la creciente racionalidad del hombre como una prueba de la tranquilidad con la que las demandas racionales se pueden sortear.

La deshonestidad de las naciones es una necesidad del plan de acción político, si la nación pretende obtener el máximo beneficio de su doble exigencia de lealtad y devoción del individuo, como su especial y única comunidad, y como comunidad que encarna valores e ideales universales. Las dos reivindicaciones, la que afecta a las emociones del individuo y la que apela a su mente, son incompatibles entre sí y únicamente pueden resolverse mediante la deshonestidad. Esto es particularmente evidente en tiempos de guerra. Las naciones no llegan realmente a tener conciencia de sí mismas hasta que se hallan en una situación de yuxtaposición intensa, normalmente belicosa, con otras naciones. La realidad social, contenida en la existencia de una nación, es demasiado amplia como para producir una impresión intensa sobre la imaginación de un ciudadano. La identifica vagamente con su pequeña comunidad de origen y con su hogar, y normalmente acepta el mito que otorga personalidad a su grupo nacional. Pero la impresión no es tan fuerte como para despertarle un especial fervor de devoción. Este fervor es el

único resultado de los tiempos de crisis, cuando la nación está en conflicto con otras. Surge de la nueva intensidad con la que se comprende la realidad y la unidad de la discreta existencia de su nación. En otras palabras, es precisamente en los momentos en que la nación está implicada en acciones de agresión o defensa (y siempre es posible interpretar lo primero en términos de lo segundo) cuando la realidad de la nación queda lo suficientemente perfilada como para despertar en los ciudadanos la devoción más apasionada y acrítica hacia la nación. Pero en este momento, la reivindicación nacional de unicidad también entra claro en conflicto con la impresión generalmente aceptada de que la nación es la encarnación de los valores universales. Este conflicto sólo puede resolverse mediante la decepción. En la imaginación de un simple patriota la nación no es una sociedad, sino la Sociedad. Aunque sus valores son relativos aparecen, desde su ingenua perspectiva, como absolutos. El instinto religioso de lo absoluto no es menos potente en la religión patriótica de lo que lo es en cualquier otra. La nación siempre está dotada de un aura de sacralidad que explica por qué las religiones, con su reivindicación universalista, son captadas y domesticadas con tanta facilidad por el sentimiento nacional, mezclándose en el proceso la religión y el patriotismo. El espíritu de las iglesias nacionales y el culto del "*Christentum und Deutschtum*" de la Alemania de preguerra, son ejemplos interesantes. La mejor forma de armonizar las reivindicaciones de universalidad con la única y relativa vida de la nación, como se manifiesta en los momentos de crisis, consiste en reivindicar los objetivos generales y universales válidos para la nación. Se sostiene que se lucha por la civilización y la cultura: y toda la empresa de la humanidad se supone que está implicada en esta lucha. En la vida del simple ciudadano esta hipocresía existe como una autodecepción ingenua y natural. El político la practica conscientemente (a pesar de que puede convertirse en víctima de sus propias artes) con el fin de asegurar la mayor adhesión posible del ciudadano a sus fines. Los hombres cultos se entregan a ello con un propósito menos consciente que los estadistas, porque sus propias necesidades innatas les exigen las decepciones, incluso más de lo que lo hacen los simples ciudadanos. La cultura religiosa o racional a la que se dedican les ayuda a darse cuenta de que los valores morales deben ser universales si pretenden ser reales; y, por lo tanto, no pueden consagrarse a las aspiraciones nacionales a menos que se revistan de los atributos de la universalidad. Pocos de ellos reconocen la imposibilidad de tal procedimiento. Para la mayoría de ellos, la fuerza de la razón actúa sólo para dar a las histerias de guerra y a las imbecilidades de la política nacional, más excusas plausibles de lo que un hombre medio es capaz de

inventar. De esta manera, se convierten en los peores mentirosos de los tiempos de guerra. “Inglaterra - declaró el Profesor Adolf Harnack, el más eminente de los teólogos del periodo prebélico de Alemania - rompe el dique que ha preservado Europa occidental y su civilización del ocupado desierto de Rusia y el pan-eslavismo. Debemos mantenernos firmes, pues hay que defender el trabajo de mil quinientos años para Europa y para la propia Inglaterra”¹¹.

El gran filósofo Rudolf Eucken fue aún más inequívoco al identificar la causa de su nación con los valores últimos. “En este sentido – dijo - tenemos derecho a decir que formamos el alma de la humanidad y que la destrucción de la naturaleza alemana usurparía a la historia mundial de su significado más profundo”¹². M. Paul Sabatier declaró: “no hay duda de que estamos luchando por nosotros mismos, pero también estamos luchando por todos los pueblos. La Francia actual está luchando religiosamente ... Todos sentimos que nuestro dolor continúa y cumple los de la inocente víctima del Calvario”¹³. La literatura del periodo de guerra está repleta de ejemplos similares del autoengaño de los intelectuales. Siempre existe la posibilidad de que parte de este autoengaño estuviera provocado por maniobras deshonestas con la histeria del populacho y a la presión de los gobiernos. Pero la mayor parte no era deshonesto hasta este extremo.

Es difícil que ninguna guerra en la historia de la humanidad haya sido escenario de tanta hipocresía y sentimentalismo como la guerra hispano-americana. Hasta un hombre de la inteligencia de Walter Hines Page pudo extraer la siguiente moraleja infundada de ella: “¿no podrá presentarse para México una oportunidad - para limpiarla de bandidos, fiebre amarilla, malaria y anquilostomiasis, para hacer del país un lugar más saludable, seguro para vivir e invertir, y para crear un autogobierno ordenado, por fin?

Lo que hicimos en Cuba podría marcar el principio de una nueva época en la historia, la conquista para el solo beneficio del conquistado, resultante de una reforma sanitaria. La nueva sanidad reivindicará todas las tierras tropicales; pero el trabajo debe realizarlo, en primer lugar, el poder militar - probablemente desde el exterior. ¿No podrá hacerse que el actual poder militar europeo se destine a este fin? ... Y los trópicos piden a gritos sanidad”¹⁴. Quizás sea bastante significativo que la idea americana de un valor universal se deba expresarse en términos de sanidad.

La guerra hispano-americana ofrece algunos de los ejemplos más llamativos tanto de la hipocresía de los gobiernos como del autoengaño de los intelectuales. La hipocresía fue probablemente excesiva porque una nación juvenil y políticamente inmadura intentó armonizar la inocencia antiimperialista de su infancia con los impulsos de su difícil juventud. Estaba empezando a sentir y a probar su fuerza, y estaba orgullosa y avergonzada a la vez de lo que sentía. Los diversos papeles oficiales y discursos del Presidente McKinley son una mina perfecta para el cínico. En un mensaje al Congreso antes del comienzo de las hostilidades, declaró: "si de ahora en adelante aparece como un deber impuesto por nuestras obligaciones con nosotros mismos, la civilización y la humanidad intervenir con la fuerza, debe hacerse sin culpabilidad por nuestra parte, y sólo porque la necesidad de una acción así será tan clara como para exigir el apoyo y la aprobación del mundo civilizado". Añadió: "no hablo de una anexión por la fuerza; lo cual no puede ni pensarse. Según nuestro código moral, sería una agresión criminal"¹⁵. Cuando el amable Presidente fue empujado finalmente a la guerra por nuestros apasionados patriotas, aunque España cediese a todas nuestras exigencias, hizo "un apremiante llamamiento a los sentimientos de la humanidad y a la moderación en el presidente y el pueblo de Estados Unidos" , de los poderes de Europa que buscaban evitar la guerra mediante una coalición que expresase la esperanza de que "la misma apreciación hacia nuestros propios esfuerzos afanosos por cumplir con un deber hacia la humanidad terminando con una situación, cuya prolongación indefinida se ha convertido en insufrible"¹⁶. La guerra fue lanzada en una oleada de sentimentalismo patriótico en el que tanto los idealistas religiosos como los humanitarios llegaron al éxtasis motivados por nuestra heroica defensa del pueblo cubano, olvidando que muchos estadistas americanos, empezando por el antiimperialista Thomas Jefferson, habían considerado que el control español de una isla tan próxima como Cuba era, en última instancia, insostenible. La verdadera anexión de Cuba fue sólo impedida por el hecho de que la Enmienda Teller, que desautorizaba tal propósito, pasó inadvertida en la resolución del Senado que autorizó las hostilidades¹⁷.

Dado que no se hicieron ningún tipo de promesas respecto a Filipinas, la hipocresía de una nación se podía manifestar de forma incontrolada en las políticas establecidas respecto a ellas. A pesar de que la pequeña junta, de la que Theodore Roosevelt y el Senador Lodge eran los líderes, había planeado con cuidado la campaña bélica, de modo que las Filipinas fuesen nuestras, se creó rápidamente la

ficción, existente todavía hoy, de que la fortuna de la guerra nos habían hecho destinatarios involuntarios y guardianes de las Islas Filipinas. Decidimos quedarnos con las islas, contra la voluntad de los filipinos, en la conclusión de una guerra que empezó para liberar a los cubanos. El Presidente encargó a la comisión de pacificación encargada de negociar el tratado de paz con España que “fuese tan escrupulosa y magnánima en el acuerdo final, como justa y humana había sido la nación en la acción original”. Puesto que aumentamos constantemente nuestras demandas durante la sesión de la conferencia de paz, los españoles han debido tener una curiosa impresión sobre el significado de magnanimidad. En cuanto a las Filipinas, el Presidente exhortó a los miembros de la comisión: “la marcha de los acontecimientos gobierna e invalida las acciones humanas. No podemos olvidar que, sin ningún propósito por nuestra parte, la guerra nos ha traído nuevas responsabilidades y deberes que debemos afrontar y cumplir como corresponde a una gran nación; durante cuyo crecimiento y porvenir desde el principio, ha escrito claramente el Gobernante de las Naciones sobre el alto mando y el compromiso de la civilización”¹⁸. Cuando tras un gran acuerdo de negociación entre los miembros de la comisión y un largo debate entre imperialistas y antiimperialistas, en América se decidió finalmente reclamar todas las Filipinas, el secretario Hay escribió a los miembros de la comisión: “tienen instrucciones para insistir en la cesión de las Filipinas en su totalidad. Las cuestiones del deber y la humanidad apelan al Presidente con tanta fuerza que no puede encontrar respuesta más adecuada que la que ha elegido”¹⁹. Hubo, por supuesto, ciudadanos americanos que veían con nitidez a través de toda esta hipocresía. El Sr. Moorfield Storey, uno de los grandes espíritus liberales de la época, planteó: “¿por qué debería Cuba, con un millón seiscientos mil habitantes tener derecho a la libertad y al autogobierno, y negársele el mismo derecho a los ocho millones de personas que viven en las Filipinas?”²⁰. Pero estas críticas no fueron lo suficientemente fuertes como para prevalecer sobre la voluntad de poder de una enérgica y joven nación. Las instrucciones al que se le dieron al ejército, después de que España cediese finalmente las islas y se firmase el tratado de paz, completan el capítulo de hipocresía con un toque casi perfecto de inmoralidad: “será el deber del comandante de las fuerzas de ocupación anunciar y proclamar lo más públicamente posible que hemos venido no como invasores o conquistadores, sino como amigos”²¹.

Más tarde, el Sr. McKinley explicó con exactitud a un grupo de clérigos cómo había llegado a esta decisión respecto a la política americana: “recorría los pasillos

de la Casa Blanca noche tras noche hasta las doce; y no me avergüenzo de decirles, caballeros, que más de una noche me puse de rodillas y recé al Dios todopoderoso para que me mostrase la luz y me guiase. Y una noche la recibí – nosotros no podíamos hacer más que acogerles a todos ellos, y educar a los filipinos, elevarles, civilizarles y cristianizarlos, y, por la gracia de Dios, hacerlo lo mejor posible, tratándolos como nuestros prójimos, por los que Cristo también murió. Y entonces, me fui a la cama, me acosté y dormí profundamente”²².

América no ha desobedecido totalmente el mandato divino del Sr. McKinley, pues ha llevado a cabo una labor sanitaria y educativa en las islas que es más que elogiable. Sin embargo, Nataniel Peffer, un observador moderno del imperialismo occidental en Oriente, ofrece una explicación más verídica que la del Sr. McKinley sobre los verdaderos motivos del imperialismo, al comentar de forma cínica: “mucho podría decirse sobre sus capacidades para el autogobierno, pero ¿por qué? ¿Y eso, qué importa? Los filipinos tomarán el gobierno y se proclamarán independientes mañana si tienen el poder; y si lo alcanzan, en cuanto lo tengan lo harán, tengan capacidad para autogobernarse o no. Y si tuvieran la sabiduría política de Salón, el gobierno americano no les daría su independencia ahora, ni de aquí a cien años, si esto supusiese una pérdida para los intereses americanos”²³. Últimamente, las observaciones del Sr. Peffer han sido confirmadas por el hecho de que haya aparecido un nuevo sentimiento a favor de la independencia de Filipinas, motivado por el interés del sector azucarero americano de situar el azúcar de filipinas fuera de la barrera arancelaria americana. Las hipocresías del Sr. McKinley eran un poco menos ingenuas de lo habitual pero podrían encajar bastante bien en la historia de otros estadistas y naciones. El Sr. Gladstone era un estadista tan piadoso y honrado como el Sr. McKinley y, probablemente, más inteligente; era, como McKinley, antiimperialista por convicción. Cuando se vio obligado a ocupar Egipto, estaba ansioso por preservar la apariencia y, a lo mejor, incluso la realidad de su política antiimperialista. Declaró: “de todas las cosas del mundo, eso (la ocupación permanente) es lo que no vamos a hacer”. El ejército se tendría que retirar “tan pronto como el estado del país y la organización de los medios adecuados que para el mantenimiento de la autoridad del *khedive* lo permitiesen”. Este compromiso, decía Gladstone, era una promesa sagrada. Esto “nos había ganado la confianza de Europa durante el curso de esta difícil y delicada operación, y si una promesa puede ser más sagrada que otra, la especial naturaleza sagrada de este caso nos obliga a su cumplimiento”²⁴. Sin embargo, Gladstone no lo

cumplió y no se ha cumplido desde entonces. Esta falta de cumplimiento se exhibe ahora por los ingleses con orgullo, como un ejemplo del genio británico para arreglárselas. En una fecha anterior, cuando Kitchener estaba conquistando Sudán y entró en conflicto con el General francés Marchand en Fashoda, Lord Rosebery declaró en una alocución: “espero que este incidente se resuelva de forma pacífica, pero debe entenderse que no puede comprometer los derechos de Egipto”²⁵. El mayor grado de hipocresía nacional probablemente se alcanzó en el Preámbulo del Tratado de la Santa Alianza en la que las intenciones reaccionarias de Rusia, Prusia y Austria para formar la alianza se introdujeron mediante palabras infectadas de una falsa unción religiosa: “sus Majestades declaran solemnemente ... su irrevocable decisión ... de tomar como su sola ley los preceptos de la sagrada religión; preceptos de rectitud, amor cristiano y paz ... Por consiguiente, Sus Majestades han acordado, conforme a las palabras de la Sagrada Escritura que ordena a todos los hombres a respetarse recíprocamente como hermanos, permanecer unidos por los vínculos de una verdadera e indisoluble hermandad y a ayudarse entre sí como compatriotas en todas las condiciones y casos. Se comportarán con sus pueblos y ejércitos como se comportan los padres con sus familias, y los guiarán con el mismo espíritu de fraternidad que el que les inspira a ellos mismos ... Los tres soberanos aliados no se consideran más que plenipotenciarios de la Providencia para el gobierno de las tres ramas de la misma familia ... Todos los poderes que se adhieren solemnemente a estos principios serán acogidos en la Santa Alianza”. “Este documento es particularmente interesante porque sus sentimientos muestran la mano del sentimentalismo místico del Zar Alexander de Rusia, pero el hombre que diseñó los acuerdos políticos que se supone santifican, fue el cínico y realista Metternich. Más o menos en la misma línea, Clemenceau dictó las realidades del Tratado de Versalles, mientras Wilson añadía la nota decorativa de sentimiento e idealismo. Ninguna nación ha hecho jamás una confesión franca de sus verdaderos motivos imperialistas. Siempre afirman estar ante todo preocupado por la paz y prosperidad del pueblo al que subyugan. En el tratado de 1907 en el que Rusia e Inglaterra se dividieron Persia, las dos naciones prometieron “respetar la integridad y la independencia de Persia” y proclamaron “su sincero deseo de mantener el orden en todo el país”²⁶. Cuando España y Francia dividieron Marruecos, se unieron en una declaración en la que se manifestaban “firmemente adheridos a la integridad del imperio marroquí bajo la soberanía del sultán”²⁷. La mayoría de los tratados por los que las naciones europeas se han dividido los botines del imperio son libros de texto sobre la

hipocresía. Uno nunca puede estar seguro de en qué medida se proponen engañar al mundo exterior; en qué medida están hechos para engañar a sus propios crédulos ciudadanos y en qué medida pretenden curar la brecha moral de la vida interior de los estadistas, quienes se debaten entre las necesidades del arte de gobernar y las insinuaciones, a veces sensibles, de la conciencia individual. En hombres como McKinley, Gladstone, Woodrow Wilson, Herbert Asquith y sir Edward Grey y Bethmann-Hollweg, este último elemento es bastante importante.

A nuestra política imperialista en América Latina y en el Caribe que, como todo historiador sabe, difiere del imperialismo europeo sólo en que es ligeramente menos militar y más explícitamente comercial (pese a que, por supuesto, siempre estamos listos para usar nuestra fuerza naval cuando la ocasión lo requiere), el Secretario Hughes le dio un halo de santidad moral en un discurso que pronunció en 1924: "no nos proponemos explotar, sino colaborar; no subvertir, sino ayudar a poner los cimientos para un gobierno sólido, estable e independiente. Nuestro interés no reside en controlar a pueblos extranjeros ... Nuestro interés es contar con vecinos prósperos, pacíficos y respetuosos con la ley"²⁸. Estos sentimientos han sido repetidos en innumerables ocasiones por los estadistas americanos, si bien todo relato histórico imparcial refleja claramente los motivos económicos que motivan nuestras políticas respecto a nuestros vecinos del sur. Los diferentes mensajes del Presidente Coolidge, en los que abordaba los difíciles problemas del reajuste de postguerra, fueron, casi sin excepción, maravillosos templos de hipocresía mojigata. Constantemente, se le aseguraba a Europa, por ejemplo, que nuestro único interés en los arreglos de postguerra consistía en preservar la santidad de los acuerdos e impedir que las naciones europeas cayesen en descuidados hábitos de negocio.

Los moralistas que han observado y censurado la hipocresía de las naciones, suelen sostener que una inteligencia social más perfecta, que pudiera penetrar y profundizar en estas evasiones y decepciones, las haría en última instancia imposibles. Pero una vez más, cuentan con los recursos morales y racionales de los que nunca estarán disponibles. Lo que no fue posible entre 1914 y 1918, cuando el mundo estaba sumergido en inmoralidades e hipocresías (el Tratado de Versalles, con su compromiso de desarme y la convicción de superioridad moral de los vencedores sobre los vencidos, es un gran ejemplo), difícilmente será posible en una década o en un siglo, o incluso en siglos. Para las naciones será siempre más

difícil que para los individuos ver la viga de su propio ojo, antes que la paja en el ojo ajeno; cosa que ya es bastante difícil para los individuos. Una debilidad permanente en la vida moral de los individuos, se eleva al enésimo grado en la vida nacional. Acúcese a una nación de hipocresía y se verá cómo retrocede en nombre de un horror piadoso ante esta acusación. Cuando el Presidente Wilson dirigió un llamamiento a la paz a las fuerzas beligerantes en 1916 con una delicada ironía “se tomó la libertad de llamar la atención sobre el hecho de que los objetos que los estadistas de ambos bandos tienen en mente en esta guerra son virtualmente los mismos, tal cual los han declarado a su propio pueblo y al mundo”, Lord Northcliffe anunció que todo el mundo en Inglaterra estaba “loco de remate”, que Lord Robert Cecil estaba “profundamente herido” y que el rey en realidad se vino abajo por el dolor que le había causado esta insinuación²⁹. En 1927, el Senador Hiram Johnson, herido por las críticas europeas a la hipocresía y avaricia americana, declaró: “en todas sus largas y sórdidas carreras internacionales de sangre y de conquistas, estas naciones que llaman a América *Shylock* y cerdo, que adoptan un aire despectivo hacia nuestras pretensiones y ridiculizan nuestros actos, no han llevado a cabo jamás una acción internacional idealista, altruista o desinteresada. Su clamor ha sido siempre por más tierra y nuevos pueblos y ... allí donde la diplomacia siniestra ha fracasado, la sangre y el hierro han sometido al débil y al indefenso. Sean cual sean nuestras culpas, que son en su mayoría de dimensión interna, Estados Unidos es la única nación en la tierra que en sus relaciones internacionales ha llegado a desplegar idealismo o altruismo. Estados Unidos ha labrado una política internacional con actos de generosidad y misericordia, y ha escrito de este modo una respuesta indeleble a las burlas y abucheos europeos”³⁰. Sería interesante añadir que el autor de estas observaciones fue especialmente activo en la aprobación de la Ley de Exclusión Japonesa.

Quizá, lo mejor que se puede esperar de las naciones es que lleguen a justificar su hipocresía mediante algún tipo de verdadero logro internacional, y que lleguen a aprender a hacerle justicia a intereses más amplios que los suyos, al tiempo que persiguen sus propios propósitos. Inglaterra, que ha sido acusada con frecuencia por las naciones continentales de dominar con una especial habilidad las artes de la superioridad moral nacional, puede haberlo logrado, en parte, porque en realidad hay un grado de interés verdaderamente humanitario en su forma de hacer política. El estadista italiano Count Sforza ha rendido recientemente un ingenioso y merecido tributo al arte británico de la política. Ellos tienen – declara –

“un preciado don otorgado por la gracia divina al pueblo británico: “cuando está en juego un gran interés británico, la acción simultánea en esas islas de estadistas y diplomáticos que trabajan fríamente para obtener alguna ventaja política concreta y, por otro lado, sin ningún entendimiento secreto previo, los clérigos y escritores se afanan elocuentemente por presentar las razones morales más elevadas para apoyar la acción diplomática que se está llevando a cabo en Downing street. Tal fue el caso del Congo belga. El dominio belga estuvo gobernando allí durante años pero en un determinado momento se descubrió oro en Katanga, la provincia congoleña más cercana a las posesiones británicas en Sudáfrica, y los obispos y otras personas piadosas iniciaron de repente una campaña de prensa violenta para estigmatizar las atrocidades belgas cometidas contra los negros. Lo que resulta asombroso y verdaderamente imperialista es que esos obispos y demás gente piadosa actuaban inspirados por la más perfecta fe cristiana, y que nadie manejaba los hilos detrás de ellos”³¹. Otro crítico y observador extranjero de la vida inglesa, Wilhelm Dibelius, cree que hay una justificación para las pretensiones morales de Gran Bretaña: “Inglaterra – declara - es un poder solitario con un programa nacional, que si bien es egoísta hasta la médula, a la vez hace promesas al mundo entero, de algo que desea el mundo de manera apasionada, orden, progreso y paz eterna ... Ninguno de ellos (los otros poderes) han llegado todavía a proponer, frente al ideal británico, un ideal propio, nacional e internacional al mismo tiempo, como el británico”³². Lo que ha logrado Gran Bretaña, si vamos aceptar las palabras del doctor Dibelius, es probablemente lo mejor que se puede esperar de cualquier nación. Es discutible que sus logros sean suficientes como para hacer posible la realización de la justicia internacional sin conflicto. La India es un ejemplo de ello. A pesar de los sólidos logros alcanzados por Gran Bretaña en India, su imperialismo allí ha quedado cubierto por la impostura e hipocresía que afectan a todas las naciones; y es obvio que India obtendrá una plena participación en el Imperio británico sólo en la medida en que sea capaz de ejercer alguna fuerza contra el imperialismo británico.

Si es cierto que las naciones son demasiado egoístas y moralmente demasiado obtusas y pretenciosas respecto a su superioridad moral, como para hacer posible la realización de la justicia internacional sin el uso de la fuerza, ¿hay alguna posibilidad de escapar del interminable círculo vicioso de que la fuerza venga viejos agravios creando otros nuevos, de que la victoriosa Alemania cree una Francia vengativa y que la victoriosa Francia envenena a Alemania con el

pretexto de una ultrajada justicia? La moralidad de las naciones es de tal naturaleza que si hubiese una salida, ésta no es tan fácil como los moralistas tanto del periodo de preguerra como del de postguerra, han presumido.

Obviamente, un método para conseguir que la fuerza sea moralmente redentora, es ponerla en manos de una comunidad que trascienda los conflictos de intereses entre naciones individuales y sea imparcial respecto a ellas. Este método resuelve muchos conflictos dentro de las comunidades nacionales, y la organización de la Sociedad de Naciones constituye, aparentemente, la extensión de ese principio a la vida internacional. Pero si las clases poderosas dentro de las sociedades nacionales corrompen la imparcialidad de los tribunales nacionales, puede darse por sentado que una comunidad de naciones, donde se unen naciones muy poderosas y muy débiles, tiene aún menos esperanzas de alcanzar la imparcialidad. Es más, el prestigio de la comunidad internacional no es lo suficientemente importante y no limita lo suficiente la voluntad de poder de las naciones individuales como para alcanzar un espíritu comunitario lo suficientemente unificado como para disciplinar a las naciones recalcitrantes. Fue así como Japón pudo violar sus pactos en su conquista de Manchuria; pues, presumió con astucia que la aparente solidaridad de la Sociedad de Naciones no era real, y que sólo velaba tenuemente, sin restringir las peculiares políticas de los grandes poderes que Japón podría tentar y explotar. Su presuposición resultó ser correcta y pudo ganar el casi apoyo de Francia y debilitar el apoyo británico a la política de la Sociedad de Naciones. Su éxito al romper sus pactos con impunidad ha sacado a la luz la debilidad de nuestra incipiente sociedad de naciones. Esta debilidad, también evidenciada en el fracaso de la reciente Conferencia de Desarme y el carácter frustrado de todos los esfuerzos para resolver la anarquía de los aranceles nacionales, justifica la conclusión pesimista de que no existe todavía una fuerza política capaz de imponer una restricción social efectiva ante la obstinación de las naciones, al menos no ante las naciones poderosas. Incluso si fuese posible mantener la paz sobre la base del *statu quo* internacional, no hay evidencias de que una paz injusta pueda imponerse por medios pacíficos. Una sociedad de naciones no queda justificada realmente hasta que sea capaz de hacer justicia a quienes fueron vencidos en la batalla sin obligarles a entrar en nuevas guerras para reparar sus males.

Puesto que la naturaleza de clase de los gobiernos nacionales es una causa primera, aunque no la única, de su codicia, la actual anarquía internacional puede continuar hasta que el temor a la catástrofe corrija, o la catástrofe misma destruya, el actual sistema social y construya sociedades nacionales que cooperen más. Puede que en la sociedad moderna la inteligencia no alcance para prevenir la catástrofe. Es evidente que no hay inteligencia suficiente para impulsar a nuestra generación a una reorganización voluntaria de la sociedad, a menos que el miedo a una catástrofe inminente acelere el ritmo del cambio social.

La agudización de los antagonismos de clase en el interior de cada nación industrial moderna está destruyendo cada vez más la unidad nacional, al tiempo que pone en peligro la cortesía internacional. Puede ser que el aumento constante de la desigualdad económica y de la injusticia social en nuestra civilización industrial lleve a las naciones a un conflicto final que estaría abocado a la destrucción final de todas ellas. La evaporación de la lealtad nacional por los antagonismos de clase ha llegado tan lejos en las naciones más avanzadas, que difícilmente se atreven a permitir que la lógica inherente a la situación actual tome su curso. Las condiciones en estas naciones, en particular en Alemania - donde las fuerzas y los factores que operan en la civilización moderna pueden contemplarse de forma más clara -, ponen de manifiesto qué deseos desesperados son necesarios para preservar, incluso, una apariencia de unidad nacional, y cómo estos deseos parecen ir dando lugar a un conflicto internacional, en el que hasta la última apariencia de esa unidad quedará destruida. Si las posibilidades y los peligros de la situación contemporánea han de comprenderse plenamente, será necesario estudiar de forma cuidadosa el antagonismo de clase dentro de las naciones y considerar la importancia que tienen para el futuro de la civilización.

* El fragmento aquí presentado es una revisión de la traducción a castellano de la obra original de Nieburh [*Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribner's, Nueva York, 1932] publicada por la editorial Siglo Veintiuno.

NOTAS:

¹HALLER, Johannes, *The Aera Buelow*.

² Citado por PAGE, Kirby, *National Defense*, p. 67.

³ A veces hasta el estadista más realista subestima la habilidad de la nación para anteponer sabiamente los intereses últimos a los inmediatos. Es así como el doctor Melchior, diplomático alemán, consideró conveniente en 1921 aceptar una carga de reparaciones imposible porque "podemos sobrellevarlo los dos o tres primeros años con la ayuda de préstamos extranjeros. Al final de este periodo las naciones extranjeras se habrán dado cuenta de que estos grandes pagos sólo podrán realizarse gracias a las grandes exportaciones alemanas y que estas exportaciones acabarán por arruinar el comercio en Inglaterra y América, de modo que los mismos acreedores terminarán venir a nosotros para pedir modificaciones". Citado por Lord D'Abernon, *An Ambassador of Peace*, Vol I, p. 194. Las naciones necesitaron once años, en lugar de dos o tres, para darse cuenta de la verdad de la predicción del doctor Melchior e incluso entonces no actuaron de voluntariamente.

⁴ Véase DIBELIUS, Wilhelm, *England*, p. 106.

⁵ Citado por LAKSI, Harold, *Authority in the Modern State*, p. 274.

⁶ Véase RUSSELL, Bertrand, *The Scientific Outlook*, cap. XI.

⁷ Citado por DICKINSON, G. Lowes, *Internacional Anarchy*, p. 34.

⁸ Citado por PAGE, Kirby, *National Defense*, p. 28.

⁹ PFEFFER, Paul, *Seven Years in Soviet Russia*.

¹⁰ TYSON, Geoffrey, *Danger in India*.

¹¹ Citado por PAGE, Kirby, *Nacional ...*, *op. cit.*, p.148.

¹² *Ibidem*, p. 149

¹³ *Ibid.*, p.152. El señor Page ha recogido innumerables ejemplares similares en el capítulo IX de este libro.

¹⁴ Citado por MOON, Parker, *Imperialism and World Politics*, p. 422.

¹⁵ Citado por MILLIS, Walter, *The Martial Spirit*, p. 90.

¹⁶ *Ibidem*, p.136.

¹⁷ *Ibid.*, p. 143.

¹⁸ *Ibid.*, p. 374.

¹⁹ *Ibid.*, p. 387.

²⁰ *Ibid.*, p. 254.

²¹ *Ibid.*, p. 396.

²² *Ibid.*, p. 384.

²³ PEFFER, Nathaniel, *The White Man's Dilemma*, p. 228.

²⁴ MOON, Parker, *Imperialism ...*, *op. cit.*, p. 228.

²⁵ *Ibidem*, p. 153

²⁶ *Ibid.*, p. 279.

²⁷ *Ibid.*, p. 201.

²⁸ *Ibid.*, p. 407.

²⁹ BEARD, Charles y Mary, *Rise of American Civilization*, Libro II, p. 629.

³⁰ Citado por PAGE, Kirby, *Nacional...*, *op. cit.*, p. 196.

³¹ Conde Carlo SFORZA, *European Dictatorship*, p. 178.

³² DILEBIUS, Wilhelm, *England*, p. 109.



ALLIANCE OF CIVILIZATIONS

INFORME DEL GRUPO DE ALTO NIVEL
Estambul, 13 de noviembre de 2006

Parte I

I. REDUCCIÓN DE LAS DIVISIONES GLOBALES

1.1 El desequilibrio del mundo actual es alarmante. En opinión de muchos, el siglo pasado trajo consigo progreso, prosperidad y libertad sin precedentes. Para otros, fue el comienzo de una era de subyugación, humillación y desposeimiento. El nuestro es un mundo de grandes desigualdades y paradojas: un mundo en el que la renta de las tres personas más ricas del planeta es superior a la suma de las rentas de los países menos desarrollados del mundo; en el que la medicina moderna obra milagros a diario y, sin embargo, tres millones de personas mueren cada año de enfermedades que se podrían evitar; en el que tenemos más conocimientos que nunca sobre universos distantes y, sin embargo, 130 millones de niños no tienen acceso a la educación; donde, pese a la existencia de acuerdos e instituciones multilaterales, la comunidad internacional se ve a menudo impotente ante conflictos y genocidios. Para la mayor parte de la humanidad, la liberación de las necesidades y la liberación del miedo son tan inalcanzables como siempre.

1.2 Vivimos asimismo en un mundo cada vez más complejo, donde las percepciones polarizadas, alimentadas por la injusticia y la desigualdad, conducen a menudo a la violencia y el conflicto, amenazando la estabilidad internacional. Durante los últimos años, las guerras, la ocupación y los actos de terrorismo han exacerbado el recelo y el temor recíprocos entre las distintas sociedades y en el seno de las mismas. Algunos dirigentes políticos y sectores de los medios de comunicación, así como algunos grupos radicales, han explotado esta atmósfera, reflejando imágenes de un mundo compuesto por culturas, religiones y civilizaciones que se excluyen mutuamente, distintas desde el punto de vista histórico y abocadas a la confrontación.

1.3 Lamentablemente, la ansiedad y la confusión creadas por la teoría del “choque de civilizaciones” ha distorsionado los términos del discurso sobre la verdadera naturaleza del peligro que el mundo afronta. La historia de las relaciones entre culturas no se limita a una historia de conflictos y enfrentamiento. También se asienta en siglos de intercambios constructivos, fértiles cruces y coexistencia pacífica. Además, la clasificación de sociedades que internamente son flexibles y diversas dentro de los rígidos parámetros de una civilización dificulta otras vías más lúcidas para comprender cuestiones relacionadas con la identidad, la motivación y la conducta. La brecha entre poderosos y desasistidos, entre ricos y pobres, entre diferentes grupos políticos, clases, ocupaciones o nacionalidades, tiene más poder explicativo que las mencionadas categorías culturales. De hecho, estos últimos estereotipos sirven únicamente para consolidar opiniones ya de por sí polarizadas. Y, lo que es peor, al fomentar la opinión errónea de que las culturas están llamadas inevitablemente a enfrentarse, contribuyen a convertir controversias negociables en conflictos basados en la identidad y aparentemente irresolubles, que arraigan en el imaginario colectivo. Por tanto, es fundamental combatir los estereotipos y las apreciaciones erróneas que consolidan patrones de hostilidad y desconfianza entre las sociedades.

1.4 En este contexto, nunca ha sido mayor la necesidad de tender puentes entre las sociedades, de fomentar el diálogo y el entendimiento y de forjar la voluntad política colectiva de abordar los desequilibrios del mundo. Esta urgente tarea constituye la *raison d'être* de la Alianza de Civilizaciones. Lanzada por el Secretario General de las Naciones Unidas en 2005, con el respaldo conjunto de los Primeros Ministros de España y de

Turquía, la Alianza de Civilizaciones confirma un amplio consenso entre las naciones, culturas y religiones sobre el hecho de que todas las sociedades están íntimamente unidas, en tanto que formadas por seres humanos, y que dependen unas de otras en su búsqueda de la estabilidad, la prosperidad y la coexistencia pacífica.

1.5 La Alianza pretende abordar las fisuras cada vez mayores entre las sociedades, reafirmando un paradigma de respeto mutuo entre pueblos de diferentes tradiciones culturales y religiosas y contribuyendo a promover una acción concertada dirigida a este fin. Este esfuerzo refleja la voluntad de una vasta mayoría de pueblos de rechazar el extremismo en cualquier sociedad, así como de apoyar el respeto de la diversidad religiosa y cultural. Con objeto de guiar esta iniciativa, el Secretario General ha creado un Grupo de Alto Nivel compuesto por personalidades eminentes. Éste es su informe¹. En él se evalúan, basándose en los análisis realizados, las relaciones entre las diversas sociedades, y se examina asimismo el surgimiento de la tendencia actual al extremismo, prestando especial atención a las relaciones entre las sociedades occidental y musulmana, teniendo en cuenta que dichas caracterizaciones no reflejan la gran diversidad dentro de cada una de ellas. En él se recomienda un programa de acción viable para los estados (en los ámbitos nacional, regional y local), los organismos internacionales y la sociedad civil, que esperamos contribuirá a reducir la hostilidad y a fomentar la armonía entre las naciones y culturas del mundo.

II. PRINCIPIOS RECTORES

2.1 Una Alianza de Civilizaciones debe basarse, por su propia naturaleza, en una perspectiva multipolar. Como tal, el Grupo de Alto Nivel se ha guiado durante sus deliberaciones por los principios que establecen un marco para el fomento del diálogo y el respeto entre todas las naciones y culturas. La Carta de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, cuyo objetivo es liberar a la humanidad del temor y el sufrimiento, así como el resto de textos fundamentales en materia de derechos culturales y religiosos², constituyen la referencia básica de los principios que se mencionan a continuación.

2.2 Un mundo cada vez más interdependiente y globalizado sólo puede regularse a través del estado de derecho y de un sistema multilateral eficaz, en cuyo centro se encuentra el sistema de Naciones Unidas. Ello exige la observancia del derecho y los acuerdos internacionales, incluidos todos los derechos y responsabilidades que regulan el comportamiento en tiempo de guerra, según se articula en el Derecho Internacional Humanitario (en particular, los Convenios de Ginebra), el respeto a las instituciones que establecen dichas normas y el apoyo a los mecanismos que deciden sobre las violaciones de las mismas.

2.3 El respeto pleno y constante de los derechos humanos es la base sobre la que se asientan las sociedades estables y las relaciones internacionales pacíficas. Entre estos derechos está la prohibición de la tortura, tanto física como psicológica, el derecho a la libertad de culto y el derecho a la libertad de expresión y asociación. La integridad de estos

¹ Este Informe refleja el consenso general de los miembros del Grupo de Alto Nivel; no implica que todos estén necesariamente de acuerdo con todos los puntos.

² Veanse los documentos de referencia en la página web de la Alianza de Civilizaciones (www.unaoc.org)

derechos se basa en su carácter universal e incondicional. Por tanto, estos derechos deben considerarse inviolables y deben ser acatados, en cualquier circunstancia, por todos los Estados, organismos internacionales, actores no estatales e individuos.

2.4 La diversidad de civilizaciones y culturas es un rasgo básico de la sociedad humana y una fuerza impulsora del progreso del hombre. Las civilizaciones y las culturas reflejan la gran riqueza y legado de la humanidad; por su propia naturaleza, se solapan, interactúan y evolucionan en relación unas con otras. No existe una jerarquía de las culturas, puesto que todas han contribuido a la evolución de la humanidad. La historia de la humanidad es, de hecho, una historia de préstamos y de constante fertilización mutua.

2.5 La pobreza conduce a la desesperanza, la sensación de injusticia y la alienación, lo que, combinado con reivindicaciones políticas, puede avivar el extremismo. La erradicación de la pobreza podría disminuir los factores vinculados a la marginación y la alienación económicas y, por tanto, se debe reivindicar activamente, como se reclama en los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

2.6 El terrorismo nunca tiene justificación. Para lograr que las instituciones internacionales y los gobiernos sean capaces de poner fin a esta lacra, debemos abordar todas las condiciones que lo originan, reconociendo los vínculos entre la paz, la seguridad, el desarrollo socioeconómico y los derechos humanos. A este respecto, la Estrategia Global contra el Terrorismo, recientemente adoptada por la ONU, representa un hito importante.

2.7 Una gobernanza democrática que represente a los ciudadanos y responda a sus necesidades y aspiraciones es el medio más eficaz para que las personas puedan desarrollar plenamente sus capacidades. Para que prosperen, los sistemas democráticos deben surgir de forma natural desde dentro de la cultura de cada sociedad, reflejando los valores compartidos y adaptados a las necesidades e intereses de sus ciudadanos. Esto sólo es posible cuando las personas son libres y sienten que controlan su destino.

2.8 La religión es una dimensión cada vez más significativa de muchas sociedades y una fuente importante de valores personales. Así, puede desempeñar un papel decisivo en el fomento del aprecio de otras culturas, religiones y modelos de vida con objeto de contribuir a crear la armonía entre ellos.

III. EL CONTEXTO GLOBAL

Visión general

3.1 Los cambios políticos y tecnológicos que se produjeron durante el siglo XX alentaron la esperanza y la posibilidad de un periodo de armonía entre naciones sin precedentes y de una importante mejora del bienestar global. En efecto, mucho es lo que se ha logrado. La cooperación multilateral y el activismo de la sociedad civil allanaron el camino a una serie de acontecimientos positivos en las relaciones internacionales, como la prohibición del uso de las minas terrestres, la creación de tribunales penales internacionales y la puesta en marcha de un amplio abanico de iniciativas destinadas a erradicar las pandemias y a combatir la pobreza. A pesar de estos logros, sigue percibiéndose en muchos ámbitos un malestar generalizado en relación con el estado del mundo. Existe una percepción muy

extendida de que las instituciones multilaterales que se crearon para promover los principios universales y mejorar el bienestar general, resultan ineficaces debido, principalmente, a la falta de apoyo de los países más poderosos así como un temor real a que esté en peligro la perspectiva de un futuro más pacífico, estable y próspero para los jóvenes de hoy. En algunos casos, este pesimismo es resultado de la particular dinámica local, nacional o regional, pero existe también un contexto global más amplio que es preciso considerar.

3.2 En términos sociales, políticos y económicos, Occidente, por un lado, impulsa la globalización y a la vez se ve aparentemente amenazado por algunas de las tendencias de dicha globalización. Las potencias occidentales mantienen su abrumador poder político, económico y militar en el mundo, así como una influencia desproporcionada en los organismos políticos y económicos multilaterales. La permeabilidad de las fronteras, los flujos de población cada vez mayores de los países pobres a los ricos, las comunidades de inmigrantes no integrados y las repercusiones transfronterizas de factores económicos, medioambientales, sanitarios e incluso de seguridad física, ponen de manifiesto tanto la interdependencia de las sociedades como la brecha, cada vez mayor, entre las mismas.

3.3 En términos de bienestar económico, la desigualdad en la renta ha seguido aumentando en las últimas décadas y los estudios actuales indican que la mayor integración en la economía mundial ha exacerbado, de hecho, las diferencias en el crecimiento económico de los países. Así, más de la mitad de la humanidad aún lleva una vida llena de privaciones y las diferencias entre ricos y pobres, tanto dentro de una misma sociedad como entre una sociedad y otra, parecen aumentar inexorablemente. Los sistemas sanitario y educativo en los países en desarrollo siguen siendo insuficientes. La destrucción del medio ambiente se intensifica, la proliferación de armas nucleares, biológicas y químicas parece escapar a un control efectivo y las ventas de armas a escala mundial - tanto oficial como ilegal- evaden todo seguimiento.

3.4 En términos de bienestar político, existe una percepción creciente de que los principios universales en materia de derechos humanos y de gobernanza democrática se defienden con fuerza únicamente en la medida en que algunos estados consideran que sirven a sus propios intereses, enfoque selectivo que resta legitimidad a las instituciones multilaterales encargadas de articular, promover y abogar por dichos principios. Las declaraciones elocuentes en apoyo de la democracia pierden relevancia cuando los países poderosos rechazan y, en ocasiones, derrocan gobiernos elegidos democráticamente.

3.5 Los mecanismos y las tecnologías de las que se sirven las comunidades para interactuar unas con otras parecen haber evolucionado con más rapidez que nuestra voluntad política colectiva de utilizarlos en beneficio de todos. Este entorno proporciona el caldo de cultivo para el surgimiento de políticas basadas en la identidad que pueden, a su vez, llevar a tensiones violentas entre comunidades y alentar relaciones hostiles entre ellas.

Identidades y percepciones

3.6 Las diversas identidades culturales constituyen parte integrante de la riqueza de la experiencia humana y como tal deben respetarse y fomentarse. En particular, las tradiciones y costumbres desempeñan un papel clave en el desarrollo y la transmisión de la identidad moderna. Pero el empuje inexorable hacia un mundo "globalizado" ha puesto en entredicho las identidades de los grupos en numerosas partes del mundo, incluidas América

Latina, África y Asia. Los avances de la última mitad del siglo XX han abierto la posibilidad de que las diversas naciones y culturas se comuniquen con mayor facilidad, negocien sus intereses en mayor igualdad de condiciones y persigan objetivos comunes al tiempo que mantienen sus propios sistemas de creencias e identidades. Por el contrario, muchos creen que lo que ha surgido es un sistema internacional que ofrece la perspectiva de bienestar económico a unos cuantos al precio de una mayor uniformidad y homogeneización de las culturas, a lo que hay que añadir los desplazamientos de familias y comunidades provocados por la urbanización, la negación o apropiación de estilos de vida tradicionales y la degradación del medio ambiente. Cuando las comunidades perciben que se las margina, se les niegan opciones de futuro o incluso se las oprime o erradica, es inevitable que algunos respondan afirmando sus identidades originarias con más ahínco.

3.7 En las sociedades democráticas, cuando grupos que comparten una historia de discriminación, o la condición de víctimas, reclaman igualdad de derechos y participación política, puede resolverse la cuestión de forma pacífica mediante, por ejemplo, la discriminación positiva. En los sistemas políticos que no ofrecen cauce alguno para que se escuchen las reivindicaciones, surgen con frecuencia grupos políticos y militantes que abogan por el uso de la violencia para conseguir una reparación. Lo que algunos perciben como movimientos de liberación es considerado por otros como una amenaza a la seguridad nacional. Y, a un extremo del espectro, los radicales que se disputan ganancias económicas o políticas pueden explotar sentimientos de humillación o de privación para atraer adeptos hacia partidos políticos o grupos militantes de base religiosa o étnica. Las proyecciones sesgadas en los medios de comunicación, a veces acompañadas de análisis de fondo pero, con más frecuencia, en términos superficiales y simplistas, agravan las respectivas percepciones negativas.

Emergencia del extremismo

3.8 La explotación de la religión por los ideólogos con la intención de atraer a la gente hacia su causa ha creado la impresión errónea de que la religión propiamente dicha está en la raíz del conflicto intercultural. Por tanto, es fundamental deshacer malentendidos y aportar una valoración objetiva e informada sobre el papel de la religión en la actualidad. Es cierto que puede estar emergiendo una relación simbiótica entre religión y política en nuestros días, cada una influyendo sobre la otra. Como ejemplo del pasado, la “misión civilizadora” aparentemente secular de la empresa colonial o la doctrina del siglo XIX sobre el “destino manifiesto”, tuvieron en realidad profundas raíces religiosas. A la inversa, las plataformas abiertamente religiosas de algunos movimientos contemporáneos esconden ambiciones políticas que se apropian de la religión con fines ideológicos.

3.9 Desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, muchas élites intelectuales y políticas dieron por sentado que la modernización acabaría con la vitalidad de la religión. Según esta argumentación, a medida que la gente alcanzara mayor bienestar, gozara de mayor libertad política y lograra niveles más altos de educación, avanzarían la secularización y el secularismo como principio jurídico y político, relegando la religión a un papel mucho menos importante en la realidad mundial. Pero en las últimas décadas casi todas las grandes religiones han cuestionado esta idea y han asumido un papel en la política. En numerosas sociedades se defiende cada vez más un papel más relevante de la religión en la vida pública. La mayoría expresan este deseo por vías pacíficas, porfiando en un mundo que muchos consideran cada vez más hostil hacia la fe. Pero una pequeña parte de grupos de orientación religiosa de todo el mundo participa en actos de violencia.

3.10 En esta coyuntura, es importante aclarar nuestra interpretación de ciertos términos usados comúnmente. “Fundamentalismo” es un término acuñado en Occidente por los cristianos protestantes que no se aplica fácilmente a otras comunidades. Se usa frecuentemente para describir movimientos que se sienten agredidos por la marginalización de la religión en la sociedad secular y pretenden reinstaurar su papel central. A pesar de que en realidad todos estos movimientos son en gran medida innovadores, e incluso heterodoxos, a menudo reclaman una vuelta a las raíces de la tradición religiosa y a la observancia literal de los textos y principios básicos, independientemente de los factores históricos. No obstante la imprecisión con que se utiliza el término, lo que importa observar aquí es que este tipo de movimientos existe en la mayoría de las tradiciones confesionales. Además, no son consustancialmente violentos. Lo que tienen en común es una profunda decepción y temor respecto de la modernidad secular, que muchos de ellos perciben como intrusiva, inmoral y vacía de contenido profundo. El extremismo, por otra parte, también puede encontrarse en movimientos seculares. En algunos casos, las ideologías fundamentalistas y extremistas pueden utilizarse para justificar actos de violencia e incluso atentados terroristas contra civiles.

3.11 Es imprescindible reconocer que ninguna de las religiones del mundo condona ni aprueba la matanza de inocentes. Todas promueven la idea de la compasión, la justicia y el respeto a la dignidad de la vida. No obstante, en una amplia serie de conflictos recientes en muchos lugares del mundo se ha explotado la religión para justificar la intolerancia, la violencia e incluso el acto de quitar la vida. Recientemente, se ha cometido un número considerable de actos de violencia y terrorismo por parte de grupos radicales en los ámbitos marginales de las sociedades musulmanas. Debido a estos actos, el Islam es considerado por muchos una religión inherentemente violenta. Las afirmaciones en este sentido son, en el mejor de los casos, manifiestamente incorrectas y, en el peor, maliciosamente motivadas. Hacen más profundas las divisiones y refuerzan la peligrosa animadversión entre las sociedades.

3.12 El extremismo y el terrorismo no están motivados únicamente por interpretaciones exclusivistas de la religión, como tampoco son los actores estatales los únicos que se valen de ellas. De hecho, las motivaciones políticas seculares fueron responsables de algunos de los más horribles regímenes de terror que se recuerdan, tales como el Holocausto perpetrado en Europa, las represiones estalinistas en la Unión Soviética y los más recientes genocidios de Camboya, los Balcanes y Ruanda, todos los cuales fueron perpetrados por el poder estatal. En resumen, un somero vistazo al siglo XX indica que el extremismo y los actos terroristas no han sido monopolio de un único grupo, cultura, región geográfica u orientación política.

3.13 Siempre que las comunidades crean que están siendo objeto de discriminación, humillación o marginación constantes por razón de diferencias étnicas, religiosas u otras señas de identidad, lo más probable es que reafirmen su identidad de forma más agresiva. Mientras persista el resentimiento y, sobre todo, cuando éste se agrave por una humillación cada vez mayor o por la falta de esperanza en el normal proceso político, los líderes moderados deberán esforzarse siempre por igualar el poder de persuasión de los que azuzan sentimientos de rabia colectiva y ofrecen compañerismo y compensación a través de ideologías exclusivistas, políticas de enfrentamiento y violencia. Las medidas eficaces para luchar contra este fenómeno no pueden basarse únicamente en combatir a los que

comparten tales ideologías; de hecho, lo más probable es que estas tácticas aviven aún más los mismos sentimientos que se pretende erradicar. La única solución duradera pasa por abordar antes que nada las raíces del resentimiento y la ira que hacen atractivas estas ideologías exclusivistas y violentas. En ningún otro ámbito las ideologías exclusivistas, las percepciones antagónicas, la arrogancia cultural y los estereotipos en los medios de comunicación se han combinado de forma más peligrosa con conflictos creados por injusticias percibidas y reales, como en las relaciones entre las sociedades musulmanas y occidentales.

IV. LA DIMENSIÓN POLÍTICA

Antecedentes históricos

4.1 La Alianza de Civilizaciones, basándose en los esfuerzos del Diálogo entre Civilizaciones³ y otras iniciativas similares⁴, debe examinar con un enfoque multipolar y global el estado de las relaciones entre las distintas sociedades contemporáneas, sus respectivas visiones del mundo y las percepciones recíprocas que conforman estas relaciones. El presente análisis se centra en las relaciones entre las sociedades occidentales y musulmanas, aunque el enfoque adoptado por el Grupo de Alto Nivel con respecto a esta cuestión puede servir de referencia para superar otras divisiones con el fin de establecer la paz y la armonía.

4.2 A pesar de los periodos históricos de tensión y confrontación entre los seguidores de las tres principales religiones monoteístas (conflictos que eran a menudo de índole más política que religiosa), es importante aclarar que la coexistencia pacífica, el comercio provechoso y el mutuo aprendizaje han sido las características esenciales de las relaciones entre el Cristianismo, el Islam y el Judaísmo, desde sus orígenes hasta la actualidad. Durante la Edad Media, la civilización islámica, como fuente importante de innovación, adquisición de conocimientos y de progreso científico, contribuyó a la aparición del Renacimiento y de la Ilustración en Europa. Históricamente, los judíos y los cristianos que se encontraban bajo el dominio musulmán disfrutaban de una amplia libertad para practicar su religión. Muchos de ellos llegaron a desempeñar cargos políticos importantes y, especialmente los judíos, buscaron refugio en los imperios musulmanes en distintas épocas para huir de la discriminación y la persecución. De forma similar, en los últimos siglos, la evolución política, científica, cultural y tecnológica de Occidente ha influido en numerosos aspectos de la vida de las sociedades islámicas, y muchos musulmanes han deseado emigrar a los países occidentales debido en parte a las libertades políticas y las oportunidades económicas que ofrecen.

Las relaciones entre las sociedades de países occidentales y países musulmanes

4.3 Los movimientos radicales utilizan versiones sesgadas de la historia antigua para pintar un retrato amenazador de comunidades religiosas históricamente distintas y mutuamente excluyentes que están condenadas al enfrentamiento. Estos relatos históricos

³ Véase la Agenda Global para el Diálogo entre Civilizaciones (A/60/259).

⁴ En particular, la Declaración y el Programa de Acción para una Cultura de la Paz a los que se alude, junto con el Diálogo entre Civilizaciones y la Alianza de Civilizaciones, en el apartado 144 del resultado de la Cumbre Mundial de la Asamblea General de la ONU.

distorsionados tienen que ser contrarrestados. Para los fines del presente informe, es más importante el hecho de que esta historia no ofrece explicaciones para los conflictos actuales ni para el aumento de la hostilidad entre países occidentales y musulmanes. Por el contrario, las raíces de estos fenómenos se encuentran en acontecimientos que tuvieron lugar en los siglos diecinueve y veinte, comenzando por el imperialismo europeo, la subsiguiente aparición de los movimientos anticolonialistas y el legado de sus enfrentamientos.

4.4 La partición de Palestina por las NNUU en 1947, que contemplaba la creación de dos estados –Palestina e Israel- con un estatuto especial para Jerusalén, llevó a la creación del estado de Israel en 1948, dando origen a una serie de acontecimientos que sigue siendo hasta la fecha una de las más tortuosas en las relaciones entre las sociedades occidentales y musulmanas. La persistencia de la ocupación por parte de Israel del territorio palestino y de otros territorios árabes, y el no resuelto estatuto de Jerusalén, ciudad santa para musulmanes y cristianos, además de judíos, se han mantenido con el aparente consentimiento de los gobiernos occidentales, lo que es una de las causas fundamentales de resentimiento y de cólera en el mundo musulmán hacia el mundo occidental. Esta ocupación se ha percibido en el mundo musulmán como una forma de colonialismo, y ha llevado a la extendida convicción, verdadera o falsa, de que Israel actúa en complicidad con “Occidente”. Este resentimiento y estas percepciones se han visto exacerbados recientemente por las desproporcionadas acciones de represalia de Israel en Gaza y el Líbano.

4.5 En otro aspecto clave, Oriente Medio emergió como una fuente vital de energía, esencial para la prosperidad y el poder. Las potencias de la Guerra Fría rivalizaron para influir en los países más estratégicos y ricos en recursos de la región a través de frecuentes intervenciones militares y políticas, que contribuyeron a frenar su desarrollo y acabaron por volverse contra las naciones poderosas, con repercusiones que se dejan sentir hasta hoy. Uno de estos acontecimientos fue el golpe de 1953 en Irán, cuyas consecuencias pusieron de relieve las limitaciones y los peligros de la interferencia exterior en la evolución política de un país.

4.6 La invasión y ocupación soviética de Afganistán en 1979 abrió otra línea de confrontación. Como parte de la política occidental de apoyo a la oposición religiosa para contener el comunismo, los EEUU y sus aliados, entre los que se incluían algunos gobiernos musulmanes de la región, potenciaron a la resistencia afgana, los “mujahedin”, forzando finalmente la retirada soviética en 1989. Después de un periodo de inestabilidad, el régimen talibán tomó el control del país y dio apoyo a Al Qaeda, fomentando una profunda hostilidad hacia Occidente y desatando una cadena de acontecimientos que marcarían el comienzo del nuevo milenio.

4.7 Los ataques terroristas perpetrados por Al Qaeda en los EEUU en septiembre de 2001 fueron casi universalmente condenados, con independencia de la religión o de la política, y pusieron de manifiesto lo profundo de la hostilidad de este grupo extremista. Provocaron una contundente respuesta contra el régimen talibán de Afganistán. Estos ataques fueron utilizados después como una de las justificaciones para la invasión de Iraq, cuya relación con aquéllos no ha sido nunca probada, alimentando en las sociedades musulmanas la percepción de una agresión injusta por parte de Occidente.

4.8 En el contexto de las relaciones entre las sociedades musulmanas y occidentales, es particularmente aguda la percepción de un doble rasero en la aplicación del derecho internacional y en la protección de los derechos humanos. Las denuncias de castigos colectivos y matanzas selectivas, torturas, detenciones arbitrarias, entregas (*renditions*)₁ y respaldo a regímenes autocráticos, contribuyen a incrementar la sensación de vulnerabilidad en el mundo, especialmente en los países musulmanes, y a que se perciba un doble rasero occidental. Afirmaciones tales como que el Islam es intrínsecamente violento y expresiones de ese género de algunos líderes políticos y religiosos en Occidente – incluyendo el uso de términos como “terrorismo islámico” e “islamo-fascismo”- contribuyen a un incremento alarmante de la islamofobia que exacerba aun más el recelo del mundo musulmán hacia Occidente.

4.9 Por otra parte, los ataques violentos contra la población civil en Occidente, incluidos los atentados suicidas, los secuestros y la tortura, han desembocado en una atmósfera de sospecha, inseguridad y miedo en Occidente. En Occidente, son muchos los que también perciben un doble rasero por parte de los dirigentes musulmanes. En efecto, mientras las operaciones militares occidentales reciben amplia condena por parte musulmana, no ocurre lo mismo con los conflictos entre musulmanes. La violencia sectaria entre chiíes y suníes en algunos países musulmanes, y las atrocidades cometidas contra civiles en Darfur, por ejemplo, no han llevado a una condena generalizada en el mundo musulmán.

4.10 Estas percepciones recíprocas de doble rasero contribuyen a un clima de sospecha y desconfianza que socava las relaciones entre las sociedades musulmana y occidental.

Tendencias en las sociedades musulmanas

4.11 En los últimos tiempos de la época colonial, muchos pensadores musulmanes instaron a sus comunidades a adaptarse a los tiempos modernos. Después de la independencia, varios dirigentes musulmanes comenzaron programas de modernización para promover el desarrollo de sus respectivos pueblos. A menudo los partidos religiosos consideran que detrás de esta política se oculta un propósito secularizador. En las últimas décadas se ha observado el aumento de una serie de diferentes movimientos religioso-políticos, denominados globalmente “islamistas”, que han alcanzado credibilidad y apoyo popular en parte por proporcionar servicios sociales muy necesarios a grupos marginados, sobre todo en el campo de la sanidad y en el de la educación. Éstos contrastan con muchos de los regímenes en el poder, a los que en general se considera fracasados por no haber atendido de modo suficiente las necesidades de bienestar económico y social de sus poblaciones.

4.12 Al evaluar las relaciones entre las sociedades occidental y musulmana, es importante advertir que el activismo islamista no produce necesariamente en la sociedad una militancia islamista, y que esta última no lleva automáticamente a una confrontación violenta con Occidente. La invasión de determinados países musulmanes por las fuerzas militares occidentales y su continua presencia en ellos, combinada con la supresión de movimientos políticos en el mundo musulmán, son algunas de las causas que se hallan detrás violentas manifestaciones. Como se ha visto a lo largo de la historia y en muchos países, la represión política, junto al mantenimiento de la ocupación, contribuyen a reforzar la resistencia violenta. Ello plantea la cuestión de las fuerzas que actúan en el seno del mundo musulmán y que afectan a las relaciones entre las sociedades musulmanas y el resto del mundo.

4.13 La difícil situación que sufre una gran parte del mundo musulmán no puede atribuirse solamente a la intervención extranjera. Por todo el mundo musulmán se está escenificando un debate interno entre fuerzas progresistas y reaccionarias sobre una serie de cuestiones sociales y políticas, así como sobre las interpretaciones de las leyes y tradiciones islámicas. En términos simplificados, pero evidentes, la resistencia a los cambios en algunas sociedades musulmanas se encuentra en la raíz de su posición desfavorable en comparación con otras sociedades que avanzan rápidamente en la edad contemporánea. Parece que los musulmanes son cada vez más conscientes de que el autoritarismo y el conformismo que han caracterizado a muchas de sus sociedades en el pasado son desventajas muy grandes para ellas en un mundo cada vez más integrado e interdependiente. Parece evidente que todas las sociedades musulmanas se beneficiarían de un mayor diálogo y debate para identificar qué factores internos han inhibido su desarrollo y su plena integración en las comunidades políticas, económicas e intelectuales a escala mundial, y qué ideas permitirían superar estas barreras.

4.14 En ciertos casos, personas que se autoproclaman líderes religiosos han utilizado en su provecho un deseo popular de dirección espiritual para defender interpretaciones estrechas y distorsionadas de las enseñanzas islámicas. Estos individuos difunden de forma distorsionada como preceptos religiosos determinadas prácticas, como los crímenes de honor, los castigos corporales y la opresión de la mujer. Estas prácticas no sólo contradicen las normas internacionalmente reconocidas en materia de derechos humanos sino que, en opinión de respetados especialistas musulmanes, carecen de fundamento religioso. Estos estudiosos han demostrado que una lectura correcta de los textos religiosos islámicos y de la historia conducirían a la erradicación, y no a la perpetuación, de estas prácticas.

4.15 Muchas de estas prácticas están directamente relacionadas con la posición de la mujer. En algunas sociedades musulmanas, individuos religiosos mal preparados, a veces en connivencia con regímenes políticos conservadores y poco ilustrados, han conseguido limitar en gran medida el acceso de la mujer a la vida pública y profesional, obstaculizando así sus expectativas y posibilidades de autorrealización. El resultado, para estas mujeres, para la sociedad en general y para las futuras generaciones, ha sido impedir el desarrollo económico y social, además del pluralismo democrático. Este problema sólo puede solucionarse con leyes que fomenten la plena igualdad de género, de conformidad con las normas internacionalmente reconocidas en materia de derechos humanos. Tales medidas tendrán mayores probabilidades de éxito si se apoyan en una educación religiosa basada en una interpretación correcta de las enseñanzas religiosas. Hay que señalar, sin embargo, que en muchas partes del mundo, entre otras en los países occidentales, todavía es necesario avanzar en lo que respecta al *status* de la mujer en la sociedad.

4.16 Quién acabe imponiéndose en esta dialéctica entre musulmanes será clave no sólo para el futuro de las sociedades musulmanas, sino también para sus futuras relaciones con el resto del mundo, y éste es el motivo por el que abordamos aquí la cuestión. Está claro que estas tensiones sólo pueden resolverse por las propias sociedades musulmanas. Aunque no parece que los no musulmanes puedan desempeñar papel alguno, los activistas y gobiernos occidentales en particular deberían evitar ciertas acciones que repercuten de manera negativa en los debates que se desarrollan en las sociedades musulmanas. La propagación por los medios de comunicación y por los gobiernos de explicaciones simplistas que culpan al Islam como religión, o que enfrentan equivocadamente a los laicos contra los activistas religiosos, tiene efectos perjudiciales. En particular, la cobertura

informativa de los medios que sólo dedican tiempo y espacio a las opiniones religiosas más extremistas del mundo musulmán y, frente a ellas, a los ideólogos occidentales más contrarios al Islam. También alimenta la polarización determinada información originada en países musulmanes que presenta imágenes total o parcialmente negativas de otras comunidades. El uso de expresiones como “terrorismo islámico” en Occidente y “modernos cruzados” en el mundo islámico agudiza la hostilidad mutua.

4.17 Uno de los debates internos del mundo musulmán que más directamente afecta a las relaciones con las sociedades occidentales es el del concepto de “*jihad*”. La noción de “*jihad*” es muy rica, con numerosas acepciones que van desde la lucha entre el bien y el mal en el interior de cada individuo (a la que a menudo se llama en el Islam la *jihad* “mayor”) a la lucha con las armas para defender a la propia comunidad (la *jihad* “menor”). Este término es utilizado cada vez más frecuentemente por los extremistas para justificar la violencia, sin entrar a considerar el contexto histórico ni las exigencias religiosas que, según muchos estudiosos musulmanes, tendrían que tomarse en cuenta al utilizarlo. Cuando los medios de comunicación y los dirigentes políticos occidentales prestan atención y un mayor eco a estas exhortaciones a la violencia de las facciones radicales, la noción de “*jihad*” pierde los múltiples significados y las connotaciones positivas que tiene para los musulmanes, y queda asociada sólo con sus significados más violentos y negativos que erróneamente se han atribuido a este término.

4.18 Para muchos musulmanes, los únicos logros que se han cosechado en la lucha contra la ocupación o la dominación política de los países occidentales durante los últimos treinta años han venido de la mano del liderazgo de movimientos religioso-político-militares y de los actores no estatales. La capacidad de estos grupos (a los que se considera superados por las naciones occidentales desde el punto de vista militar, económico y político), para conseguir resistir la invasión y la ocupación mediante una guerra asimétrica provoca sentimientos de solidaridad y apoyo. El miedo a la dominación por Occidente es tan fuerte y extendido que el apoyo a los movimientos de resistencia se da incluso entre personas que no comparten las ideologías políticas o religiosas de estos grupos en un sentido más amplio, o entre personas a las que preocupan los efectos a largo plazo que su eventual ascendiente tendría sobre las libertades políticas o sociales. Por ello no debe sorprender que entre los sectores más alienados y frustrados de las sociedades musulmanas, donde los sentimientos de impotencia y victimismo son mayores, encuentre apoyo la retórica revolucionaria de los movimientos religioso-militares más radicales.

4.19 Por otra parte, las acciones de estos grupos, todos ellos nacidos en el contexto de la oposición política, contrastan fuertemente con la percepción de los fracasos de los regímenes oficiales en muchos países musulmanes. De hecho, se considera que muchos de estos regímenes son vistos como incapaces de resistir la interferencia extranjera o como estrechos aliados de ciertas naciones occidentales que son percibidas como defensoras de la ocupación de los países musulmanes o de la represión de sus correligionarios.

4.20 Hay una creciente percepción en, y más allá, del mundo musulmán de que es necesario distinguir, por una parte, entre movimientos nacionales que resisten a la ocupación extranjera y grupos terroristas con ambiciones globales, por otra. Este punto de vista no es compartido por todos en la comunidad internacional. Habría que incitar a los grupos de resistencia a perseguir sus fines mediante la participación no-violenta en los procesos políticos y en la representación democrática. Para los grupos terroristas globales,

un “choque de civilizaciones” es un *slogan* bienvenido y potente para atraer y motivar a una red difusa de operativos y de seguidores. Tenemos que dejar bien sentado que es nuestra convicción que ningún objetivo político puede justificar los ataques contra gente inocente, tanto si responden a una injusticia histórica como a una provocación contemporánea, tanto si son cometidos por organizaciones de resistencia, por grupos militantes globales o por estados. Estas acciones deben ser condenadas inequívocamente.

V. HACIA UNA ALIANZA DE CIVILIZACIONES: RECOMENDACIONES POLÍTICAS GENERALES

Oriente Medio

5.1 En lo que respecta a las relaciones entre las sociedades musulmanas y las occidentales, debemos reconocer las realidades contemporáneas que conforman las opiniones de millones de musulmanes: el prolongado conflicto palestino-israelí, la violencia en Afganistán y el conflicto cada vez más violento en Iraq.

5.2 Debemos subrayar la urgencia creciente de la cuestión palestina, que constituye un factor decisivo de la creciente fisura entre las sociedades musulmanas y occidentales. A este respecto, debemos expresar nuestra opinión colectiva de que, sin una solución justa, digna y democrática basada en la voluntad de todos los pueblos implicados en dicho conflicto, todos los esfuerzos, incluidas las recomendaciones contenidas en el presente informe por tender puentes y contrarrestar la hostilidad entre las sociedades, tendrán con toda probabilidad un éxito sólo limitado.

5.3 Nuestro énfasis en el conflicto palestino-israelí no significa que se insinúe que es la causa manifiesta de todas las tensiones entre las sociedades musulmanas y occidentales. Otros factores crean también resentimiento y desconfianza, incluida la espiral de la crisis de Iraq, la inestabilidad subsistente en Afganistán, los problemas internos de las sociedades musulmanas, así como los ataques terroristas contra poblaciones civiles en muchos países. No obstante, somos de la opinión que la cuestión palestino-israelí ha adquirido un valor simbólico que impregna las relaciones interculturales y políticas en los tres principales credos monoteístas, más allá de su limitado ámbito geográfico.

5.4 Conseguir una solución justa y sostenible a dicho conflicto exige coraje y una visión audaz del futuro por parte de los israelíes, los palestinos y de todos los países capaces de influir en la situación. Creemos firmemente que el progreso en dicho frente se basa en el reconocimiento de la legitimidad de las aspiraciones nacionales tanto de los palestinos como de los judíos, y en el establecimiento de dos estados plenamente soberanos e independientes que convivan en paz y seguridad.

5.5 Para alcanzar dicho objetivo es preciso que Israel no sólo acepte sino también que facilite la creación de un Estado palestino viable. Los acuerdos de paz que involucran a Israel, Egipto y Jordania demuestran que son factibles los avances constructivos emprendidos en línea con el derecho internacional. Además, los términos de referencia acordados por todas las partes en la Conferencia de Madrid de 1991, la iniciativa de paz del Presidente Clinton en 2000 y la propuesta de paz de la Liga Árabe en su reunión de Beirut, Líbano, en 2002, han puesto de manifiesto que ya existe el marco para un acuerdo de base

amplia y que se puede generar la necesaria voluntad política. Se requiere una acción urgente sobre estas líneas para resolver este conflicto.

5.6 Reviste especial importancia a este respecto el reconocimiento mutuo de las versiones opuestas que surgieron tras la creación del Estado de Israel. A los ojos de la mayoría de los judíos e israelíes este acontecimiento fue la culminación de una antigua aspiración por construir una patria judía y fue seguida de inmediato por un ataque de los países árabes vecinos. Para los palestinos y la mayoría de la población del mundo musulmán, sin embargo, la fundación de Israel fue vivida como un acto de agresión que condujo a la expulsión de cientos de miles de palestinos y a la ocupación de sus tierras. Merece la pena subrayar que estas dos versiones opuestas tienen reflejo en interpretaciones divergentes de la historia reciente: diferentes modos de describir los conflictos, la ocupación y los esfuerzos por negociar la paz.

5.7 Un Libro Blanco sobre el conflicto palestino-israelí. Las versiones enfrentadas de palestinos e israelíes no se pueden reconciliar por completo, pero han de reconocerse mutuamente si queremos sentar los cimientos de un acuerdo perdurable. A este fin, recomendamos la elaboración de un Libro Blanco que analice el conflicto palestino-israelí de una manera desapasionada y objetiva, dé voz a las versiones de cada una de las partes, revise y diagnostique los éxitos y fracasos de las pasadas iniciativas de paz, y establezca claramente las condiciones que deben darse para hallar una vía de salida de dicha crisis. Ese documento podría proporcionar una base firme para el trabajo de los principales órganos de decisión implicados en los esfuerzos para resolver dicho conflicto. Un análisis sosegado y racional serviría para demostrar al pueblo palestino que se reconoce plenamente el precio de décadas de ocupación, de malentendidos y de estigmatización, al tiempo que contribuiría a exorcizar los temores de los israelíes. Ese esfuerzo otorgaría mayor peso a quienes buscan una solución justa a dicho conflicto y debilitaría a los extremistas de ambos lados, que así dejarían de ser los campeones de una causa de la que han conseguido apropiarse por haber quedado esa historia sin narrar o haber sido deliberadamente ignorada por la comunidad de naciones.

5.8 Un proceso de paz multilateral revigorizado. Como un paso más en un renovado esfuerzo por resolver los problemas subyacentes a la crisis de Oriente Medio, el Grupo de Alto Nivel hace un llamamiento a la reanudación del proceso político, incluida la convocatoria lo antes posible de una conferencia internacional sobre el Proceso de Paz de Oriente Medio, en la que deberían estar presentes todos los actores relevantes, con el propósito de alcanzar un acuerdo de paz global.

5.9 Pactos internacionales para Iraq y Afganistán⁵. La comunidad internacional debe responder con un sentido de responsabilidad a la crisis política y humanitaria en Iraq. El Grupo de Alto Nivel expresa su pleno apoyo a los esfuerzos de la Liga Árabe por construir un consenso político interno en Iraq y a la plena aplicación del Pacto Internacional con Iraq. De forma similar, aunque en un contexto regional diferente, el Grupo de Alto Nivel expresa su completo apoyo al Pacto Internacional recientemente lanzado con Afganistán.

⁵ El *Pacto Internacional con Irak* está copatrocinado por el Gobierno de Irak, las NNUU y el Banco Mundial; se inició en la reunión preparatoria de Abu Dhabi el 10 de septiembre de 2006. Véase www.iraqcompact.org. El *Pacto Internacional con Afganistán*, que es el resultado de las consultas del gobierno afgano, las NNUU y la comunidad internacional, se lanzó en la Conferencia de Londres sobre Afganistán (31 enero-1 febrero de 2006).

5.10 Pluralismo político en los países musulmanes. Uno de los factores que contribuyen a la polarización entre las sociedades musulmanas y occidentales y al crecimiento del extremismo en dichas relaciones es la represión de los movimientos políticos en el mundo musulmán. Por consiguiente, interesa por igual a las sociedades musulmanas y a las occidentales que los partidos gobernantes en el mundo musulmán proporcionen el espacio necesario para la plena participación de los partidos políticos no violentos, tanto si son de naturaleza religiosa como secular. A este fin, los gobiernos extranjeros deben ser consecuentes en su apoyo a los procesos democráticos y no interferir cuando los resultados no se ajusten a sus agendas políticas. Este llamamiento a la ampliación del pluralismo político se aplica no sólo a los países de Oriente Medio o, en un sentido más amplio, al mundo musulmán, sino a todas las naciones.

Otras recomendaciones políticas generales

5.11 Un compromiso renovado con el multilateralismo. Como se ha señalado a lo largo del presente informe, muchos de los problemas a los que se enfrenta la comunidad internacional sólo se pueden abordar de manera efectiva en un marco multilateral. Por consiguiente, incumbe a los Estados reforzar las instituciones multilaterales, especialmente las Naciones Unidas, y apoyar los proyectos de reforma que refuercen la capacidad y la actuación de dichas instituciones.

5.12 Un respeto pleno y consecuente del derecho internacional y de los derechos humanos. La polarización entre las comunidades crece cuando los derechos humanos universales se defienden, o se percibe que se defienden, de manera selectiva. En consecuencia, el establecimiento de un diálogo genuino entre las naciones exige un entendimiento común de los principios internacionales de los derechos humanos y un compromiso universal con su aplicación plena y consecuente. En particular, este diálogo debe estar basado en el respeto de los derechos humanos (incluidos la libertad de conciencia, la libertad de expresión y la protección frente a la tortura y otros tratos inhumanos o degradantes), según se definen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los Convenios de Ginebra y otros documentos básicos, así como el reconocimiento de la autoridad de los tribunales penales internacionales.

5.13 Políticas de migración coordinadas coherentes con la defensa de los derechos humanos. La migración se gestiona de forma más eficaz cuando se coordinan las políticas entre los países de origen, tránsito y destino de los migrantes y cuando éstas son coherentes con la legislación internacional en materia de derechos humanos, el derecho humanitario internacional y los acuerdos internacionales que regulan la protección de los refugiados y las personas desplazadas internamente.

5.14 Combatir la pobreza y las desigualdades económicas. Una Alianza de Civilizaciones sólo se puede llevar a cabo dentro de un marco internacional que incluya el compromiso de todos los países a trabajar en pro de la consecución de los Objetivos de Desarrollo del Milenio. No podemos dejar de subrayar lo urgente de esta cuestión. Las desigualdades sociales crecen a un ritmo alarmante. La mitad de la población en África vive con menos de un dólar al día. El continente supone cerca de la sexta parte de la población mundial pero representa menos del 3% del comercio global, estando muy por detrás en otras áreas tales

como la inversión, la educación y la salud⁶. Estos problemas deben de ser abordados con urgencia por cuanto la creciente brecha entre ricos y pobres desempeña un papel importante en alimentar el resentimiento y en erosionar la solidaridad global.

5.15 Protección de la libertad de culto. La libertad de religión y la libertad de culto son derechos fundamentales. En consecuencia, se debe dedicar una especial atención al respeto de los monumentos religiosos y los lugares sagrados, pues tienen un significado que se encuentra en el núcleo de la identidad religiosa individual y colectiva. La violación y profanación de los lugares de culto puede dañar gravemente las relaciones entre las comunidades y aumentar el riesgo de que se desencadene una violencia generalizada. En línea con la resolución adoptada por la Asamblea General de la ONU en 2001⁷, creemos que los gobiernos deben adoptar una postura firme contra la profanación de lugares sagrados y de culto, y asumir la responsabilidad de su protección. Asimismo, instamos a la sociedad civil y a las organizaciones internacionales a ayudar a promover una cultura de tolerancia y respeto a todas las religiones y los lugares religiosos.

5.16 Ejercer un liderazgo responsable. Muchas de las cuestiones que alimentan las tensiones entre las comunidades surgen en el cruce de la política y la religión. Uno de esos problemas es la repercusión del discurso incendiario que a veces utilizan los líderes políticos y religiosos, y el destructivo efecto que ese lenguaje puede tener, cuando lo difunden los medios. Este lenguaje favorece la difusión del odio y del recelo lo que conduce a la islamofobia, a la xenofobia y al antisemitismo. En el clima actual de temor y sospecha que se ha apoderado de las comunidades de todo el mundo, los líderes y formadores de opinión pública tienen la gran responsabilidad de promover el entendimiento entre culturas y el respeto mutuo por las creencias y tradiciones religiosas. Dada la influencia y el respeto que suscitan, es su deber evitar un lenguaje violento o provocador sobre las creencias y símbolos sagrados de otros pueblos.

5.17 La importancia central del activismo social civil. Si bien se necesitan medidas políticas para avanzar en cada una de las recomendaciones señaladas anteriormente, la acción política emprendida sin el apoyo de la sociedad civil rara vez consigue un cambio duradero. Por consiguiente, el Grupo de Alto Nivel insta a conceder un mayor papel y una mayor participación a la sociedad civil en los mecanismos para llevar adelante sus recomendaciones y, en particular, para una resolución pacífica de los conflictos.

5.18 Establecer asociaciones para potenciar una Alianza de Civilizaciones. El Grupo de Alto Nivel recomienda el desarrollo de asociaciones en el marco de la Alianza de Civilizaciones con organizaciones internacionales que compartan sus objetivos, y el reforzamiento de su interacción y coordinación con el sistema de la ONU. Se debe conceder una particular atención a las organizaciones internacionales que forman parte de la familia de la ONU y a aquellas que ya cooperan con el Grupo de Alto Nivel de la Alianza de Civilizaciones, a saber: la Unión Europea, la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (OSCE), la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura de las Naciones Unidas (UNESCO), la Organización de la Conferencia Islámica (OIC), la Liga de Estados Árabes, la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura Islámica (ISESCO), Ciudades y

⁶ 18 de los 53 países del continente experimentaron una reducción de sus niveles de vida en el periodo 1990-2003

⁷ Véase la resolución de la ONU sobre la "Protección de Lugares Religiosos" (A/RES/55/254) adoptada por la Asamblea General el 31 de mayo de 2001.

Gobiernos Locales Unidos (CGLU), y la Organización Mundial del Turismo (OMT), así como otras organizaciones nacionales e internacionales, públicas o privadas.

5.19 La finalidad principal del análisis contenido en la Parte I del presente informe, tanto a nivel global como al nivel específico de las relaciones entre las sociedades musulmanas y occidentales, es crear las bases y sentar los principios morales para una acción concertada en los niveles institucional y de la sociedad civil, con el fin de fomentar la armonía entre culturas y reforzar la estabilidad mundial. El resto del presente informe (Parte II – Principales Campos de Acción) explora los principales medios por los cuales se podría emprender dicha acción: el análisis de las funciones clave que en la actualidad desempeñan la educación, la juventud, la migración y los medios de comunicación en las relaciones entre sociedades, y la propuesta de acciones que se pueden emprender en cada uno de dichos sectores para mejorar las relaciones.

PARTE II

VI. PRINCIPALES CAMPOS DE ACCIÓN

6.1 En la Parte I del presente informe se ha insistido en la resolución de los conflictos políticos más enconados y simbólicos, porque creemos que es de vital importancia para allanar los obstáculos al establecimiento de una Alianza de Civilizaciones. Al mismo tiempo, reconocemos que el temor mutuo, la sospecha y la ignorancia sobre las culturas se han difundido más allá del nivel de los dirigentes políticos hasta tocar los corazones y las mentes de las poblaciones, de tal manera que periódicamente se alude a menudo a la existencia de diferencias esenciales e irreconciliables entre culturas y religiones como explicación de una serie de conflictos culturales y políticos. Este fenómeno inquietante se debe abordar de forma pragmática.

6.2 En particular, la educación, la juventud, los medios de comunicación y las políticas de migración pueden desempeñar una función crítica para ayudar a reducir las tensiones interculturales y tender puentes entre las comunidades. La finalidad de la Parte II del presente informe pretende proporcionar, en consecuencia, una visión de conjunto de estas áreas y plantear acciones que podrían emprenderse en cada una de ellas, reconociendo los esfuerzos que ya están en marcha y proponiendo vías para ampliar, reforzar, conectar y consolidar dichos esfuerzos. Los miembros del Grupo de Alto Nivel creen firmemente que ya existe una preocupación significativa en el conjunto de la comunidad internacional ante la marea creciente de conflictos letales, así como un amplio clamor popular por una universal seguridad y prosperidad humanas. Lo que se necesita es reforzar las vías para su expresión y avance, y éste es un esfuerzo al cual pueden contribuir todos los sectores de la sociedad.

Educación

6.3 Los sistemas educativos afrontan hoy el reto de preparar a los jóvenes para un mundo interdependiente que resulta perturbador para las identidades individuales y colectivas. La educación sobre la historia propia proporciona un sentido de comunidad y solidaridad, pero se debe equilibrar con un conocimiento de los asuntos mundiales y un entendimiento y aprecio de otras sociedades y culturas. La educación en sus diversas formas, incluidos la

música, el deporte, el arte, el teatro y el cine, puede ayudar a tender puentes entre las comunidades y las personas. Estas perspectivas tan amplias animan a los jóvenes a apartarse del pensamiento exclusivo que mantiene que los intereses de un grupo pueden prosperar a expensas de los demás o que la victimización de un grupo justifica la victimización de los otros. La educación informal puede desempeñar una función movilizadora clave para conseguir dichos objetivos.

6.4 Educación cívica y para la paz: La educación cívica ofrece vías para abordar las cuestiones relacionadas con la identidad y fomentar el respeto a la diversidad. Las ideologías radicales promueven un mundo de identidades mutuamente excluyentes. Estos planteamientos pueden ser contrarrestados mediante el desarrollo del respeto a las diversas culturas a través de la comprensión de las ideas y valores compartidos. Los ciudadanos han de conocer estos principios, consagrados en la Declaración Universal e de los Derechos Humanos de la ONU y la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural de la UNESCO, para que puedan funcionar de forma efectiva en un mundo plural.

6.5 Educación global y transcultural: Las naciones, cuyas poblaciones son cada vez más multirreligiosas y multiétnicas, tienen que reconocer la necesidad de una educación más integradora del mundo y de sus pueblos. Durante las últimas décadas, numerosas universidades y centros de investigación importantes de todo el mundo han realizado esfuerzos para desarrollar programas sobre “historia universal” o “historia de la humanidad” con enfoques multipolares. Los esfuerzos crecientes para enseñar historia universal interdisciplinaria en universidades y colegios contribuyen a desarrollar el conocimiento y la comprensión de la diversidad e interdependencia de las culturas de todo el mundo, y a crear un sentimiento de experiencia humana compartida.

6.6 Programas de intercambio, en especial al nivel científico y de posgrado: La experiencia más reciente ha puesto de manifiesto que los programas de intercambio de nivel científico – es decir, aquellos en los que participan estudiantes de posgrado y profesores – pueden tener un impacto de gran alcance: no sólo ayudan a superar malentendidos culturales, sino que contribuyen a la transmisión de conocimientos que es un factor clave en el fomento del desarrollo. Se lograrían avances significativos si se garantizara que los programas de intercambio tuviesen un mayor grado de reciprocidad, de manera que aseguren el incremento de los flujos del Norte al Sur en los intercambios científicos y en la transmisión del conocimiento.

6.7 Evaluación crítica de los medios de comunicación: La exposición continua de la población a los medios de comunicación de masas representa un desafío en el ámbito de la educación, que se ha incrementado en la era electrónica y digital. La evaluación de las fuentes de información requiere conocimientos y un pensamiento crítico, y constituye una tarea educativa cuya importancia se subestima a menudo. Distinguir entre hechos y opiniones, evaluar texto e imagen en cuanto al sesgo que puedan contener, y construir y desconstruir un texto sobre la base de los principios de la lógica, son técnicas que pueden enseñarse. La instrucción acerca de los medios de comunicación no goza de amplio reconocimiento a pesar de su importancia como una faceta más de la educación cívica y para la paz, y por ello se han desarrollado pocos programas de instrucción en el marco de la educación básica actual.

6.8 Educación y religión: El derecho a elegir y a practicar la propia fe sin coacción está

consagrado en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en la mayor parte de las tradiciones religiosas. Los sistemas educativos, incluidas las escuelas religiosas, deben proporcionar a los estudiantes comprensión y respeto por las distintas creencias, prácticas y culturas religiosas del mundo⁸. No son sólo los ciudadanos y los líderes religiosos, sino toda la sociedad en su conjunto la que necesita una comprensión mínima de las tradiciones religiosas distintas de la suya propia y de las enseñanzas esenciales de la compasión que son comunes a todas las religiones.

6.9 Educación y desarrollo: El acceso a la educación está vedado aún para un gran número de jóvenes y de mujeres, en particular en los países en desarrollo⁹. En aquellos países en que la pobreza obliga a los padres a elegir entre sus hijos, frecuentemente son las niñas las primeras que tienen que dejar la escuela. Los esfuerzos para ampliar el acceso a la educación primaria, secundaria y terciaria tienen que seguir formando parte de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, utilizando sistemas innovadores de enseñanza a distancia, así como los medios tradicionales para expandir las oportunidades educativas.

6.10 Nuevas tecnologías y acceso a internet: La escasa presencia de ordenadores y la falta de acceso a internet en los países en desarrollo – fenómeno conocido como brecha digital – aumentan la injusticia y dificultan el aprendizaje transcultural¹⁰. Sin grandes posibilidades de acceso a internet, en particular en los centros de enseñanza, las poblaciones de esas regiones no podrán participar plenamente en lo que se está convirtiendo en la principal forma de acceso a la información y de interacción intercultural en el mundo. Es necesario aumentar el acceso a internet en los países en desarrollo para que los jóvenes de esas regiones puedan acceder a un abanico de información más amplio y a los nuevos instrumentos de comunicación con personas de otras naciones, etnias y religiones. Estos esfuerzos tienen que combinarse con el apoyo o con la creación de herramientas y espacios electrónicos que fomenten el diálogo y el entendimiento intercultural.

6.11 Educación para el empleo y para la vida: Los retos del desarrollo siguen centrando muchos esfuerzos de reforma educativa casi exclusivamente en la necesidad de preparar a los jóvenes para el empleo. Este énfasis ha producido desequilibrios en el sistema educativo, creando una división rígida entre educación técnica, científica y matemática por una parte, y las ciencias sociales y las humanidades por la otra, sufriendo estas últimas una devaluación al considerarse improductivas desde el punto de vista económico. Esta bifurcación del conocimiento se aparta del consenso creciente entre los intelectuales sobre la importancia de los enfoques integradores y multidisciplinarios de la educación, que

⁸ Lo inadecuado de los enfoques educativos actuales de las relaciones entre los musulmanes y Occidente se refleja en una serie de encuestas. En 2005, una encuesta Gallup entre estadounidenses reveló que, cuando se les preguntaba sobre lo que admiraban de los musulmanes y del Islam, la respuesta más frecuente entre los entrevistados (33%) era “nada”, y la segunda (22%) era “no sé”.

⁹ Según el estudio del Fondo de Población de las Naciones Unidas sobre los avances hacia los Objetivos de Desarrollo del Milenio publicados con ocasión del Día Mundial de la Población, el 11 de julio de 2006, aunque se ha producido un incremento ininterrumpido y continuo desde 1995 de las cifras totales de jóvenes que han finalizado la educación primaria, sigue habiendo 130 millones de niños que no están escolarizados y 133 millones que son analfabetos.

¹⁰ Mientras que los Estados Unidos y Europa (con Asia Oriental) presentan los porcentajes más altos de ordenadores propios y conexiones a internet, el número de ordenadores en Oriente Medio y en el Norte de África es únicamente del 18 por mil, frente a una media global de 73,8. Cfr. “2005 Factbook”, Economist Intelligence Unit.

preparan a los estudiantes para la complejidad, ambigüedad y cambios constantes que caracterizan la vida en un mundo multicultural.

Juventud

6.12 Aumento de las oportunidades para la movilización juvenil: El incremento global de los movimientos y organizaciones juveniles en los últimos años ofrece nuevas oportunidades para la movilización de la juventud. Los programas de intercambio de estudiantes, las actividades deportivas y la participación en la política pueden proporcionar nuevas oportunidades para promover el entendimiento transcultural y el respeto por la diversidad. Además, el apoyo a la participación de los jóvenes en los procesos de toma de decisiones puede beneficiar a toda la sociedad en su conjunto, ya que éstos son una fuente de ideas innovadoras y proporcionan energía para el cambio positivo. A este respecto, es extraordinariamente importante reconocer a la juventud no sólo como una fuente de movilización, sino como actores y socios autónomos.

6.13 Programas de intercambio: El intercambio de jóvenes es un método eficaz para superar las barreras culturales, aumentar la conciencia intercultural y promover el desarrollo individual. Existe una urgente necesidad de aumentar de forma espectacular los programas de intercambio entre jóvenes procedentes de distintas culturas – tomando como base los modelos que han dado resultados positivos y las lecciones aprendidas de las experiencias europeas y euromediterráneas¹¹, con especial énfasis en los intercambios entre países occidentales y musulmanes¹².

6.14 Alienación socioeconómica: La tasa de paro juvenil es entre dos y tres veces superior a la tasa nacional de desempleo en todos los países. Para los jóvenes de ciertos países con mayoría musulmana el problema es especialmente grave. Oriente Medio y el Norte de África presentan la tasa más baja de participación juvenil en el mercado laboral: 40% frente a la tasa mundial del 54%. Las estrategias para mejorar la participación de los jóvenes en la economía, como la orientación profesional en los centros de enseñanza, las estrategias nacionales de empleo juvenil y la promoción de la creación de empresas por jóvenes son herramientas importantes para luchar contra el desempleo juvenil.

6.15 Alienación cultural: Diversos factores influyen en la alienación cultural de los jóvenes, entre ellos la falta de modelos a imitar y las pocas oportunidades que éstos tienen para expresar en sus propios contextos culturales y religiosos las cuestiones que son importantes para ellos. En el ámbito de la cultura, existe un gran desequilibrio entre los productos que son representativos de la juventud occidental y aquéllos que se orientan principalmente a públicos no occidentales. Ello afecta no solo a la posibilidad de que se produzca un diálogo cultural significativo, sino que ejerce un efecto negativo sobre cómo los jóvenes se ven a si mismos y a su propia cultura.

¹¹ Cf. en particular los programas Erasmus, Leonardo y Sócrates, así como el Programa EuroMed para la Juventud, todos ellos organizados por la Unión Europea.

¹² Un estudio reciente sobre intercambios culturales en que participaron estudiantes internacionales en EEUU (AEA Consulting) ha revelado que el 30% de intercambios de estudiantes subvencionados se produce con Europa, mientras que el número más reducido corresponde a Oriente Medio (6 %). Véase en la página web de la Alianza el documento de trabajo “Intercambios culturales y artísticos entre Occidente y países mayoritariamente musulmanes” de la reunión de la Alianza de Civilizaciones del 13 de mayo 2006 (www.unaoc.org).

6.16 Promoción de la participación: La participación en instituciones de la comunidad, organizaciones juveniles y órganos rectores de organizaciones e instituciones de la sociedad civil puede proporcionar a los jóvenes plataformas excepcionales para que asuman papeles constructivos en sus comunidades. A escala mundial, la representación juvenil ha experimentado un crecimiento renovado en los últimos años a través de reuniones de plataformas juveniles regionales. Estas redes proporcionan oportunidades para que iniciativas como la Alianza de Civilizaciones se beneficien de la aportación de jóvenes de distinta procedencia cultural, religiosa y nacional, y para que colaboren a su movilización.

Migración

6.17 La dimensión dinámica de la migración: Prácticamente todo estado es al mismo tiempo país de origen y de destino de migrantes. En un mundo de fronteras porosas, de medios de transporte y de comunicación que evolucionan rápidamente, y de economías globalizadas, las diferentes poblaciones están llamadas a influirse mutuamente por los movimientos migratorios, lo que plantea nuevos retos, en especial para los países de acogida. La forma en que esta dinámica se refleje en los medios de comunicación, se analice por los líderes políticos y culturales y se gestione por los diseñadores de políticas será determinante para que las poblaciones consideren la creciente diversidad como una fuente de dinamismo o como una amenaza.

6.18 Estrategias proactivas para abordar la migración: Las estrategias coordinadas a nivel nacional, regional e internacional son indispensables para prevenir el trato inhumano y discriminatorio de las poblaciones migrantes. La solución no es construir muros alrededor de los estados. Los enfoques más prometedores parecen ser los esfuerzos de colaboración realizados por los países de origen, de tránsito y de destino de grandes poblaciones inmigrantes para abordar las causas de la migración de masas. A este respecto, se conseguirían grandes avances si los países más ricos cumplieran sus compromisos de realizar mayores inversiones en los países en desarrollo ya que ello, junto con la buena gobernanza y el reforzamiento institucional en los países en desarrollo, coadyuvaría a mejorar las condiciones económicas de esos países.

6.19 Los beneficios de la migración: Los migrantes realizan importantes aportaciones al desarrollo económico, social y cultural de las sociedades en las que se establecen. Al mismo tiempo, los trabajadores inmigrantes proporcionan una importante ayuda económica a sus países de origen, si bien frecuentemente a costa de un considerable sacrificio personal. Además, las remesas constituyen una parte importante de los ingresos de divisas extranjeras para los países exportadores de mano de obra.

6.20 Los retos de la migración: La integración de las comunidades de inmigrantes puede plantear una serie de retos, entre ellos las dificultades que éstos encuentran para acceder a la educación y a los sistemas de servicios sociales, así como para superar las dificultades de vivienda y de oportunidades de trabajo, los obstáculos para llegar a ser ciudadanos de pleno derecho y la experiencia del racismo. Sin embargo, la integración de las poblaciones de inmigrantes musulmanes en EEUU y en Europa plantea retos especiales, sobre todo desde los sucesos de 2001. Estas poblaciones, que en la actualidad empiezan a sufrir más discriminación en Europa y en EEUU, sienten un creciente temor ante la restricción de las libertades civiles fundamentales. No obstante, las dificultades a que se enfrentan los

inmigrantes musulmanes son más acusadas en Europa que en EEUU. De hecho, los inmigrantes musulmanes que residen en EEUU suelen tener una educación de mayor nivel y una mejor situación económica que los estadounidenses no musulmanes¹³.

6.21 La lucha contra la discriminación: Se han dado importantes pasos hacia el desarrollo y aplicación de políticas que faciliten la integración de las comunidades de inmigrantes en la vida social mediante la adopción en 1997 de la Estrategia Europea para el Empleo, que pretende eliminar las barreras al empleo de los trabajadores migrantes y de las minorías étnicas, y mediante la creación del Observatorio Europeo contra el Racismo y la Xenofobia (EUMC). Estas experiencias deberían extenderse y ampliarse más allá del contexto europeo.

6.22 Apoyo de un diálogo más amplio e integrador a todos los niveles: La creación de estrategias de integración coherentes requiere un diálogo frecuente entre los representantes del gobierno y de las comunidades de inmigrantes, los representantes de la sociedad civil, las organizaciones religiosas y los empleadores, trabajando desde los niveles local, regional, nacional e internacional. Si bien el compromiso informal y *ad hoc* es valioso, las estructuras institucionales que apoyan el diálogo sobre una base regular y continua pueden garantizar la eficacia de estos enfoques en la promoción de una mayor integración. Estos esfuerzos ayudan a alcanzar el equilibrio entre las demandas de integración y la necesidad de conservar la propia identidad religiosa y cultural.

6.23 Liderazgo: Los líderes políticos, de la sociedad civil y religiosos de Occidente pueden contribuir sentar la pauta de como deberían desarrollarse los debates sobre la inmigración pronunciándose para ello públicamente y de forma convincente en defensa de los derechos de los inmigrantes dondequiera que estén en peligro y reconociendo las aportaciones de éstos a la vida y a la economía de sus comunidades.

Medios de comunicación

6.24 Cómo forman los medios de comunicación nuestras opiniones: Los medios de comunicación, en todas sus formas, pueden servir de puente entre culturas y sociedades. Se afirma con frecuencia que el objetivo de los medios de comunicación es el de informar y educar. Sin embargo, alguna de las presiones más fuertes del mundo actual – control político y fuerzas del mercado – obstaculizan la producción de noticias de calidad y de programas de entretenimiento que presenten una visión equilibrada de las culturas extranjeras. El mayor acceso de las poblaciones musulmanas a las noticias producidas por fuentes musulmanas ha elevado el nivel de conocimiento general de los acontecimientos de Palestina, Iraq y Afganistán. Las noticias que destacan la persecución de los correligionarios musulmanes fomentan el sentimiento y la solidaridad populares. En Occidente se evidencia un tono sensiblemente más nacionalista y en ocasiones antimusulmán en noticias y comentarios, especialmente desde los sucesos del 11 de septiembre de 2001.

6.25 Libertad y responsabilidad de la prensa: En muchos países, el periodismo adolece de

¹³ Véase el Proyecto sobre los musulmanes en la Plaza Pública (Proyecto MAPS) de la Universidad de Georgetown, y Nimer, Mohamed, The North American Muslim Resource Guide: Muslim Community Life in the United States and Canada, Nueva York, NY, Routledge, 2002, donde pueden consultarse los datos sobre niveles de ingresos y educación de los inmigrantes de EEUU procedentes de regiones de mayoría musulmana.

falta de libertad de prensa. Allí donde existe dicha libertad, las fuerzas del mercado y los sentimientos nacionalistas dan lugar a menudo al ejercicio irresponsable de esas libertades. Para evitar que los estereotipos y las tergiversaciones obstruyan el flujo de información fiable se requiere una información objetiva y la presentación de una diversidad de puntos de vista.

6.26 El impacto de los programas de entretenimiento: Los programas de entretenimiento también alimentan las percepciones hostiles¹⁴. Existe una urgente necesidad de imágenes equilibradas de los musulmanes en los medios de comunicación occidentales. Con todo, están apareciendo señales positivas que indican que, desde el 11 de septiembre de 2001, los musulmanes que viven en Occidente participan de forma más activa en Hollywood y en producciones cinematográficas europeas con el fin de crear representaciones más fieles de sí mismos y de su fe.

6.27 Internet y la revolución digital: Paralelamente a estas tendencias, en Occidente y en el mundo musulmán, han surgido los “nuevos medios”. Internet y el desarrollo de la producción y distribución de los medios digitales han abierto nuevos cauces para que sus consumidores se conviertan, a su vez, en sus productores y difusores, y han permitido un enorme aumento de la comunicación directa entre las personas. Aunque internet pueda utilizarse con fines destructivos, también dispone de una amplia gama de aplicaciones positivas: su carácter abierto lo convierte en una red perfecta para la interacción social y en un foro excepcional para intercambiar ideas e información. En este sentido, internet constituye un mecanismo eficaz para superar diferencias culturales y religiosas, conectando entre sí a activistas capaces de promover el diálogo y el entendimiento.

VII. RECOMENDACIONES

Las recomendaciones contenidas en la presente sección tienen como destinatarios el sistema de las Naciones Unidas, los Estados, incluidos sus parlamentos y gobiernos de todos los niveles (nacional, regional, local y municipal), las organizaciones intergubernamentales, las organizaciones no gubernamentales y la sociedad en general. Se han formulado teniendo en cuenta los numerosos esfuerzos e iniciativas que ya están en marcha en estos ámbitos. Su puesta en práctica requerirá desarrollar acuerdos de asociación en el marco de la Alianza de Civilizaciones, tal como se indica en el apartado 5.18.

Educación

Dado que en el ámbito de la educación existen ya numerosas actividades relacionadas con los objetivos de la Alianza, las recomendaciones a este respecto están dirigidas, más que al inicio de nuevas actividades, a la adaptación y expansión de los esfuerzos ya en marcha.

1. *Los gobiernos, las instituciones multilaterales, las universidades, los expertos en educación y los responsables de la formulación de políticas deberán trabajar por separado y*

¹⁴ Un estudio sobre 900 películas estadounidenses con personajes árabes ha revelado que la inmensa mayoría eran caricaturas sumamente burdas o racistas. Véase Shaheen, Jack G., Reel Bad Arabs: How Hollywood Villifies a People. Olive Branch Press, Nueva York, NY, 2001

conjuntamente con vistas a difundir una educación global, intercultural y de promoción de los derechos humanos.

Es preciso adoptar las siguientes medidas:

a. Los gobiernos deberían garantizar que la enseñanza primaria y secundaria proporcione una educación que equilibre e integre la historia y la formación de la identidad nacionales con el conocimiento de otras culturas, religiones y regiones.

b. Los organismos especializados, como la UNESCO y la ISESCO, deberían colaborar con los centros de investigación en educación y con los responsables de la elaboración de *curricula* a nivel regional con el fin de adaptar los recursos existentes en este ámbito (como las series sobre Historia de la Humanidad y el Proyecto sobre Historias Regionales) para su utilización práctica en las aulas, y de elaborar y aplicar una estrategia de diseminación y aprovechamiento de dichos recursos por los Estados miembros.

c. Igualmente, es preciso desarrollar una estrategia para la difusión del material educativo sobre derechos humanos, partiendo de la labor ya realizada por UNESCO e ISESCO y de las iniciativas de probado éxito, tales como el "Manual de Educación en Derechos Humanos" de la Red de Seguridad Humana.

d. Los donantes públicos y privados deberían conceder becas de investigación y fondos para conferencias e intercambios interregionales a centros de formación de profesorado en los que especialistas en historia y geografía universal desarrollen contenidos y recursos pedagógicos del currículum de historia universal.

e. Donantes públicos y privados deberían apoyar aquellas instituciones cuyo objetivo sea reeditar esas partes de la herencia islámica que versan sobre el pluralismo, la racionalidad y el método científico. Estas obras deberían ser accesibles en internet y ser reeditadas en diversas lenguas.

f. Los donantes públicos y privados deberían dar su apoyo a los esfuerzos educativos dirigidos al conjunto de la sociedad tanto en Occidente como en países mayoritariamente musulmanes, mediante la financiación de manifestaciones artísticas, festivales cinematográficos, viajes educativos y conferencias especializadas/educativas que contribuyan a difundir la riqueza de las distintas culturas y a resaltar la importancia de su recíproca interacción.

g. Promover un fondo conjunto de los sectores público y privado con el fin de prestar apoyo a los especialistas que orientan su actividad a la enseñanza e investigación del diálogo y el entendimiento intercultural.

2. *Es necesario introducir en las escuelas, especialmente en la enseñanza secundaria, programas de formación sobre medios de comunicación para fomentar una actitud lúcida y crítica por parte de los consumidores de dichos medios respecto de su cobertura informativa.*

Un punto de partida útil podrían ser iniciativas como la dirigida a promover la sensibilización hacia los medios y el conocimiento de Internet con objeto de combatir las falsas

percepciones, los prejuicios y el lenguaje de incitación al odio de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa.

3. *Los líderes religiosos, los responsables de las políticas educativas y las organizaciones cívicas interreligiosas deberían aunar sus esfuerzos en la elaboración de directrices consensuadas para la enseñanza de la religión.*

Existen varias e importantes iniciativas interreligiosas a escala internacional y numerosos centros de política educativa que están investigando modelos para la enseñanza de la religión en las escuelas.¹⁵ Los que participan actualmente en estos esfuerzos deberían colaborar para que líderes religiosos y educadores alcancen un consenso sobre la necesidad de impartir enseñanzas sobre las distintas religiones del mundo en los diferentes marcos educativos, así como de recabar y difundir mejores prácticas, directrices consensuadas y recursos educativos a tal efecto. El objetivo último sería proporcionar materiales básicos que puedan ser utilizados por las escuelas y por los centros de formación religiosa en la enseñanza de las principales creencias. Las directrices también serían de aplicación a las escuelas confesionales, debiendo arbitrarse los mecanismos adecuados para garantizar que éstas estén registradas ante las autoridades locales y que sus *currícula* no fomentan el odio hacia otras comunidades. Al mismo tiempo se velará por que ninguna de estas medidas pueda recortar la libertad de educación y la libertad de culto.

4. *Los gobiernos y las organizaciones internacionales deberían cooperar en la creación de comités de revisión de los currícula integrados por expertos en la materia y por representantes de las principales tradiciones religiosas, con el fin de analizar los currícula educativos más difundidos y asegurar que cumplen los criterios de equidad, rigor y equilibrio en la explicación de las distintas creencias religiosas y que no denigran a ninguna de ellas ni a sus seguidores.*

Se establecería un mecanismo recíproco de revisión que desarrollase criterios de equidad, rigor y equilibrio en la enseñanza de otras religiones y culturas, que garantizase su aplicación coherente en las distintas regiones, y que instase a los países a trabajar juntos en pos de estos objetivos en sus sistemas educativos.

5. *Los Estados miembros y las organizaciones multilaterales, como la Organización de la Conferencia Islámica y la Unión Europea, deberían unir sus esfuerzos para aplicar medidas educativas que refuercen la tolerancia y el respeto interculturales, la participación cívica y el compromiso social.*

Sería preciso adoptar las medidas siguientes:

- a. Difusión de material educativo a través de redes de educadores, iniciativas de formación de profesorado, y mediante la convocatoria de gestores de *currícula*. Entre otro material valioso que podría distribuirse se incluyen los materiales didácticos de la UNESCO y programas como la Red del Plan de Escuelas Asociadas (red PEA), Cultura de Democracia, Distintos Aspectos de la Cultura Islámica, Tolerancia: El Umbral de la Paz, y Culturas de Paz.

¹⁵ La lista incluiría, entre otros, a la Comisión Tripartita, la Red TRES en Europa, Religiones para la Paz Mundial, y el Instituto Internacional de Educación.

- b. Identificación y financiación de actividades que promuevan la ciudadanía responsable de jóvenes y adultos y que fomenten la participación democrática, incluidos los *curricula* escolares habituales, los programas extraescolares y las asociaciones cívicas. Estos programas deberían incluir la educación en derechos humanos y el imperio de la ley, y desarrollar materiales didácticos para la alfabetización en medios de comunicación como baluarte contra la radicalización haciendo uso de dichos medios.
- c. Aprovechamiento de las aptitudes de jóvenes y adultos en los servicios de acción social mediante programas de capacitación y mediante la puesta en marcha de créditos educativos en estas actividades.

6. *Los gobiernos, junto con las organizaciones internacionales, las administraciones y las empresas tecnológicas, deberían cooperar para ampliar el acceso a Internet, prestando especial atención a los países mayoritariamente musulmanes.*

La Organización de la Conferencia Islámica (OCI) debería tomar la iniciativa fijando para sus Estados miembros un objetivo ambicioso pero posible (a saber, que en 2020 cada aula de enseñanza primaria, secundaria y universitaria del mundo musulmán disponga de ordenadores con acceso a Internet) y reuniendo a las empresas tecnológicas, inversores y demás socios que puedan contribuir al logro de este objetivo. Debería consultarse a los principales responsables de la ejecución de programas piloto en este campo, como la Iniciativa Educativa jordana, y a empresas de tecnología con programas en países en desarrollo, y las lecciones extraídas deberán transmitirse a través de la OCI a los gobiernos de cada uno de sus Estados miembros. La OCI también debería cooperar con el Foro de Gobierno de Internet, creado tras la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información celebrada en Túnez, para desarrollar vías que aceleren el acceso a precios asequibles a Internet en los países musulmanes. Debería también fomentarse la colaboración con programas como la iniciativa “Un ordenador portátil por niño”, que pretende mejorar las posibilidades de aprendizaje de millones de niños de los países en desarrollo.

7. *Es preciso que, como parte de la reforma educativa, los gobiernos recuperen los enfoques integradores en materia de educación.*

Muchos de los esfuerzos dirigidos a la reforma educativa en los países en desarrollo han hecho especial hincapié en la educación técnica y eminentemente práctica, como vía para poner coto a las altas tasas de desempleo. Sin dejar de valorar los aspectos positivos de esta tendencia, en algunos casos la vinculación estricta de la educación al puesto de trabajo ha hecho mermar la atención prestada a las humanidades y a las ciencias sociales y ha limitado la disponibilidad de formación en estas áreas en numerosos países en desarrollo. Una educación integradora y equilibrada es imprescindible para desarrollar el pensamiento crítico y las capacidades interpretativas y adaptativas necesarias en un mundo caracterizado por una creciente complejidad y diversidad. Por ello, los esfuerzos dirigidos a la reforma educativa deben buscar el equilibrio en los contenidos educativos, especialmente en la escuela primaria y secundaria.

Los jóvenes

1. *Se debería crear una Alianza Global de la Juventud, como mecanismo para que los*

jóvenes puedan contribuir a la aplicación de todas las recomendaciones contenidas en el presente informe (y no sólo las que figuran bajo el epígrafe “Los jóvenes”).

Con el apoyo de un Fondo Global de Solidaridad de la Juventud, esta iniciativa podría comenzar con la convocatoria y movilización de distintas redes y asociaciones juveniles con el fin de promover el diálogo, la alianza y una cultura de la paz. Estas organizaciones ya se han puesto a trabajar juntas en la organización de reuniones en las que jóvenes de distintas procedencias tendrán la posibilidad de establecer un programa de acción que después presentarán a los dirigentes mundiales para recabar su apoyo y ayuda. Además se ha llevado a cabo un estudio en el que se han identificado 468 organizaciones juveniles de 125 países que podrían implicarse en su aplicación.

2. Los Estados Unidos, la Unión Europea y la Organización de la Conferencia Islámica deberían fijarse como objetivo común llevar la cifra de intercambios de jóvenes que se producen entre sus países respectivos de los últimos a los primeros lugares de la lista de intercambios interregionales. Deberían considerarse prioritarios los intercambios de larga duración, los de grupos y aquéllos suficientemente subvencionados que permitan la participación de capas sociales distintas de las élites.

Deberían ampliarse los programas de éxito contrastado, con el fin de adaptarse a esta prioridad: así, se ampliarían el Programa Erasmus y la red Universia para incluir a los países mayoritariamente musulmanes; el Programa Euromed Juventud se expandiría más allá de la región mediterránea más próxima con el fin de incluir a todos los países de Europa y Oriente Medio; y el Programa del Cuerpo de Paz estadounidense incrementaría sus operaciones en países mayoritariamente musulmanes. A medida que más gobiernos den su apoyo a los intercambios, habrá más donantes privados que sigan su ejemplo. Para garantizar que la cantidad de intercambios no redunde en perjuicio de su calidad, algunos de estos recursos deberán destinarse a los siguientes objetivos complementarios:

- a. aumento del apoyo estructural prestado por las universidades y otras instituciones que actúan como anfitrionas de dichos intercambios;
- b. formación de facilitadores de intercambios juveniles por organizaciones de la sociedad civil con experiencia en los principios de educación y de aprendizaje informales;
- c. obtención y difusión de los resultados de investigaciones sobre los enfoques pedagógicos necesarios para el éxito de los intercambios. Podrían cooperar a tal efecto la Comisión Europea, la Fundación Euromediterránea Anna Lindh y las ONGs que incluyan en su ámbito de acción componentes de práctica y de investigación.

3. Los líderes religiosos y los activistas de la sociedad civil deberían establecer una red de páginas web para conectar a los jóvenes con expertos religiosos que puedan dirigirse a ellos de manera constructiva sobre los desafíos a los que hoy se enfrenta la juventud.

Dichas páginas podrían acoger grupos de debate dirigidos por expertos religiosos, facilitar interpretaciones de la historia y de las escrituras religiosas que pongan en tela de juicio los enfoques reduccionistas, promover ideas y mecanismos para que los jóvenes participen en sus comunidades, y ofrecer vínculos con redes de apoyo a la juventud. Aunque esto podría implicar la creación de nuevas páginas web, habría que empezar por poner en contacto a

los directores de páginas ya existentes, como Beliefnet, Islam-Online y MuslimHeritage, con los grupos de la sociedad civil y los líderes religiosos implicados, con el fin de establecer criterios para la participación en la red y de elaborar estrategias para llegar a los jóvenes en situación de riesgo.

4. *Los donantes públicos y privados de las sociedades musulmana y occidental deberían trabajar unidos en la creación de un Fondo Cultural y Servicio de Redes para poner en contacto a jóvenes musulmanes, artistas, escritores, músicos, cineastas, etc., con sus homólogos y con directivos de la industria de la cultura occidental.*

El objetivo sería facilitar la difusión a otras sociedades de la cultura musulmana contemporánea y, simultáneamente, promover la causa del diálogo y el entendimiento.

5. *Es necesario crear una coalición de las partes interesadas con el fin de diseñar una estrategia consensuada de empleo juvenil. Se debería establecer y apoyar una coalición de organismos multilaterales y de organizaciones de la sociedad civil con experiencia en la promoción del empleo juvenil, que se encargaría de dirigir iniciativas piloto de amplia base en este ámbito, especialmente en los países en los que el desempleo y la alienación de los jóvenes constituye un grave problema.*

Las consultas efectuadas en este sentido con la Red de Empleo Juvenil¹⁶ y con organizaciones no gubernamentales indican que esta iniciativa sería bien acogida y que los modelos de “ventanilla única” en relación con el empleo juvenil (incluidos formación laboral, confección de historial profesional y preparación de entrevistas de trabajo, búsqueda de empleo y colocación, asesoramiento profesional, e incluso financiación con microcréditos) han tenido éxito a nivel nacional.

6. *Los donantes públicos y privados deberían apoyar las asociaciones, redes y organizaciones de niñas y jóvenes mujeres que promuevan la educación infantil femenina, la participación de las plataformas de mujer en todos los aspectos de la sociedad o que lleven a cabo proyectos para mejorar el status de la mujer.*

En muchas partes del mundo, los avances de la igualdad de género avanzan muy lentamente. Setenta por ciento de los niños no escolarizados son niñas. Dos tercios de los 960 millones de adultos en el mundo que no saben leer son mujeres y tres quintos del millardo de personas más pobres del mundo son mujeres y niñas¹⁷. Las iniciativas a nivel local, regional y nacional pueden ayudar a corregir estos desequilibrios. En particular, apoyar aquellas organizaciones sociales cuyo objetivo es el de mejorar las oportunidades de aprendizaje, de creación de empleo y de mejorar las condiciones de vida de la mujer puede ayudar a paliar estas injusticias.

Migración

Las recomendaciones en este ámbito se formulan en el entendido de que los gobiernos con importantes poblaciones inmigrantes ya están trabajando seriamente para facilitar su integración. Las recomendaciones aquí contenidas son el fruto de nuestros debates y su finalidad es dar apoyo a los esfuerzos que ya están en marcha en este sentido. El éxito de

¹⁶ Que incluye a las Naciones Unidas, el Banco Mundial y la Organización Internacional del Trabajo.

¹⁷ Informe Anual 2005 Programa de Desarrollo de las NNUU.

la integración se ve favorecido por iniciativas como el *Manual para el establecimiento de políticas de migración laboral efectivas en los países de origen y de destino*¹⁸ y el Foro Mundial sobre Migración y Desarrollo propuesto por el Secretario General de las Naciones Unidas coincidiendo con la elaboración del presente informe.

1. *Los gobiernos con importantes poblaciones inmigrantes deberían incrementar los incentivos, los mecanismos de apoyo y la financiación de las escuelas y de las asociaciones que colaboran con éstas para promover la participación de los estudiantes en el aprendizaje al servicio de la comunidad y en los programas de educación cívica.*

2. *Los gobiernos municipales y las fundaciones locales deberían intensificar su apoyo a la creación de organizaciones comunitarias de jóvenes.*

Ambos programas contribuyen a situar a los jóvenes inmigrantes en un marco comunitario más amplio que la escuela y a proporcionarles una experiencia directa en interacción social y en activismo cívico con otros jóvenes, lo que ayudaría a reducir sus sentimientos de alienación.

3. *Los donantes públicos y privados deberían incrementar la financiación de las instituciones de la sociedad civil que trabajan con las comunidades de inmigrantes para la creación de mecanismos de apoyo que promuevan una mayor implicación de los padres en la escuela, y de las instituciones que proporcionen información y educación con vistas a aumentar la capacidad de las comunidades inmigrantes para defender sus propios intereses.*

Estos mecanismos abordarían los obstáculos (como el idioma, dificultades y carestía del transporte, falta de tiempo fuera del trabajo y las tareas domésticas, e inexperiencia en la implicación de los progenitores en la escuela) que a menudo limitan o impiden la participación de los padres en la escuela. Estos esfuerzos podrían contribuir sustancialmente a reducir la alienación social de los jóvenes inmigrantes, minimizando su experiencia de vivir en “dos mundos diferentes”: uno habitado por sus familias, en especial sus padres, y otro por sus compañeros y profesores del colegio. El desarrollo de programas de asesoramiento que ayuden a los inmigrantes a comprender mejor las normas jurídicas, las costumbres y las vías de participación en la sociedad facilitaría en gran medida la integración. De igual modo, sería útil la creación de un sistema de alerta multilingüe que informara a los inmigrantes de los cambios legislativos que les afecten.

4. *La Unión Europea debería promover la estandarización e integración de la recogida de datos sobre el acceso de los inmigrantes al mercado de trabajo y de la vivienda, a los servicios sanitarios, sociales, educativos y otras atenciones comunitarias, así como las experiencias acumuladas por sus Estados miembros.*

La disponibilidad de dichos datos permitiría al Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (EUMC), a otras instituciones de investigación similares y a los gobiernos hacer un seguimiento de los avances en la lucha contra la discriminación de las comunidades de inmigrantes. Esto, a su vez, ayudaría a identificar las políticas e iniciativas de gobiernos, empresas e instituciones de la sociedad civil que han tenido éxito en la lucha contra la

¹⁸ Elaborado conjuntamente por la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, la Organización Internacional para las Migraciones y la Organización Internacional del Trabajo.

discriminación, de manera que pueda reconocerse (e incluso premiarse de forma manifiesta por la Unión Europea), pueda profundizarse en su investigación (incluyéndose quizá en los informes anuales por países), y puedan reproducirse en otros lugares.

5. *Los donantes públicos y privados a los que preocupan las relaciones interconfesionales y/o la integración de los inmigrantes deberían incrementar la financiación destinada a fomentar el diálogo y la organización comunitaria en las comunidades de inmigrantes.*

Un mayor apoyo a estas iniciativas propiciaría la aparición en las comunidades inmigrantes de unos líderes (incluidos los líderes religiosos) debidamente integrados en las sociedades norteamericana y europea, así como la creación de asociaciones y de redes que sirvan de entidades representativas para el diálogo intercultural e interconfesional con otras comunidades y con los organismos públicos.

6. *Los líderes de las comunidades de inmigrantes y las autoridades de los países de acogida deberían cooperar en la elaboración de material (por ejemplo, boletines de Internet, anuncios y circulares de la administración pública) que contribuya a promover el respeto por la diversidad y las buenas relaciones intercomunitarias.*

7. *Las universidades y los centros de investigación de Norteamérica y Europa deberían ampliar sus investigaciones sobre la importante aportación tanto de índole económica como cultural y social que les proporcionan las comunidades de inmigrantes. Deberían promover asimismo las publicaciones procedentes del mundo musulmán sobre una serie de temas relacionados con el mundo islámico y musulmán.*

Esas investigaciones podrían servir de base para los políticos y periodistas que necesitan datos fidedignos sobre el papel esencial que desempeñan las comunidades de inmigrantes. Un liderazgo público claro y audible en defensa de los inmigrantes reduce el sentimiento de alienación de estas comunidades y permite que siga adelante el debate sobre las políticas de inmigración, al tiempo que minimiza los fantasmas del racismo y de la xenofobia. Es esencial realizar una campaña en los medios de comunicación para luchar contra la discriminación a través de mensajes continuados sobre los inmigrantes, y para destacar las ventajas de la diversidad así como la contribución de los inmigrantes y el peligro de los estereotipos. En estas campañas debería hacerse hincapié en que todas las personas que viven en un país tienen derecho a demandar y a obtener servicios de calidad, a protestar si se les discrimina y a buscar la adecuada restitución.

8. *Los Gobiernos han de participar en el Foro Global sobre Migración y Desarrollo para intensificar la cooperación y elaborar un planteamiento integrado de migración y desarrollo.*

Este foro consultivo permitirá a los Gobiernos elaborar unas bases de entendimiento comunes sobre los aspectos de las políticas de migración que tienen un mayor potencial a los fines del desarrollo. Fomentará igualmente una mejor percepción de las ventajas que se derivan de la inmigración para los países de acogida.

Los medios de comunicación

1. *Los medios de comunicación deben elaborar, articular y aplicar códigos de conducta*

de carácter voluntario.

No se puede minusvalorar el poder enorme que tienen las palabras y las imágenes para dar forma a nuestra percepción del mundo. Los profesionales de los medios de comunicación han de hacer un uso responsable de ese poder. En este sentido, informar con precisión es crucial. Pero no es suficiente. Los periodistas y los directores de los medios han de estar alerta ante el impacto que pueden tener sus opciones editoriales y las opiniones implícitas en sus noticias sobre la percepción del público. Algunas asociaciones, como la Federación Internacional de Periodistas, han elaborado normas que, sin embargo, no son aplicadas y controladas por las asociaciones profesionales con la coherencia y el rigor con que los profesionales de la medicina o del derecho, por ejemplo, aplican sus directrices profesionales y sus códigos de conducta. La observancia de esas normas reviste especial importancia en los momentos de crisis, cuando se exacerbaban los sentimientos y los temores populares, y en el tratamiento de las cuestiones donde se cruzan la religión y la política. Una mayor atención a la responsabilidad de la prensa no debe ni tiene por qué menoscabar la defensa de la libertad de prensa.

2. *Las Escuelas de Periodismo interesadas deberían crear programas de formación que contribuyan a ampliar la comprensión por los periodistas de los principales problemas internacionales, especialmente en aquellos ámbitos en que se solapan religión y política, y mejorar su capacidad de informar al público de forma fidedigna y equilibrada.*

3. *Las personas más representativas de los ámbitos académico, religioso, político, cultural y de la sociedad civil deberían producir contenidos para los medios (artículos de opinión, comentarios y declaraciones en formato vídeo o audio) que sirvan para mejorar el entendimiento intercultural, especialmente en tiempos de crisis.*

Los defensores de un mayor entendimiento entre culturas y entre religiones deberían sacar partido de “ocasiones propicias” en que son noticia las relaciones entre las sociedades occidentales y las de mayoría musulmana y cuando los directores y redactores van en busca de contenidos. Si se proporcionan a los redactores y directores de medios de todo el mundo respuestas rápidas ante situaciones de crisis, se puede influir dando a la población una visión constructiva o, por el contrario, polarizada acerca de la importancia y el significado de unos hechos determinados. La relevancia de los comentaristas, la oportunidad de sus comentarios y el suministro del material en la lengua local favorecerían su utilización. Existen modelos de estos sistemas que han funcionado con éxito, aunque no a escala mundial.

4. *Los donantes públicos y privados deberían dedicar un mayor volumen de recursos a la producción de medios de comunicación que tengan por objetivo mejorar las actitudes de la población entre las diferentes culturas.*

Deberían concederse más fondos a los programas dirigidos a mejorar el entendimiento entre las diferentes culturas y sociedades. La subvención de programas piloto que tienen éxito animaría a las cadenas a financiarlas para series, de tal forma que los fondos utilizados servirían de catalizador para programas múltiples sin hacer necesaria una inversión a gran escala. Convendría que se consideraran prioritarios cuatro tipos de producción:

- a. los productores que hayan obtenido el apoyo de una cadena y participen en un proyecto conjunto o en una coproducción que traspase las fronteras culturales o religiosas;
- b. los productores que intenten crear contenidos educativos para su transmisión a través de formatos de entretenimiento innovadores y populares y/o su difusión durante grandes eventos que atraigan la atención mundial (como el Mundial de fútbol, los Juegos Olímpicos, etc.);
- c. las producciones dirigidas a la juventud que intenten contrarrestar los estereotipos imperantes, tales como videojuegos, programas de dibujos animados o páginas web para jóvenes que propicien un diálogo continuado y constructivo entre las distintas culturas y creencias;
- d. la producción de series de televisión en varias lenguas que aborden los aspectos históricos, sociales y psicológicos de las relaciones entre las sociedades con objeto de fomentar el entendimiento mutuo.

5. *Debería prestarse aliento y apoyo a los representantes de la sociedad civil y de los medios de comunicación de masas que comparten un interés por el impacto de la televisión y el cine en las relaciones interculturales para que produzcan películas y otros contenidos dirigidos a mejorar el entendimiento entre las culturas.*

Es preciso apoyar a los productores y guionistas (en especial, aunque no exclusivamente, a los de Hollywood), además de a los actores de la sociedad civil y a los investigadores en el campo de la salud pública, para que trabajen juntos en una estimación de la influencia que sobre las actitudes y las conductas tienen el cine y la televisión, y para que retraten con mayor frecuencia a los musulmanes así como a otras comunidades infrarrepresentadas o que sean víctima de estereotipos negativos en los medios populares.¹⁹

6. *Los Gobiernos, las organizaciones de los medios de comunicación y la sociedad civil han de colaborar para elaborar programas que promuevan el uso de Internet como instrumento del diálogo intercultural.*

Internet es una herramienta informativa clave, que abre la puerta a los medios de todo el mundo y a una amplia gama de recursos. De ahí que, en nuestra opinión, resulte decisivo ampliar considerablemente el acceso a Internet (véase la recomendación nº 6 en materia educativa). Pero de Internet se puede también abusar difundiendo estereotipos raciales y opiniones intolerantes que inciten al odio y a la violencia. Para contrarrestar este fenómeno han de fomentarse de manera activa todas aquellas iniciativas que utilicen Internet como herramienta para el diálogo y el entendimiento intercultural.

7. *Debería lanzarse una iniciativa, basada en la colaboración y la reciprocidad, de seguimiento de la cobertura mediática de las relaciones entre los mundos islámico y occidental, para realizar una revisión exhaustiva de los medios y para premiar los esfuerzos encaminados a mejorar la cobertura de las relaciones entre las sociedades musulmanas y occidentales.*

¹⁹ El Instituto Este-Oeste y la Escuela de Salud Pública de Harvard están trabajando ya en esta dirección y cabe esperar que prosigan en esa línea.

Las revisiones críticas mutuas y la concesión de premios por una coalición ampliamente representativa de las agencias encargadas de ese seguimiento –como las creadas por la Unión Europea, la Organización de la Conferencia Islámica y algunas organizaciones de la sociedad civil- generarían un perfil público más visible y una mayor legitimidad que los esfuerzos individuales que se centran en los medios de una única comunidad.

8. *Los donantes públicos y privados deberían crear un “fondo de riesgo” para contrarrestar las fuerzas del mercado que fomentan los medios y materiales culturales sensacionalistas y estereotipados.*

Las salas de cine y de teatro, museos, editoriales y otras entidades culturales deberían tener acceso a un fondo que contribuya a asegurarles contra el riesgo de pérdidas cuando decidan exhibir películas, obras y otros productos culturales que humanicen y normalicen las opiniones de la población occidental sobre las sociedades de mayoría musulmana y las de estas últimas sobre las occidentales. Un ejemplo sería contar en los países occidentales la historia de mujeres musulmanas célebres, exhibir en el mundo musulmán historias de judíos famosos por su defensa de los derechos humanos y la justicia social, o poner a disposición del público en general los clásicos de la literatura musulmana y occidental que contrarrestan los estereotipos imperantes.

9. *La Alianza de Civilizaciones debería aprovechar los grandes eventos mediáticos, culturales y deportivos para promover sus objetivos.*

Los objetivos de la AC quedarán mermados si se restringen a los Estados y las organizaciones internacionales. Resulta vital movilizar a la opinión pública internacional. Los eventos culturales y deportivos ofrecen una oportunidad excepcional para llegar a públicos más numerosos. Por ello, es esencial aprovechar la ocasión que representan esos eventos para promover los objetivos de la Alianza de Civilizaciones.

VIII. EJECUCIÓN DE LAS RECOMENDACIONES

Las recomendaciones contenidas en este informe constituyen el contenido principal del plan de acción solicitado por el Secretario General de la ONU en el mandato que estableció para el Grupo de Alto Nivel. Tomando como base la reacción tan positiva a la Alianza de Civilizaciones que se ha recibido ya de distintos Gobiernos, instituciones multilaterales y representantes de la sociedad civil²⁰, el Grupo de Alto Nivel espera contar con un apoyo y un interés considerables por parte de esas instancias para la promoción de estas recomendaciones. Algunas de estas últimas se han propuesto a sabiendas de que ya se están llevando a la práctica o proyectando iniciativas semejantes. Para lograr el máximo provecho de estos esfuerzos, aumentar su impacto colectivo y tomar impulso para la ejecución de las recomendaciones contenidas en este informe, sugerimos que las Naciones Unidas tomen las siguientes medidas:

1. El Secretario General de la ONU debería nombrar un Alto Representante para la Alianza de Civilizaciones encargado de supervisar la ejecución de las recomendaciones contenidas en este informe y de asegurar la visibilidad y la

²⁰ En el sitio web de la Alianza pueden verse las expresiones de apoyo recibidas de Estados, organizaciones internacionales y organizaciones de la sociedad civil.

continuidad de la Alianza. El Alto Representante podría, también, estar a disposición del Secretario General de la ONU para ayudar a desactivar las tensiones religiosas y culturales entre comunidades. En el desempeño de estas responsabilidades, una relación de personas eminentes prestará asistencia al Alto Representante

2. Se debería crear una reducida oficina de apoyo al Alto Representante. La primera tarea de esta oficina sería elaborar un plan detallado de ejecución para llevar a la práctica las recomendaciones de este informe. Este Plan debería incluir:
 - a. El establecimiento de relaciones de asociación y de acuerdos con diversas instituciones públicas y privadas en los ámbitos internacional, nacional y local, a fin de promover juntos proyectos específicos.
 - b. La participación en las principales conferencias y reuniones programadas para los próximos años, que ofrecerán la oportunidad de desarrollar, reforzar y dar publicidad a las distintas iniciativas y actividades de la Alianza de Civilizaciones²¹.
3. Debería crearse, bajo los auspicios de la ONU, un Foro para la Alianza de Civilizaciones que incluya representantes de gobiernos, organizaciones internacionales, sociedad civil y sector privado, que sirviera como lugar de encuentro periódico para forjar partenariados y donde presentar compromisos de acción.
4. Para conseguir una amplia participación y compromiso de la sociedad civil habría que animar y promover el establecimiento de *Consejos de la Alianza* autónomos en los ámbitos nacional, regional y/o local. Estas entidades podrían servir de puntos focales para la ejecución y coordinación de las actividades relacionadas con la Alianza.
5. Inclusión de un nuevo punto relativo a la Alianza de Civilizaciones en el orden del día del 62º período de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas.
6. Debería crearse un Fondo de la Alianza de Civilizaciones para apoyar la cooperación global sobre cuestiones interculturales y para promover iniciativas encaminadas a fomentar el diálogo y tender puentes entre comunidades.
7. La página web de la Alianza de Civilizaciones (www.unaoc.org) debería ampliarse y convertirse en una importante herramienta para la promoción del diálogo intercultural.

²¹ Una lista provisional de estos eventos puede hallarse en la página web de la Alianza de Civilizaciones (www.unaoc.org)

ANEJOS:

- a. Mandato del Grupo de Alto Nivel
- b. Composición del Grupo de Alto Nivel
- c. Aportación de H. Vedrine y A. Azoulay sobre el Libro Blanco (en francés)



ALIANZA DE CIVILIZACIONES

**Noviembre
2005**

**MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES Y DE COOPERACIÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE COMUNICACIÓN EXTERIOR**

ÍNDICE

1. Documentación básica

- 1.1. Iniciativa del Presidente del Gobierno de España sobre una Alianza de Civilizaciones.
- 1.2. Documento de planteamiento.
- 1.3. El Grupo de Alto Nivel.
 - 1.3.1. Mandato para el Grupo de Alto Nivel.
 - 1.3.2. Miembros del Grupo de Alto Nivel.
- 1.4. Lanzamiento de la iniciativa por el Secretario General de las Naciones Unidas.
- 1.5. Documento Final de la Cumbre Mundial de las Naciones Unidas,

2. Discursos

- 2.1. Discurso del Presidente del Gobierno de España ante la LIX Asamblea General de las Naciones Unidas.
- 2.2. Discurso del Ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación ante la Liga de Estados Árabes sobre la Alianza de Civilizaciones.
- 2.3. Discurso del Presidente del Gobierno en la clausura de la Conferencia Internacional sobre Democracia, Terrorismo y Seguridad.
- 2.4. Discurso del Presidente del Gobierno en la Cumbre de la Liga de Estados Árabes.
- 2.5. Intervención de S.M. el Rey ante la reunión plenaria de Alto Nivel de las Naciones Unidas. Sede de las Naciones Unidas, Nueva York.
- 2.6. Discurso del Ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación ante la LX Asamblea General de las Naciones Unidas.

3. Prensa

- 3.1. Conferencia de prensa del Presidente del Gobierno y del Secretario General de las Naciones Unidas.
- 3.2. Artículo del Ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación publicado en La Vanguardia.

I. Documentación básica

I.1. INICITIVA DEL PRESIDENTE DEL GOBIERNO DE ESPAÑA SOBRE UNA ALIANZA DE CIVILIZACIONES

1. En su discurso en el debate General del 59º periodo de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el Presidente del Gobierno de España ha realizado un llamamiento a favor de una Alianza de Civilizaciones. Esta iniciativa pretende despertar la conciencia mundial sobre los riesgos de que se eleve un muro de incomprensión entre Occidente y el mundo árabe e islámico y que el anunciado y temido “choque de civilizaciones” pueda hacerse realidad, poniendo en peligro los numerosos aspectos positivos de la relación mutua e incluso el marco general de las relaciones internacionales. Al mismo tiempo, la iniciativa busca que los gobernantes y los responsables pongan en marcha medidas apropiadas a escala mundial, especialmente en los terrenos político y cultural, a fin de evitar que la actual deriva entre los mundos occidental y árabe e islámico se consolide y pueda llegar a afectar seriamente a la paz y a la estabilidad internacionales.

2. En Occidente se manifiestan hoy entre diversos sectores crecientes sentimientos de rechazo de los valores árabes e islámicos, percibidos por muchos como intransigentes y como una amenaza para su modo de vida. Más preocupante todavía es la asociación que a veces se realiza por algunos entre dichos valores y las prácticas violentas, o incluso el terrorismo. Paralelamente, en el mundo árabe e islámico se

reafirman con vigor los símbolos propios de identidad, a la vez que se difunde una imagen distorsionada de un Occidente agresor (por la frecuente disposición a hacer uso de la superioridad militar), discriminador (en la aplicación de la legalidad internacional), e insensible ante sus justas reivindicaciones políticas (por ejemplo, en el caso de Palestina).

3. El Presidente del Gobierno de España propone que se inicie una reflexión conjunta que permita superar los riesgos de la situación descrita y abrir nuevas perspectivas de entendimiento y colaboración, dentro de un marco universal.

4. La Organización de las Naciones Unidas dispone de un mandato y de una legitimidad insustituibles. El Secretario General, Sr. Kofi Annan, es depositario de ambos y ha dado sobradas muestras de saber asumir los retos del momento. Los esfuerzos desarrollados por la Organización en el pasado, en el contexto del “Dialogo de Civilizaciones” –que tuvieron su resultado en la obra *“Crossing the Divide: Dialogue among Civilizations”*–, no pretendían ser definitivos. Los esfuerzos emprendidos en otros ámbitos del trabajo de la Organización han sido también muy valiosos y han de servir de guía para el futuro. Sin embargo, es hora de dar nuevos pasos orientados hacia la acción común. Por ello, El Presidente del Gobierno de España ha

propuesto al Secretario General que se constituya un Grupo de Alto Nivel, para reflexionar y proponer medidas de un programa ambicioso y concreto con vistas a una “Alianza de Civilizaciones”.

5. Según el criterio del Secretario General, el Grupo de Alto Nivel podría estar compuesto por personalidades que hayan prestado relevantes servicios en aras del entendimiento entre los pueblos y las naciones, provenientes de los ámbitos del gobierno, de las organizaciones internacionales y de la sociedad civil. El Grupo podría reunirse en breve plazo. España se ofrecerá para acoger la primera reunión.

6. El Grupo de Alto Nivel podría organizar sus trabajos en dos ámbitos fundamentales:

Mesa política y de seguridad:

A) La consolidación de un orden internacional más justo, la promoción de la democracia, la cohesión nacional y los derechos humanos, en el marco de iniciativas ya existentes, como el proceso euro mediterráneo de Barcelona o el “Medio Oriente Ampliado” (*Broader Middle East*) entre otras.

B) La seguridad mundial y la concertación y cooperación internacional en la lucha contra el terrorismo. Las operaciones de mantenimiento de la paz en estrecha colaboración con las organizaciones regionales competentes. Aunque no puede haber ninguna justificación para el terror, los problemas de seguridad deberán abordarse combinando la acción y la cooperación

de todas las agencias implicadas con actuaciones racionales que aborden también los factores que alimentan los radicalismos y la violencia.

C) El multilateralismo eficaz. La aplicación no discriminatoria de las resoluciones de las Naciones Unidas. La utilización de los instrumentos multilaterales de forma no selectiva, con la participación equitativa de todos los actores, para la solución de los problemas comunes. Erradicación del uso ilegítimo de la fuerza como medio de resolver los conflictos.

Mesa cultural:

A) La cultura como identidad y como modelo: la promoción del diálogo de culturas, la profundización de los valores compartidos y el estudio y tratamiento de las amenazas comunes, el tratamiento adecuado de los flujos migratorios, la profundización de los modelos de integración cultural, la prevención de los fenómenos discriminatorios y de violencia racial o étnica.

B) Las percepciones en los medios de comunicación. Modos y vías de promover un mejor conocimiento exento de prejuicios.

C) La educación como forma de promover el diálogo entre las civilizaciones y prevenir la intolerancia y el conflicto. El intercambio de experiencias universitarias. La educación escolar y los programas y libros de texto.

7. Tomando en consideración las

conclusiones y recomendación del Grupo de Alto Nivel, podría plantearse como objetivo la adopción de una Declaración por la Asamblea General que contuviese

un programa señalando los objetivos y propósitos comunes, así como las acciones a emprender en los planos universal, regional y nacional.

I.2. DOCUMENTO DE PLANTEAMIENTO

Contexto

Atendiendo a un llamamiento del Presidente del Gobierno de España, Sr. José Luis Rodríguez Zapatero, el Secretario General de las Naciones Unidas convino en lanzar la iniciativa de una “Alianza de Civilizaciones” que copatrocinarán el Presidente del Gobierno de España y el Primer Ministro de Turquía.

La propuesta de una “Alianza de Civilizaciones” responde a la necesidad, experimentada más allá de las muchas divisiones que la separan, de que la comunidad internacional emprenda un esfuerzo decidido, tanto a nivel institucional como a nivel de la sociedad civil, para superar los prejuicios, las ideas falsas, los errores de apreciación y la polarización. La Alianza considerará los discursos dominantes en las distintas sociedades, con miras a dar una respuesta eficaz a las nuevas amenazas a la paz internacional derivadas de percepciones hostiles que fomentan la violencia. La Alianza procurará establecer una cooperación entre las diversas iniciativas que tratan de superar esas divisiones.

Los acontecimientos de los años recientes han intensificado la sensación de que existe una creciente disparidad e incompreensión mutua entre las sociedades islámicas y occidentales. Este clima ha sido explotado y exacerbado por los extremis-

tas de todas las sociedades. Por lo tanto es necesario crear una coalición amplia para contrarrestar la tendencia al extremismo y evitar un deterioro de las relaciones entre las sociedades, que incluso podría amenazar la estabilidad internacional. Una Alianza de Civilizaciones es la reafirmación de la interdependencia cada vez mayor de todas las sociedades del mundo, ya sea en los sectores del medio ambiente o de la salud, en las relaciones económicas, financieras y de seguridad, o en el ámbito del desarrollo.

Esencialmente, la propuesta de la Alianza es un llamamiento a todos los que creen en construir más que en destruir, los que consideran la diversidad un medio de progreso más que una amenaza y los que creen en la dignidad de la humanidad más allá de las diferencias de religión, etnicidad, raza y cultura.

Grupo de Alto Nivel

Para guiar esta iniciativa, el Secretario General de las Naciones Unidas, en consulta con el Presidente del Gobierno de España y el Primer Ministro de Turquía, convocará un Grupo de Alto Nivel de personalidades eminentes comprometidas con sus objetivos. Los miembros del Grupo de Alto Nivel procederán de todas las regiones y civilizaciones e incluirán líderes de la política, las instituciones académicas,

la sociedad civil y los medios de comunicación.

El Grupo de Alto Nivel finalizará su labor y presentará un informe con sus recomendaciones para el segundo semestre de 2006. Las recomendaciones incluirán medidas prácticas de política y orientadas hacia la acción dirigidas a los Estados, las organizaciones internacionales y la sociedad civil. El informe se presentará al Secretario General de las Naciones Unidas quien, en consulta con los copatrocinadores, determinará el foro apropiado para presentar el programa de acción a la comunidad internacional. La ejecución del programa será supervisada por un grupo más pequeño de jerarquía similar.

Objetivos

El objetivo de la Alianza de Civilizaciones es forjar una voluntad política colectiva para establecer un paradigma de respeto mutuo entre civilizaciones y culturas. La iniciativa tendrá en cuenta la labor realizada por el “Diálogo entre Civilizaciones” y otros programas conexos. La Alianza se propone lanzar un movimiento que aglutine a la vasta mayoría de los pueblos que no se identifican con el extremismo que se observa en diversas sociedades a fin de:

- Fortalecer la comprensión y el respeto mutuos en formas prácticas;
- Contrarrestar la influencia de los que median en la exclusión y pretenden tener el monopolio de la verdad;
- Contrarrestar con medidas de ese tipo, la amenaza que constituye para la paz

y la estabilidad mundial la tendencia al extremismo en las sociedades;

- Crear conciencia de que la seguridad es indivisible y es una necesidad vital para todos y que la cooperación mundial es un requisito indispensable para la seguridad y la estabilidad, así como para el desarrollo; y
- Promover valores comunes entre los distintos pueblos, culturas y civilizaciones.

Metodología

El Secretario General establecerá el mandato del Grupo de Alto Nivel. El Secretario General y los Gobiernos de España y Turquía recabarán el apoyo de otros gobiernos y organizaciones comprometidos con los objetivos a través de un “Grupo de Amigos”.

El Grupo de Alto Nivel presentará un informe en el segundo semestre de 2006 que contendrá un programa de acción con medidas prácticas conducentes, entre otras cosas, a:

- Destacar la importancia de la comprensión mutua y la difusión de ideas moderadas a través de los medios de comunicación, incluida la Internet, con miras a contrarrestar las ideas extremistas introducidas diariamente en los medios de comunicación mundiales;
- Promover la cooperación entre las iniciativas encaminadas a que quienes constituyen la mayoría, y que en número abrumador son moderados y rechazan las opiniones de los extremistas, puedan definir la agenda;

- Establecer alianzas entre entidades interesadas en una amplia variedad de países que promuevan activamente la cooperación para disipar errores de apreciación entre las culturas;

- Establecer un mecanismo definido y práctico, basado en las recomendaciones del Grupo de Alto Nivel, con el objetivo de reducir el antagonismo y los malentendidos (principalmente entre el mundo árabe-islámico y el mundo occidental, pero también entre otros grupos regionales y culturales);

- Acercarse a los jóvenes del mundo para promover la moderación y destacar lo que los distintos pueblos, culturas y civilizaciones tienen en común en lugar de las diferencias que los separan.

Estructura de apoyo

Un equipo de investigación encabezado por un director cualificado preparará estudios y análisis y establecerá una red

para poder aprovechar la labor ya realizada o en curso en otros foros. Este equipo propondrá estrategias y enfoques alternativos al Grupo de Alto Nivel. Habrá una pequeña secretaría que proporcionará servicios de apoyo.

Financiación

La iniciativa debe tener una financiación asegurada mientras dure el mandato del Grupo de Alto Nivel y su personal de apoyo. A tal efecto, se estableció una cuenta especial de las Naciones Unidas y el Secretario General pidió contribuciones voluntarias. Los copatrocinadores ya han prometido importantes contribuciones para poder comenzar la labor.

El informe del Grupo de Alto Nivel deberá considerar la obtención de financiación para ejecutar el plan de acción que recomiende.

I.3. EL GRUPO DE ALTO NIVEL

I.3.1. MANDATO PARA EL GRUPO DE ALTO NIVEL

El Secretario General de las Naciones Unidas ha lanzado una iniciativa, copatrocinada por los presidentes de los Gobiernos de España y Turquía, para una Alianza de Civilizaciones.

Contexto

- La iniciativa responde a un amplio consenso entre las naciones, las culturas y las religiones de que todas las sociedades son interdependientes, están unidas entre sí en su desarrollo y seguridad, y en su bienestar medioambiental, económico y financiero. La Alianza trata de forjar una voluntad política colectiva y movilizar una acción concertada a los niveles institucional y de la sociedad civil para superar los prejuicios, los errores de percepción y la polarización que militan contra ese consenso. Y espera contribuir a la creación de un movimiento global que, reflejando la voluntad de la gran mayoría de la población, rechace el extremismo en cualquier sociedad.

- Los acontecimientos de los últimos años han exacerbado la desconfianza, el temor y la falta de entendimiento mutuo entre las sociedades islámicas y occidentales. Este ambiente ha sido explotado por los extremistas en todo el mundo. Únicamente una coalición global será capaz de evitar un mayor deterioro de las relacio-

nes entre las sociedades y las naciones, que amenazaría la estabilidad internacional. La Alianza trata de contrarrestar esta tendencia estableciendo un paradigma de respeto mutuo entre civilizaciones y culturas.

Grupo de Alto Nivel

- Con el fin de guiar esta iniciativa, el Secretario General, mediante consultas con los copatrocinadores, ha establecido un Grupo de Alto Nivel de personas eminentes con los siguientes objetivos:

- Ofrecer una valoración de las amenazas nuevas y emergentes para la paz y la seguridad internacionales, en particular las fuerzas políticas, sociales y religiosas que fomentan el extremismo;

- Identificar acciones colectivas tanto a nivel institucional como a nivel de la sociedad civil para abordar esas tendencias;

- Recomendar un programa de acción practicable para los Estados, las organizaciones internacionales y la sociedad civil encaminado a promover la armonía entre las sociedades.

- Con esta finalidad, el Grupo de Alto Nivel estudiará estrategias prácticas:

- Para reforzar el entendimiento mutuo, el respeto y los valores compartidos

entre los diferentes pueblos, culturas y civilizaciones;

- Contrarrestar la influencia de los grupos que fomentan el extremismo y la exclusión de los que no comparten sus visiones del mundo;

- Contrarrestar la amenaza contra la paz y la estabilidad mundiales que supone el extremismo;

- Fomentar en todas las sociedades la conciencia de que la seguridad es indivisible y de que es una necesidad vital para todos, y de que la cooperación global es un requisito previo indispensable para la seguridad, la estabilidad y el desarrollo.

- El Grupo de Alto Nivel presentará un informe que contenga un análisis y un programa de acción para los Estados, las organizaciones internacionales y la sociedad civil con medidas prácticas encaminadas, entre otras cosas, a:

- Hacer hincapié en la importancia del entendimiento mutuo y proponer mecanismos específicos para fomentarlo, entre ellos, pero no exclusivamente, el desarrollo de mejores marcos de cooperación internacional y la utilización de los medios de comunicación (incluido Internet) para fomentar y encuadrar los debates públicos de maneras constructivas;

- Cultivar la cooperación entre las iniciativas actuales encaminadas a permitir que sean quienes forman la mayoría principal –que son abrumadoramente moderados y rechazan las opiniones de los extremistas– los que marquen la agenda;

- Establecer asociaciones que ayuden a las diversas sociedades a entender mejor sus diferencias al mismo tiempo que se recalca lo que tienen en común y se actúa sobre ello;

- Proponer medidas mediante las cuales los sistemas educativos puedan fomentar el conocimiento y el entendimiento de otras culturas y religiones;

- Tender la mano a la juventud del mundo, con el fin de inculcar los valores de moderación y cooperación, y promover la apreciación de la diversidad;

- Promover la conciencia de que la seguridad, la estabilidad y el desarrollo son necesidades vitales para todos, y de que es necesaria la cooperación global para conseguirlos, y presentar propuestas prácticas para promover la seguridad mutua.

- El Grupo de Alto Nivel presentará su informe en la segunda mitad de 2006 al Secretario General, quién determinará, en consulta con los copatrocinadores, la manera apropiada de presentar el programa de acción a la comunidad internacional. A continuación, un grupo más reducido de parecido nivel podría supervisar la aplicación del programa.

Estructura de apoyo

Una secretaría dirigida por un director experimentado elaborará estudios, análisis y propuestas para su estudio por el Grupo de Alto Nivel. También cooperará con iniciativas similares y utilizará el trabajo realizado o en curso en otros foros.

I.3.2. MIEMBROS DEL GRUPO DE ALTO NIVEL

NACIONES UNIDAS / ALIANZA DE CIVILIZACIONES

MIEMBROS DEL GRUPO DE ALTO NIVEL 21 Nov 2005		
1. Federico Mayor (co-presidente)	España	Presidente de la Fundación "Cultura de Paz" y ex Director General de la UNESCO
2. Prof. Mehmet Aydin (co-presidente)	Turquía	Ministro de Estado y Profesor de Teología
Oriente Medio		
3. Ayatollah Mohamed Khatami	Irán	Ex Presidente de Irán
4. Su Alteza Sheikha Mozah	Qatar	Consorte del Emir de Qatar y Presidenta de la Fundación Qatari para la Educación, la Ciencia y el Desarrollo de la Comunidad
Norte de África		
5. Dr. Mohamed Charfi	Túnez	Ex Ministro de Educación de Túnez
6. Dr. Ismail Serageldin	Egipto	Presidente, Biblioteca Alejandria
7. Sr. Andre Azoulay	Marruecos	Consejero especial de su Majestad el Rey Mohammed VI de Marruecos
África Occidental		
8. Sr. Moustapha Niassé	Senegal	Ex Prime Ministro de Senegal
África del Sur		
9. Arzobispo Desmond Tutu	Sudáfrica	Rt. Hon. Arzobispo de Ciudad del Cabo
Europa Occidental		
10. Sr. Hubert Vedrine	Francia	Ex Ministro de Asuntos Exteriores, Francia
11. Sra. Karen Armstrong	Reino Unido	Especialista en Historia de las Religiones
Europa Oriental		
12. Prof. Vitaliy Naumkin	Federación Rusa	Presidente del Instituto de Estudios Estratégicos, Universidad de Moscú
Norteamérica		
13. Prof. John Esposito	Estados Unidos	Director-Fundador Centro para el entendimiento entre musulmanes y cristianos-Univ. Georgetown y Editor Jefe de la Enciclopedia Oxford del Mundo Islámico.
14. Rabino Arthur Schneier	Estados Unidos	Presidente de la Fundación Apelación a la Conciencia. Rabino Jefe de la Sinagoga de Park East (EE.UU.)
América Latina		
15. Sr. Enrique Iglesias	Uruguay	Secretario General de la Conferencia Iberoamericana y Ex Presidente del Banco Interamericano de Desarrollo
16. Prof. Candido Mendes	Brasil	Secretario-General, <i>Académie de la Latinité</i> .
Sur de Asia		
16. Dr. Nafis Sadik	Pakistán	Special Adviser to the UN Secretary General
17. Ms. Shobana Bhartia	India	Director Gerente, <i>Hindustan Times</i> , Nueva Delhi
Sudeste Asiático		
18. Sr. Ali Alatas	Indonesia	Ex Ministro de Asuntos Exteriores, Indonesia
Este Asiático		
19. Prof. Pan Guang	China	Director y Profesor, Academia de Ciencias Sociales de Shangai

I.4. LANZAMIENTO DE LA INICIATIVA POR EL SECRETARIO GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS

(14 de julio de 2005)

ONU anuncia “Alianza de Civilizaciones”

El Secretario General de la ONU, Kofi Annan, anunció hoy la “Alianza de Civilizaciones”, una iniciativa cuyo objetivo es promover el compromiso de la comunidad internacional de cerrar la brecha que divide a las sociedades islámicas y a las occidentales.

El proyecto es una respuesta a la necesidad de involucrar a las sociedades –tanto a nivel institucional como civil– en el esfuerzo de tender puentes que permitan superar los prejuicios, las percepciones erróneas y la polarización que podrían amenazar la paz mundial.

La Alianza tiene el propósito de evitar los problemas surgidos de concepciones hostiles que fomenten la violencia. Asimismo, intentará impulsar la cooperación para salvar estas divisiones.

Los eventos de los últimos años han dejado clara la falta de entendimiento

mutuo entre el mundo islámico y el occidental, y este clima ha sido explotado y exacerbado por los extremistas de todas las sociedades.

La Alianza de Civilizaciones surge como una coalición contra dichas fuerzas y tiene por bandera el respeto mutuo por las creencias religiosas y las tradiciones en un mundo de interdependencia creciente en todos los terrenos, desde la salud hasta la seguridad.

La iniciativa –ideada originalmente por el presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero– es auspiciada por los Gobierno de España y Turquía, que se han comprometido a aportar las contribuciones iniciales para establecer un fondo que financie los trabajos la Alianza.

El Secretario General de la ONU nombrará a un grupo de expertos de alto nivel que lidere el proyecto y que elabore para fines del año entrante un informe que incluya recomendaciones y un plan de acción práctico.

I.5. DOCUMENTO FINAL DE LA CUMBRE MUNDIAL DE LAS NACIONES UNIDAS

(Septiembre de 2005)

Naciones Unidas

Asamblea General Distr. general

24 de octubre de 2005

Sexagésimo período de sesiones

Temas 46 y 120 del programa 05-48763

Resolución aprobada por la Asamblea General

[sin remisión previa a una Comisión Principal (A/60/L.1)]

60/1. Documento Final de la Cumbre Mundial 2005

La Asamblea General

Aprueba el siguiente Documento Final de la Cumbre Mundial 2005:

Documento Final de la Cumbre Mundial 2005

Cultura de paz e iniciativas sobre el diálogo entre culturas, civilizaciones y religiones

144. Reafirmamos la Declaración y el Programa de Acción sobre una Cultura de Paz (40), así como el Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones y su Programa de Acción (41), aprobados por la Asamblea General, y el valor de las diferentes iniciativas sobre el diálogo entre culturas y civilizaciones, incluido el diálogo

sobre la cooperación entre religiones. Nos comprometemos a adoptar medidas para promover una cultura de paz y diálogo en los planos local, nacional, regional e internacional, y pedimos al Secretario General que estudie la posibilidad de mejorar los mecanismos de aplicación y dé seguimiento a esas iniciativas. En este sentido, también acogemos con satisfacción la iniciativa de la Alianza de las Civilizaciones anunciada por el Secretario General el 14 de julio de 2005.

2. Discursos

2.1. DISCURSO DEL PRESIDENTE DEL GOBIERNO DE ESPAÑA ANTE LA LIX ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS

(21 de septiembre de 2004)

Señor Presidente,

Ésta es la primera vez que, en nombre de mi país, me dirijo a la Asamblea General de las Naciones Unidas. Somos un país antiguo y diverso, con diversas lenguas, con distintas tradiciones, con distintas culturas. Somos un país europeo, mediterráneo, iberoamericano.

Hablo en nombre de un país al que no le han faltado las dificultades a lo largo de la historia, cuyas generaciones vivas han conocido una guerra civil, una dictadura de casi cuatro décadas y una democracia que ya ha cumplido veinticinco años y nos ha aportado un gran progreso. También conocemos el terrorismo, que nos lleva golpeando más de treinta años con mil vidas humanas perdidas.

Estos últimos treinta años los españoles y las españolas hemos aprendido muchas cosas del terrorismo. Hemos aprendido, pronto, su iniquidad; hemos aprendido a conocerlo; hemos aprendido a resistir, a soportar con valor y dignidad sus golpes, y hemos aprendido a combatirlo.

Por eso, porque lo llevamos viviendo durante décadas, los ciudadanos de mi país comprendimos muy bien el dolor del pueblo norteamericano el 11 de septiembre

de hace tres años. Sabíamos cómo se sentían, como se sienten. Aquí, en Nueva York, quiero expresar la profunda solidaridad del pueblo español con esta gran nación que es Estados Unidos.

Comprendemos bien todo el dolor que en estos últimos tiempos se ha desatado en Yakarta, en Bali, en Casablanca, en Riad o en Beslán. Conocemos los secuestros, las bombas, los tiros en la nuca. Sabemos el significado de la palabra compasión.

El 11 de marzo de este año un atentado terrorista segó la vida de 192 personas en Madrid. Era un terrorismo nuevo en nuestro país, pero la sangre y el dolor eran los que ya conocíamos. Quiero expresar desde esta tribuna el agradecimiento a todas las naciones por la solidaridad que hemos sentido, como país, ante el sufrimiento por el brutal atentado de Madrid.

Los españoles y las españolas no tuvieron miedo. Al día siguiente del atentado salieron de sus casas por millones, llenaron las calles y las plazas de las ciudades y los pueblos de mi país, y una vez más, otra vez más, manifestamos nuestra repulsa y nuestro desprecio unánime a la barbarie terrorista.

Treinta años resistiendo al terro-

rismo nos han enseñado que el mayor riesgo de una victoria de los terroristas se produce cuando para luchar contra el terror la democracia traiciona su propia esencia, los Estados limitan las libertades, cuestionan las garantías judiciales o realizan operaciones militares preventivas. Eso es lo que ha aprendido mi pueblo: que es con la legalidad, la democracia y la política como somos más fuertes y ellos, más débiles.

Resistiremos al terrorismo. Nuestra historia es nuestro aval. Seguiremos nuestro combate contra el terrorismo, pero lo haremos siempre desde la legalidad nacional e internacional. Lo haremos desde el respeto a los derechos humanos y a las Naciones Unidas, y sólo así. No es sólo la ética de la convicción la que nos impulsa; es, sobre todo, la convicción de la ética. La convicción de que es así, desde la legalidad, y sólo así, cómo se gana el combate al terrorismo.

El terrorismo no tiene justificación. No tiene justificación, como la peste; pero, como ocurre con la peste, se puede y se deben conocer sus raíces; se puede y se debe pensar racionalmente cómo se produce y cómo crece para combatirlo racionalmente.

El terrorismo es la locura y la muerte, y lamentablemente siempre habrá fanáticos dispuestos a asesinar para imponer su locura por la fuerza, dispuestos a extender la semilla del mal. La simiente del mal se malogra cuando cae en la roca de la justicia, del bienestar, de la libertad y de la esperanza; pero puede arraigar cuando cae

en la tierra de la injusticia, de la pobreza, de la humillación y de la desesperación.

Por eso la corrección de las grandes injusticias políticas y económicas que asolan al planeta privaría a los terroristas de sustento popular. Cuánta más gente viva en condiciones dignas en el mundo, más seguros estaremos todos.

Señor Presidente,

En este contexto quiero referirme a Iraq pero, ante todo, quiero referirme a los miles de víctimas que este conflicto ha originado, a los iraquíes y a los soldados y civiles que allí han perdido la vida. Para ellos y para sus países, nuestra permanente solidaridad

La abrumadora mayoría del pueblo español se manifestó en contra de una guerra. No nos convencieron las razones que esgrimían quienes la promovieron. Manifestamos esta opinión en el Parlamento español y en las calles. A gritos, bien alto. Dijimos también que la guerra era mucho más fácil de ganar que la paz. La paz es la tarea; una tarea que exige más valentía, más determinación y más heroísmo que la guerra. Por eso las tropas españolas regresaron de Iraq.

En todo caso, lo que ahora importa es contribuir a restablecer completamente la soberanía e independencia de Iraq, de un Iraq democrático y en paz con sus vecinos. No regatearemos esfuerzos en esta tarea. Por ello, España participó activamente en la elaboración de la Resolución 1546, y va a seguir apoyando política y financie-

ramente el proceso de normalización política y el fortalecimiento de instituciones democráticas iraquíes.

Señor Presidente,

No habrá seguridad ni estabilidad en el mundo mientras sangre el conflicto de Oriente Próximo, que es el tumor primario de múltiples focos de inestabilidad.

España defiende con firmeza las Resoluciones aprobadas por las Naciones Unidas, así como otros instrumentos, como la “Hoja de ruta” del Cuarteto, que todavía no ha comenzado a aplicarse. El tiempo perdido se cuenta en vidas humanas.

España está del lado de Israel frente al terrible azote del terrorismo, contra el que tiene derecho a defenderse por medios legítimos. España expresa su firme defensa de un Estado Palestino viable y democrático, que viva en paz y seguridad con el Estado de Israel. Israel podrá contar con la Comunidad Internacional en la medida en que respete la legalidad internacional, y el trazado del muro de separación no lo hace.

España se compromete a no escatimar ningún esfuerzo político, diplomático o de cooperación para ayudar a traer la tan necesaria paz en Oriente Próximo; pero también hace un llamamiento urgente desde esta tribuna a los Estados Unidos de América, a la Unión Europea, a Rusia y a las Naciones Unidas para que pongan en marcha la “Hoja de ruta”. Son cuatro instancias poderosas y queremos que apliquen una fuerza diplomática decisiva.

Señor Presidente,

En el plano humanitario España ha realizado una contribución de varios millones de euros para hacer frente a la terrible crisis en Darfur; pero es necesario que las autoridades sudanesas adopten sin dilación todas las medidas necesarias para acabar con las atrocidades, llevar a juicio a los culpables y normalizar la situación en la región. También es preciso que los grupos rebeldes y milicias respeten el alto el fuego y adopten una actitud constructiva en la mesa de negociaciones. En este contexto es necesario apoyar las iniciativas de la Unión Africana.

España considera que no podemos seguir aceptando pasivamente la prolongación de los conflictos olvidados de África y por eso hemos apoyado, junto con nuestros socios de la Unión Europea, el establecimiento del Instrumento de Paz para África, con el objetivo de promover soluciones regionales a las crisis en dicho continente.

En el Magreb España desarrolla una política activa y global para reforzar la estabilidad política y el desarrollo económico y social de la zona. Creemos que la integración regional y la interdependencia con España y Europa es la vía para lograr estos objetivos.

En relación con el Sahara Occidental, España apoya vigorosamente la búsqueda de una solución política, justa, definitiva y aceptada por todas las partes, que respete los principios enunciados en las Resoluciones de esta Organización. Desde esta tribuna hago un llamamiento para que, en

el marco de diálogo y de negociación establecido por las Naciones Unidas, todas las partes implicadas redoblen sus esfuerzos para resolver un conflicto enquistado desde hace demasiados años.

Señor Presidente,

Quiero reafirmar el compromiso español con las operaciones de mantenimiento de la paz como elemento fundamental del multilateralismo eficaz que queremos fomentar; compromiso político que se ha reflejado ya en aportaciones concretas de contingentes militares para Afganistán y Haití, bajo sendos mandatos explícitos del Consejo de Seguridad.

La seguridad y la paz sólo se extenderán con la fuerza de las Naciones Unidas; con la fuerza de la legalidad internacional; con la fuerza de los derechos humanos, con la fuerza de la democracia, de los hombres sometidos a las leyes, de la igualdad, de la igualdad de las mujeres y los hombres, de la igualdad en las oportunidades se nazca donde se nazca; la fuerza frente a quienes manipulan o quieren imponer cualquier religión o creencia; la fuerza de la educación y la cultura, y, porque la cultura es siempre paz, consigamos que la percepción del otro esté teñida de respeto; y la fuerza del diálogo entre los pueblos.

Por eso, como representante de un país creado y enriquecido por culturas diversas, quiero proponer ante esta Asamblea una alianza de civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe y musulmán. Cayó un muro. Debemos evitar ahora que el odio y la incomprensión

levanten otro. España somete al Secretario General, cuya labor al frente de la Organización apoya con firmeza, la posibilidad de constituir un Grupo de Alto Nivel para llevar a cabo esta iniciativa.

Señor Presidente,

Ésta es la casa de las Naciones, pero sólo veo a hombres y mujeres, sólo escucho las voces de hombres y mujeres que representan a miles de millones de hombres y mujeres. De todas esas voces, muchas, tenues, casi silenciosas, voces de niños, casi sin fuerza, sin esperanza, viven en tierras asoladas por la pobreza y las desigualdades.

A ellos me quiero dirigir ahora para proclamar que España apoya los objetivos de la Declaración del Milenio en materia de desarrollo, de erradicación de la pobreza y de preservación del medio ambiente. La pobreza es la causa principal de los movimientos migratorios incontrolados; pero ningún muro, por alto que sea, impedirá a los que sufren intentar huir de la miseria para conquistar su dignidad de seres humanos. Por ello, estamos firmemente comprometidos con la declaración política que adoptamos ayer en el marco de lo que se conoce como la Alianza contra el Hambre, promovida por el Presidente Lula, que establece nuevas vías de financiación del desarrollo. El Gobierno de España va a incrementar sustancialmente su Ayuda Oficial al Desarrollo para alcanzar el 0,7 por 100 del Producto Interior Bruto.

Señor Presidente,

Para que haya paz, seguridad y espe-

ranza en muchos lugares y latitudes del mundo es necesario reforzar los instrumentos internacionales de promoción y protección de los Derechos Humanos, así como su aplicación efectiva. Éste es uno de los pilares básicos de nuestra política exterior. Nuestros objetivos son la firme ratificación del Protocolo facultativo a la Convención contra la tortura, la abolición universal de la pena de muerte, la lucha contra la discriminación de la mujer y la violencia de género, el fin de la discriminación por motivos de orientación sexual, la protección de los menores y la lucha contra los abusos y explotación a los que son sometidos, y la estricta observancia de los derechos humanos en la lucha contra el terrorismo y la delincuencia.

La paz y la seguridad en el mundo exigen el respeto a la legalidad. Por ello, España quiere promover el eficaz funcionamiento de la Corte Penal Internacional. Con este fin, quiero hacer un llamamiento a todos los Estados que no hayan ratificado todavía el Estatuto de la Corte para que lo hagan íntegramente, sin condiciones ni demoras, y, de este modo, nos ayuden en el empeño común de construir un mundo más justo.

Mi Gobierno apoya decididamente el proceso de reforma de las Naciones Unidas que establece la Declaración del Milenio y respalda las iniciativas del Secretario General para la reforma y fortalecimiento institucional de la Organización.

España cree esencial para el futuro del orden internacional que la reforma tenga por objetivo asegurar el cumplimiento

efectivo de las Resoluciones de esta Organización, en particular las del Consejo de Seguridad.

La representatividad, la democratización, la eficacia y la transparencia del Consejo de Seguridad deben ser fortalecidas. Con este objetivo, España está dispuesta a considerar nuevas propuestas para construir un consenso sobre el incremento del número de miembros no permanentes y sobre el uso del derecho de veto.

Señor Presidente,

No puedo dejar de reafirmar aquí el compromiso de España con las justas causas de los pueblos latinoamericanos, con la consolidación de los regímenes democráticos y la estabilidad política en la región. Reitero, además, nuestro apoyo al progreso económico orientado a la reducción de las desigualdades y al reforzamiento de la cohesión social. No dejaremos de promover dentro de la Unión Europea una mayor acercamiento a la región mediante la construcción de una asociación estratégica entre ambos lados del Atlántico.

Señor Presidente,

No quiero terminar mi intervención sin referirme a la cuestión de Gibraltar. Todos los años se reiteran los mandatos de esta Asamblea General instando a España y al Reino Unido a proseguir sus negociaciones bilaterales con objeto de llegar a una solución definitiva de este contencioso. Quiero confirmar que mi país mantendrá su voluntad negociadora

de llegar a una solución que beneficie a la región en su conjunto y escuche la voz de este territorio no autónomo.

Señor Presidente,

Las Naciones Unidas nacieron de la necesidad y de los ideales. Fueron hombres y mujeres que afirmaron su fe en el entendimiento de pueblos, de culturas y de países, y nos dejaron un legado de utopía. Pensaron que todo estaba a su alcance: la superación de viejos conflictos, la lucha contra la pobreza, derechos para cada ser humano. Y hoy nos podríamos preguntar qué está a nuestro alcance. Está casi todo.

Es verdad que la historia de la Humanidad no nos da demasiados motivos para el optimismo. Tampoco el mundo actual nos da muchas razones para mirar con superioridad a los hombres que nos

precedieron. Uno de cada tres países en el mundo no vive en un régimen de libertad. Pervive la tortura. Hay en el mundo más de treinta conflictos armados. La mitad de las víctimas de la guerra son niños. Cinco millones de personas padecen el sida. Mil millones de seres humanos viven con un dólar al día. Más de ochocientos millones de adultos son analfabetos. Más de ciento cincuenta millones de niños no tienen acceso a ningún tipo de educación. Más de mil millones de personas carecen de agua potable. No, tampoco ahora los seres humanos nos podemos sentir muy orgullosos.

Debemos luchar por superar esta situación. Las españolas y los españoles de hoy estamos dispuestos a que las mujeres y hombres que nos sucedan puedan decir: “ellos sí lo hicieron”.

Muchas gracias, señor Presidente.

2.2. DISCURSO DEL MINISTRO DE ASUNTOS EXTERIORES Y DE COOPERACIÓN ANTE LA LIGA DE ESTADOS ÁRABES SOBRE LA ALIANZA DE CIVILIZACIONES

(10 de diciembre de 2004)

Quisiera en primer lugar expresar mi sincero agradecimiento por la invitación del Secretario General Dr. Amr Moussa, que me ha permitido dirigirme a todos ustedes para compartir algunas de las ideas que se hallan recogidas en la iniciativa presentada durante la última Asamblea General de las Naciones Unidas por el Presidente del gobierno español, bajo el título de Alianza de Civilizaciones.

Durante muchos años el mundo vivió bajo la amenaza de la guerra fría y la confrontación entre el Este y el Oeste que hacía muy difícil, por no decir imposible, la existencia de iniciativas comunes para solucionar algunos de los males globales que nos aquejan, como el subdesarrollo, las desigualdades, la falta de libertad, los conflictos? El fin de la guerra fría abrió una puerta a la esperanza, ya que eliminaba una importante fuente de desconfianza y generaba una oportunidad auspiciosa para empezar a progresar hacia un nuevo orden mundial más justo y solidario.

Sin embargo lo que hoy aparece ante nuestros ojos dista mucho de ese ideal. En estos últimos años, junto a los conflictos estancados del área mediterránea, han aparecido otros nuevos, en la Europa balcánica, en Asia, América y África. Los

extremismos han crecido al amparo de nuevos pretextos elaborados por falsos profetas que predicán el odio y el culto a la diferencia basada en criterios de raza, etnia o religión.

Afortunadamente, en algunos casos hemos podido reaccionar a tiempo y encontrar soluciones por la vía del diálogo, la concertación y la cooperación internacional, como ocurrió en el caso de los Balcanes y también en distintos conflictos en América Latina o en África. Estos casos confirman la importancia de que la comunidad internacional tenga una actuación coherente y determinada. Con la coherencia y la determinación de reforzar el papel de las Naciones Unidas y las organizaciones regionales para asegurar la paz y la seguridad, al amparo de la legalidad internacional. Para encauzar la solución de los problemas mediante el diálogo y la voluntad política buscar acomodos. Para asegurar la protección de las minorías y de los débiles frente a la arbitrariedad, la injusticia, los prejuicios y el abuso de la fuerza.

Sin embargo, la comunidad internacional no siempre ha sido capaz de resolver los problemas. Máxime cuando a menudo los valores de la tolerancia, la igualdad, la

justicia o la solución pacífica de los diferendos han sido ignorados y sustituidos por llamadas a la intolerancia, al privilegio, la imposición y la confrontación. Se ha hecho desde las academias, medios literarios e instituciones de la sociedad civil, como cuando se definía la teoría del destino manifiesto e inevitable del choque de civilizaciones. Se ha hecho desde los despachos gubernativos y tribunas políticas, proclamándose objetivos políticos abusivos, que únicamente tenían en cuenta un interés nacional corto de miras. Se ha hecho desde los lugares de culto religioso.

Y lo que es peor, estos mensajes se han diseminado entre los jóvenes, adoptando ropajes didácticos, en la escuela y la universidad. Y han alcanzado al gran público a través de los medios de difusión instantánea, como la prensa, radio y televisión.

Ha llegado, pues, el momento de reaccionar. Si no detenemos e invertimos esas tendencias nuestro mundo se convertirá en un lugar inhóspito y violento. No podemos permitir que en una era definida por la globalización, en vez de conocernos mejor, dejemos que los que predicán la incompatibilidad y la diferencia dominen el debate. Esto es especialmente grave en las relaciones entre Occidente y el mundo árabe.

Es cierto que los crímenes del 11 de septiembre de 2001 supusieron un punto de inflexión en las relaciones internacionales, pues nunca antes se había producido un atentado terrorista de tamañas proporciones. Avivaron la conciencia mundial sobre la necesidad imperiosa de unirnos para

impedir actos terribles de esta clase. Pero, aparte de esta feliz determinación colectiva, no propiciaron grandes consensos internacionales sobre la mejor manera de prevenir y combatir el terrorismo global. Y lamentablemente también estimularon la propagación de teorías aviesas, como la que proclama un vínculo causal entre el terrorismo y el Islam. Sabemos que existen grupos terroristas que pretenden justificar sus crímenes con invocaciones religiosas islámicas.

Es una argucia antigua como la humanidad. No hay religión que alguna vez en la Historia no haya sido forzada y torcida para justificar la violencia. Nadie en su sano juicio puede pensar que todo musulmán por el hecho de serlo es potencialmente un ser peligroso. Si algo demuestra la Historia, es precisamente que las religiones son ante todo portadoras de mensajes de paz, solidaridad y consuelos entre los seres humanos. A pesar de todo, no hay duda de que en Occidente existen actores que quieren construir un muro de incompreensión ante el mundo árabe e islámico, una barrera de rechazo de sus valores, que se proclaman intransigentes y amenazadores de su modo de vida.

Si miramos lo que sucede desde la perspectiva del mundo árabe e islámico, forzoso es reconocer que aquí también, a la vez que se reafirman con vigor los símbolos propios de identidad, lo que es legítimo, se está difundiendo una imagen distorsionada de un Occidente agresor, discriminador e insensible ante sus justas reivindicaciones. Esta imagen tampoco es aceptable y debe ser combatida. Es verdad

que hay heridas abiertas que debemos restañar, como lo prueba el interminable conflicto árabe-israelí, pero es absurdo e injusto que los valores occidentales sean en sí negativos y perjudiciales para el mundo árabe e islámico.

En definitiva, tenemos la necesidad y la obligación de reaccionar para abrir los ojos de nuestras poblaciones e instituciones ante lo pernicioso de esas miradas desenfocadas, de esos extremismos emergentes. Debemos proclamar un nuevo paradigma, abriendo canales de comunicación entre los diversos pueblos del mundo, de manera que la diversidad no sea una amenaza para la seguridad, sino que, por el contrario, se perciba como una riqueza que estimule el conocimiento y los intercambios a través del diálogo y la cooperación.

La mejor manera de estructurar esta propuesta será dentro de un marco universal. No puede ser patrimonio de un país concreto. El foro más apropiado es la Organización de las Naciones Unidas, que dispone de un mandato y una legitimidad insustituibles, y que ha dado muestras de capacidad para asumir los grandes retos del futuro. Por otra parte la ONU ha dado ya algunos pasos en la dirección adecuada, en el contexto del Diálogo de Civilizaciones, una iniciativa loable del Presidente Jatami. Mediante la propuesta española de Alianza de Civilizaciones pretendemos ir más allá del diálogo para concentrarnos en la conformación de un gran consenso político internacional alrededor de una serie de acciones concretas. Este énfasis en la

acción es precisamente el elemento más innovador de la Alianza. No es nuestra intención suplantar otras iniciativas meritorias en este terreno, como la idea misma del Diálogo de Civilizaciones, o la propuesta de Senegal sobre el Islam y la Cristiandad, por no mencionar sino dos.

Buscando pues la concreción, el Presidente del Gobierno español propuso que el Secretario General de NNUU constituyera un Grupo de Alto Nivel, compuesto por personalidades relevantes, como antiguos dirigentes de gobiernos y miembros destacados de la sociedad civil internacional, para reflexionar y proponer medidas concretas. El Sr. Kofi Annan ha reaccionado muy positivamente a la iniciativa española y se dispone a dar mandato a dos representantes suyos para profundizar y aclarar al máximo esta iniciativa junto a los representantes españoles, con la vista puesta en la puesta en marcha de la iniciativa en las NNUU.

Aunque la estructuración concreta de la propuesta de Alianza de Civilizaciones admite distintas opciones, la propuesta española sugiere que el Grupo de Alto Nivel organice sus trabajos en dos ámbitos fundamentales: el político y de seguridad y el cultural y educativo.

Los esfuerzos en el ámbito político y de seguridad deberían centrarse en la consolidación de un orden internacional más estable, pacífico y justo. Frente a las amenazas globales a la seguridad mundial, como es el caso del terrorismo, se debería reafirmar la necesidad de actuar en una doble dirección. En primer lugar, para

conseguir la erradicación de los terroristas mediante la cooperación internacional de todas las agencias implicadas. En segundo lugar, y partiendo del principio de que no hay justificación alguna para la violencia, para analizar los múltiples factores que alimentan las visiones radicales que a su vez nutren a los violentos, y proponer medidas de corrección de los problemas de base, como los conflictos, las injusticias y las desigualdades políticas y económicas.

Creemos que la mejor manera de resolver estos problemas es a través del abandono del uso ilegítimo de la fuerza como medio de resolución de los conflictos, sustituyéndolo por el multilateralismo eficaz. En otras palabras, dotando de medios y poder ejecutivo a nuestras instituciones globales, como la ONU, cuya legitimidad y capacidad podrían reforzarse mediante las reformas en curso. Deberíamos asegurar asimismo la aplicación no discriminatoria de las resoluciones de las Naciones Unidas y la utilización de todos los instrumentos de forma no selectiva en la solución de los problemas comunes. Finalmente debería contemplarse la promoción de los valores democráticos y participativos, y el respeto universal de los derechos humanos.

Se trata, en definitiva, de hacer un uso inteligente de las bazas políticas a fin de privar a los sectores que preconizan la violencia de todo apoyo popular.

En el ámbito cultural y educativo el Grupo de Alto Nivel debería centrarse en la promoción del diálogo de culturas, la

profundización de los valores compartidos y el estudio y tratamiento de las amenazas comunes. En este sentido cobra especial importancia el tratamiento adecuado de los flujos migratorios y la prevención de fenómenos discriminatorios y de violencia racial o étnica.

Por su importancia en el mundo moderno, especial atención deben recibir los medios de comunicación, con el objetivo de que sirvan de canales para promover un mejor conocimiento exento de perjuicios. En el campo educativo, hemos de promover una educación capaz de prevenir la intolerancia, el conflicto y los perjuicios. Posiblemente sea en este campo donde deberemos realizar nuestros mayores esfuerzos.

En cualquier caso todas estas ideas son susceptibles de ser pulidas, complementadas y en definitiva mejoradas mediante aportaciones de las demás partes interesadas en el éxito de la iniciativa. Pienso, en particular, en la importancia de que los países árabes, a través de la Liga Árabe, participen desde el inicio en la elaboración de las propuestas que conforman la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones. Propongo, a este efecto, que la Liga Árabe designe a un grupo de contacto que junto a los expertos españoles pueda reunirse para intercambiar ideas y eventualmente elevar propuestas comunes a las Naciones Unidas.

La Alianza de Civilizaciones implicará, en definitiva, un compromiso decidido de todos los países para trabajar a favor de un mundo regido por la tolerancia, la

comprensión y la libertad. A todos nos interesa porque la alternativa, como bien sabemos, es el conflicto y la confrontación permanente.

Quisiera acabar diciendo que la propuesta española no es una utopía. En nuestro contexto más próximo y común hemos sido capaces de crear mecanismos basados firmemente en los principios de la Alianza. Me estoy refiriendo al proceso euromediterráneo de Barcelona, que el año que viene cumplirá su décimo aniversario. Es una iniciativa común y global, que contempla en una sabia interacción los aspectos políticos, económicos, culturales y sociales de nuestra relación, con una riqueza instrumental sin prece-

dentos. Es un instrumento en el que las ideas, propuestas y medios colectivos no se imponen sino que se discuten y se adoptan entre todos. Constituye en sí misma un fantástico canal de diálogo y conocimiento entre las dos riberas del Mediterráneo. Hemos sido pues capaces de empezar a aplicar los principios de la Alianza de Civilizaciones en esta región del mundo. Unámonos decididamente para extenderlos a todo el planeta. Estoy seguro de que la Liga Árabe y los países que la componen sabrán andar el camino dibujado, y serán el primer y más firme apoyo y ejemplo de adhesión a la Alianza de Civilizaciones.

Muchas gracias por su atención.

2.3. DISCURSO DEL PRESIDENTE DEL GOBIERNO EN LA CLAUSURA DE LA CONFERENCIA INTERNACIONAL SOBRE DEMOCRACIA, TERRORISMO Y SEGURIDAD,

(10 de marzo de 2005)

Señoras y señores, mañana será un día de luto para España.

Hace un año Madrid sufrió el peor ataque terrorista de su historia. Con su dolor se rompió la vida en toda España. La violencia irracional demostró una capacidad de destrucción sobrecogedora, sus cicatrices permanecen y permanecerán vivas en nuestra memoria. Los responsables pagarán por su inmensa felonía con todo el peso de la Ley, porque éste es un país gobernado por el Derecho y que cuenta con una Justicia seria, eficaz e independiente.

Al honrar a las víctimas del 11 de marzo honraremos también a las miles de víctimas del terrorismo en otras ciudades de España y en otras muchas que guardamos en nuestra memoria: Nueva York, Beslán, Casablanca, Bali y tantas otras a lo largo del mundo; ciudades que nos hermanan en el dolor y la pérdida.

Al recordar el 11-M también debemos subrayar la lección del pueblo español, una lección ante el mundo y para la Historia. Los españoles llenaron las calles de nuestro país de dolor y de solidaridad. Dos días después llenaron las urnas y nos enseñaron el camino para la derrota del terrorismo, la democracia, la fuerza de los

valores. Así hicieron hace un año, al igual que vienen combatiendo el terrorismo desde hace treinta años. A esta sociedad, al pueblo español, que es y se siente libre y solidario, quiero hoy rendir mi homenaje.

Las víctimas del terrorismo sufren en su carne un ataque dirigido contra la sociedad en su conjunto. Por ello les debemos un compromiso permanente de recuerdo, reconocimiento y solidaridad. Quiero agradecer muy especialmente la presencia de todos ustedes en Madrid como expresión de esa solidaridad con las víctimas y con el pueblo español en su conjunto, que reitera las muestras de afecto y apoyo que recibimos hace un año.

Señoras y señores,

Nos reunimos aquí, en esta Cumbre Internacional sobre Democracia y Terrorismo, para buscar respuestas al terrorismo global: respuestas serenas, respuestas complejas y respuestas que puedan compartirse, respuestas que sólo pueden encontrarse en los valores que han dignificado la vida en común, la libertad, el respeto a los derechos humanos, las relaciones justas entre los pueblos, el progreso compartido, la cooperación y la solidaridad.

El terrorismo persigue la imposición de ideas por la violencia y el ataque a la democracia, pero también otros problemas debilitan la democracia, la imposibilitan o la deterioran irremisiblemente: la pobreza, la exclusión, la alineación, la degradación, la intolerancia. En el respeto de los valores y en el compromiso para resolver estos problemas descansa en última instancia la seguridad, la seguridad de todos.

Señoras y señores,

No hay causa alguna que justifique el terrorismo, digámoslo alto y claro. Ninguna idea, por legítima que sea, puede servir de coartada para el asesinato indiscriminado. En el terror sólo hay infamia y barbarie, en el terror no hay política, en el terror no hay ideología, en el terror no hay resistencia, en el terror no hay lucha, en el terror sólo hay vacío, el vacío de lo inútil, porque el terror nunca consigue sus objetivos. Matar por defender una idea es sólo matar, no es defender una idea. Puede haber conflictos, pero sólo la acción política puede resolverlos; nunca la acción del terror. El terror agrava los conflictos y hace imposibles las soluciones.

El terrorismo es la negación absoluta de los valores que sustentan la dignidad humana. Por ello no podemos vincular este fenómeno con ninguna civilización, ninguna cultura o religión determinada. Sería un grave error entender que detrás del terrorismo internacional hay una nueva división ideológica, un choque de civilizaciones que pone bajo sospecha de complicidad a sociedades o colectividades enteras.

La Historia demuestra que el terrorismo ha sido utilizado en apoyo de diferentes ideologías o confesiones religiosas. No es, por tanto, propio de ninguna ideología, de ninguna religión. Sin embargo, algunas visiones reduccionistas sitúan el terrorismo de manera preponderante en una visión radical y fanática de una religión que es elemento de identidad de muchos países y de muchos pueblos. Es un grave error que sólo conduce a la incompreensión entre culturas en la Comunidad Internacional y la incompreensión es la antesala de la separación, la separación abre la tentación al odio y el odio es la puerta de la violencia.

Por eso, el pasado mes de septiembre propuse ante la Asamblea General de Naciones Unidas una Alianza de Civilizaciones basada en el conocimiento, la comprensión y el respeto al otro. El interés suscitado por esta propuesta, las distintas adhesiones que ha recibido y el nivel de concreción que ha alcanzado demuestran que la Comunidad Internacional, en su conjunto, es plenamente consciente de la necesidad de actuar para superar el distanciamiento que se ha producido entre Occidente y el mundo islámico. No podemos permanecer inactivos, presenciando como la brecha se hace más profunda.

La idea de que el Secretario General de las Naciones Unidas constituya un Grupo de Alto Nivel se ha consolidado. Su mandato debe ser claro y preciso, abarcando el estudio de los factores que han generado la fractura internacional y formulando propuestas concretas mediante las cuales Naciones Unidas pueda

aportar soluciones eficaces a la situación creada. Nuestro propósito compartido es el establecimiento en el seno de las Naciones Unidas de un plan de acción común que comprenda medidas que contribuyan al acercamiento entre las civilizaciones en los terrenos político, cultural, económico y de seguridad.

Para vencer al terrorismo tenemos también que hacer un esfuerzo cabal de comprensión de la amenaza, tenemos que analizar y reflexionar sobre cuáles son las condiciones que posibilitan la extensión del fanatismo y el apoyo a la estrategia del terror.

No podemos ignorar las enormes fracturas económicas, políticas y sociales que afectan a muchas sociedades, y que en ocasiones sirven de asideros, de pretexto, a la violencia terrorista. La pobreza extrema, la exclusión social, la falta de educación, los Estados fallidos, todos ellos son factores que abonan un terreno fértil para el sostén del terrorismo. No podemos aspirar a la paz y a la seguridad en un mar de injusticias universales. Debemos, por ello, compartir con decisión estas carencias y fracturas.

La lucha contra el terrorismo nos exige desarrollar un armazón moral, intelectual, jurídico y policial que fortalezca la legitimidad de nuestros esfuerzos. Todo Estado tiene la obligación de proteger a sus ciudadanos del terrorismo, pero también de hacerlo sin traicionar la esencia de la democracia, preservando nuestros derechos y libertades irrenunciables. Recordando al malogrado Sergio Vieira de Melo,

asesinado brutalmente en Bagdad, la mejor, la única, estrategia para aislar y derrotar al terrorismo estriba en el respeto a los derechos humanos, el impulso de la justicia social, la promoción de la democracia y la primacía del Estado de Derecho.

El terrorismo es, lo sabemos, una amenaza global que requiere –y tenemos que articularla– una respuesta global; es también una amenaza estratégica que pretende imponer por la fuerza una nueva agenda política. Para vencer al terrorismo, la Comunidad Internacional debe forjar urgentemente un consenso político que deje atrás las diferencias y lo analice en toda su complejidad, afrontándolo en todas sus dimensiones: por supuesto de seguridad, pero también política, económica, social y cultural.

Este consenso debe asentarse sobre los pilares del multilateralismo efectivo, la cooperación internacional y la defensa de la legalidad y los derechos humanos, lo que, además, hará la lucha mucho más eficaz. Debe cristalizar en un plan de acción global estratégico de la Comunidad Internacional que fortalezca nuestra capacidad para luchar contra el terrorismo, reconociendo a las Naciones Unidas el lugar central de liderazgo que les corresponde.

Agradezco, pues, al Secretario General de Naciones Unidas su resolución y determinación para asumir la responsabilidad de convertir a la organización que nos une a todos en el motor de nuestros esfuerzos comunes, y le agradezco también muy especialmente que haya elegido Madrid, en unas fechas tan señaladas, para adelantar-

nos su visión de la estrategia global contra el terrorismo.

Espero que sus palabras generen el impulso necesario para completar y consolidar la legalidad internacional contra esta amenaza común. En concreto, la Comunidad Internacional debe concluir cuanto antes la Convención contra el Terrorismo Nuclear y la Convención Global contra el Terrorismo, adoptando una definición general y compartida del fenómeno. Debemos, asimismo, reforzar el marco institucional de las Naciones Unidas para que puedan liderar esa lucha más eficazmente.

En este sentido sería muy útil establecer un fondo internacional para asistir económicamente a los Estados con menos recursos, de tal manera que puedan cumplir con sus obligaciones internacionales contra el terrorismo. También sería muy conveniente la creación de un fondo de compensación internacional para las víctimas a las que tenemos que prestar toda la atención, solidaridad y apoyo.

Las Naciones Unidas deben también poder coordinar y complementar los esfuerzos en curso para mejorar la cooperación internacional contra el terrorismo, que es esencial tanto bilateralmente, como en el seno de las distintas organizaciones regionales.

Debemos reforzar los mecanismos de cooperación operativa entre los Estados en los ámbitos policial, judicial y de inteligencia para prevenir nuevos atentados, para aislar y cercar a las organizaciones

terroristas y a aquellos que las apoyan, financian y justifican. Es necesario intercambiar más y mejor información para luchar eficazmente contra la financiación del terrorismo, para garantizar la seguridad del comercio internacional y para proteger las infraestructuras.

Y es necesario, como elemento fundamental, impulsar el compromiso incansable de la sociedad civil para generar una cultura de tolerancia, de diálogo, de comprensión mutua, para derrotar sólo a aquellos que pretenden perpetuar la intolerancia.

Señoras y señores,

Quiero felicitar al Club de Madrid por la convocatoria de esta Cumbre que estoy convencido, será recordada como expresión de la solidaridad con las víctimas del terror, por el refuerzo de nuestro compromiso con la defensa de la libertad y la Ley, así como por la unidad y firmeza mostradas frente al terrorismo; frente a todos los terrorismos, porque para ninguno de ellos caben excusas perversas, impunidad o refugio de clase alguna.

La participación en esta Cumbre de tantos dignatarios y representantes de la sociedad civil de todo el mundo acompaña al pueblo español en su dolor; pero los esfuerzos de representantes y expertos de tantos países, culturas, religiones y sensibilidades distintas alientan también nuestra esperanza de que, juntos, seremos capaces de encontrar respuestas y soluciones democráticas para derrotar al terrorismo.

El recuerdo del 11 de marzo puede llevarnos al abatimiento, pero debemos elevar la mirada en este inicio del siglo XXI, porque el mundo hoy conoce más democracias que nunca en su historia. El orden internacional no construye muros, sino procesos de unión política y económica. La paz moviliza a más ciudadanos que nunca en la Historia y las sociedades, los ciudadanos, exigen el fin de la pobreza, de la miseria y de la marginación.

Aceleremos las decisiones que nos llevarán a un mundo justo y seguro; propiciemos más democracias en el mundo, con la presión política, la razón y la paciencia; fortalezcamos Naciones Unidas, el multilateralismo y la legalidad internacional; cumplamos los Objetivos del Milenio para la erradicación de la pobreza y la miseria; defendamos el principio de resolución pacífica de los conflictos; pongamos en marcha una Alianza de Civilizaciones; incrementemos nuestra seguridad, compartiendo modelos judiciales, policías cooperadoras y servicios de inteligencia con lealtad entre los países; apliquemos la coherencia y el máximo rigor a nuestro combate contra el terrorismo y, en nombre del rigor y la coherencia, persigamos sin descanso, dentro y fuera de las fronteras nacionales, el tráfico y el comercio ilegal de armamentos y explosivos que son utilizados para sembrar el terror y para imponer la fuerza al margen del Derecho.

Desterrar la hipocresía es también capital para obtener la victoria en la lucha contra el terror.

Señoras y señores,

Esta Conferencia lleva el título de “Democracia Terrorismo”. El terrorismo nada puede frente a la democracia. La democracia es la derrota del terrorismo. Cuanta más y mejor democracia, cuanto más libertad, justicia, igualdad y paz, menos terrorismo, menos hasta su desaparición definitiva.

El hombre ha logrado conquistas más difíciles en su historia y lo ha hecho cuando la inmensa humanidad que llevamos dentro se ha puesto al servicio de las causas más nobles. La causa que nos hace estar aquí es una causa noble. Nada nos hará olvidar a las víctimas del terror, ni a las víctimas de la desesperanza. Sus familias nunca tendrán el suficiente consuelo. Pero las vidas de cada uno de nosotros, también las vidas arrebatadas, tienen sentido en la vida colectiva, en las vidas de los demás. Hoy nacerán 1.200 niños en España y 180.000 niños en todo el mundo. Pensaremos en ellos. Nuestras vidas van en sus vidas. Sus vidas llevan nuestras vidas y esas vidas nuevas tienen derecho a un mundo justo y seguro. La lealtad con nosotros mismos nos obliga a conseguirlo.

Muchas gracias.

2.4. DISCURSO DEL PRESIDENTE DEL GOBIERNO EN LA CUMBRE DE LA LIGA DE ESTADOS ÁRABES

(22 de marzo de 2005)

Señor Secretario General, señor Presidente de la República Argelina Democrática y Popular, Majestades, señores Jefes de Estado y de Gobierno, Excelencias,

Permítanme, en primer lugar, que exprese mi profunda satisfacción por poder dirigirme a ustedes con ocasión de esta importante Cumbre. Quiero agradecerles su invitación, que supone para mí un enorme honor, más aún cuando la Liga Árabe celebra su 60 aniversario. Aquí, con ustedes, me siento en casa y entre amigos. Mis palabras son por tanto fruto de la cercanía, del afecto y de la amistad.

Represento a un país, España, que ha sido siempre cruce de caminos y lugar de encuentro de diversas culturas, tradiciones y religiones. Tenemos una identidad múltiple y diversa, con profundas raíces mediterráneas, y la cultivamos porque conocemos y apreciamos su riqueza.

Por ello, aspiramos, como ya hicimos en la célebre Escuela de Toledo y a lo largo de nuestra historia, a ser introductores, traductores y facilitadores de encuentros y diálogos. Creemos que en nuestro mundo convulso y lleno de incertidumbres el entendimiento, la comprensión mutua y el diálogo son hoy especialmente necesarios para superar los serios desafíos a los que juntos nos enfrentamos.

El pensador y pedagogo español Giner de los Ríos señaló que España era “un país en deuda con el mundo, un país que necesitaría devolver a otras naciones siquiera la centésima parte de lo que recibimos de ellas”. Con humildad, quizá podamos en los tiempos que corren retornar algo de lo mucho que nuestro país ha recibido de otros a lo largo de los siglos y, en particular, del mundo árabe. Por medio de sus intelectuales, en particular de Averroes, se produjo entre nosotros la recuperación del pensamiento clásico, y a través de sus poetas y sus artistas se alimentó una parte decisiva de nuestra propia sensibilidad.

Señor Secretario General, Excelencias,

Somos hoy especialmente conscientes de la amenaza del terrorismo. Hace sólo unos días conmemoramos el primer aniversario de los terribles atentados que sacudieron Madrid el 11 de marzo de 2004. En esa misma ciudad de Madrid, que con tanta serenidad y entereza afrontó la tragedia de aquella barbarie terrorista, tuvimos ocasión de rendir a las numerosas víctimas de aquel atentado atroz un emotivo homenaje en el “Bosque de los Ausentes”; homenaje que fue honrado con la presencia de numerosos y destacados Jefes de Estado y de Gobierno y otros representantes de los países árabes hermanos.

Apreciamos de corazón que compartieran nuestro dolor, como también lo han hecho todos los líderes y representantes musulmanes de España, que han expresado su solidaridad con las víctimas, al tiempo que han recordado la incompatibilidad de sus fundamentos religiosos con el asesinato.

En los días precedentes al 11 de marzo celebramos también en Madrid una Cumbre sobre Democracia, Terrorismo y Seguridad que reunió a numerosos dignatarios y expertos mundiales, y culminó con un esbozo de consenso internacional sobre cómo afrontar eficaz y conjuntamente el desafío del terrorismo.

Las conclusiones de la Cumbre de Madrid son inequívocas: no hay causa alguna que justifique el terrorismo. Ninguna idea, por legítima que sea, puede servir de pretexto para el asesinato indiscriminado. El terror agrava los conflictos y dificulta su solución. El terrorismo es la negación absoluta de los valores que sustentan la dignidad humana. No tiene cabida, por tanto, en ningún proyecto de sociedad justa

La Historia demuestra que el terrorismo ha sido utilizado en el falso nombre de diferentes ideologías o confesiones religiosas. No es, por tanto, propio de ninguna y no cabe vincularlo con ninguna civilización, cultura o tradición en exclusiva.

El Islam es un pacífico y tolerante elemento de identidad de muchos países y de muchos pueblos. La visión reduccionista que sitúa al terrorismo de manera preponderante en una visión radical y fanática del mismo es un grave error, que pone in-

justamente bajo sospecha de complicidad a sociedades o colectividades enteras; un grave error que ciega el entendimiento y que sólo conduce a la incompreensión entre culturas.

El agravamiento de las diferencias, de la pobreza extrema y de la discriminación en el mundo actual amenaza con alzar ante nosotros un muro de incompreensión y de recelo. Ese muro perverso es más sutil y grueso que lo fue durante largo tiempo el Muro de Berlín, porque constituye una enfermedad del espíritu, crecen los extremismos y se alían voces predicando el culto y la exacerbación de la diferencia y el desprecio al otro, se difunden continuamente imágenes distorsionadas de otras culturas y religiones.

Señor Secretario General, Excelencias,

Ha llegado el momento de reaccionar y de oponernos a estas tendencias. Los Gobiernos, tanto los occidentales como los árabes, tenemos el deber de no permanecer inactivos presenciando cómo la brecha se hace más profunda.

De una parte, tenemos que actuar decididamente para resolver los problemas reales y superar las enormes desigualdades económicas existentes en el mundo. Mi Gobierno está haciendo un importante esfuerzo para aumentar considerablemente la ayuda española al desarrollo. Asimismo, estamos desarrollando ideas e iniciativas concretas en el marco de la Alianza contra el Hambre para erradicar esta lacra cuya persistencia en el siglo XXI es moralmente inaceptable, además de un

factor de inestabilidad insostenible a largo plazo. Estoy absolutamente convencido de que cuantas más personas vivan en condiciones mínimamente dignas, más seguros estaremos todos.

Pero tenemos también que ser capaces de borrar de las mentes los prejuicios y erradicar la intolerancia. Frente a las soflamas, las bombas, la discriminación y la violencia, tenemos que movilizar a nuestros ciudadanos para superar las barreras mentales del pasado y construir un mundo mejor.

Hoy comparezco humildemente ante ustedes con el propósito de presentarles la propuesta para una Alianza de Civilizaciones que expuse ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en otoño del año pasado y sobre la que hemos seguido reflexionando y trabajando conjuntamente con la Secretaría General de las Naciones Unidas y con un buen número de países interesados en participar en esta iniciativa.

El sentido de nuestra propuesta no es, en sí mismo, del todo novedoso. La necesidad de tender puentes de entendimiento entre las diversas culturas de nuestro planeta está presente ya en cierto número de iniciativas que, frente a las peligrosas profecías sobre un inevitable “choque de civilizaciones”, abogan, de una u otra forma, por un diálogo constructivo entre las civilizaciones, los pueblos, las culturas y las religiones.

Somos conscientes de que las causas que subyacen a las nuevas amenazas se nutren de dos tipos de fenómenos: de un

lado, por el agravamiento de situaciones económicas y políticas manifiestamente injustas; de otro lado, que con frecuencia se apoya y florece en el anterior, por la radicalización y la distorsión de la propia cultura, que se vuelca en sí misma y se constituye en el instrumento excluyente de la salvación propia.

Esa manera de vernos a nosotros mismos es una traición a los valores de todas las culturas. Estamos convencidos de que cada cultura es una forma absolutamente legítima de aproximarse a la realidad y a los ideales de la sociedad humana. Por ello, podemos aspirar a identificar el sustrato común de nuestras ideas y sensibilidades, levantándolo frente a los fantasmas de la intolerancia, la incomprensión y la exclusión.

Queremos, en suma, abrir canales de comunicación y vías prácticas de cooperación entre los pueblos del mundo, de manera que la diversidad no sea percibida como una amenaza, sino como un potencial inmensamente enriquecedor.

Estamos convencidos de que la mejor manera de articular esta propuesta es en el marco universal de las Naciones Unidas, que ya ha dado pasos importantes en este camino y que tiene la necesaria legitimidad. Pretendemos centrarnos en la formación de un amplio consenso internacional en torno a un proyecto de acciones concretas. Nuestro enfoque es pragmático y pretende recoger los resultados de iniciativas anteriores.

Estamos abiertos a las aportaciones

que otros países y amigos quieran hacer y, por nuestra parte, sugerimos que nos centremos en dos ámbitos de especial trascendencia: el político y de seguridad, y el cultural y educativo.

Los esfuerzos en el campo político y de seguridad han de buscar la consolidación de un orden internacional más justo y pacífico, pues sin justicia y paz no puede haber estabilidad y progreso, y difícilmente podremos hacer frente a las amenazas a nuestra seguridad. Debemos trabajar para conseguir un sistema multilateral eficaz, basado en el respeto al Estado de Derecho, la promoción de los valores democráticos y el fortalecimiento de nuestras instituciones comunes.

En el ámbito cultural y educativo es también mucho lo que podemos hacer para sembrar concordia, promover diálogos y prevenir la discriminación y la violencia. Debemos prestar especial atención a los medios de comunicación y a la crucial labor de nuestras escuelas.

Deseamos que la propuesta para una Alianza de Civilizaciones que propugnamos no quede circunscrita a un determinado problema o a áreas territoriales concretas. Es necesario que todas las concepciones del mundo participen también junto a nosotros en esta tarea común.

Perseguimos un objetivo compartido, superar el desencuentro entre el mundo occidental y el islámico, tomando para ello la iniciativa e incorporando en esta empresa a representantes de otras civilizaciones.

Estas cuestiones están siendo abordadas en otros foros, pero falta la dimensión global que sólo las Naciones Unidas pueden ofrecer. Estamos trabajando intensamente con el Secretario General de Naciones Unidas con vistas a la formación de un Grupo de Alto Nivel que tenga un mandato claro y preciso. Se trata de reunir a un conjunto de personalidades internacionales que estudien detalladamente los factores que han generado la fractura internacional, con el objetivo de formular medidas políticas concretas que sirvan para que las Naciones Unidas puedan aportar soluciones eficaces a la situación creada.

El proceso ya está en marcha. Quiero ahora pedir a los países miembros de la Liga de Estados Árabes, cuya contribución es fundamental, que colaboren activamente en este empeño, para que pueda fructificar en un plan concreto de acción en el marco de las Naciones Unidas.

La Alianza de Civilizaciones es un proyecto de largo alcance, que debe necesariamente complementarse con esfuerzos inmediatos para dar solución a los conflictos que desgarran a muchos pueblos.

Señor Secretario General, Excelencias,

No podemos permitir que una nueva generación de palestinos se ahogue en la desesperanza por no poder labrarse dignamente su futuro en un Estado independiente y libre de la ocupación. Ahora más que nunca, tenemos que apoyar, todos juntos y sin descanso, los esfuerzos del nuevo liderazgo palestino por conseguir

una paz justa con Israel. Los riesgos a los que se enfrenta el Presidente Mahmud Abbas son enormes y necesitará de nuestra ayuda para superar los obstáculos del camino.

Si hablamos de paz, tenemos la obligación moral de exigir el abandono total de la violencia, pues su continuación no traerá más que sufrimientos, perjuicios y retrasos para la legítima causa del pueblo palestino. El pueblo palestino está cansado de la violencia y de la desesperación que ella provoca. El pueblo palestino, como todos los pueblos, quiere la paz, pero una paz justa y viable, que reconozca sus derechos y sus legítimas aspiraciones a un Estado independiente.

España está decidida, dentro de la Unión Europea, a aprovechar la nueva oportunidad para la paz, apoyando el Plan de Desenganche de Gaza del Gobierno israelí, en las condiciones estipuladas por la Unión Europea y en el marco de la “Hoja de Ruta”, que sigue siendo referente fundamental.

Egipto, Jordania y otros países árabes están trabajando de forma muy concreta para resolver, de una vez por todas, la cuestión palestina, que constituye un foco de inestabilidad y de violencia para toda la región. La Liga de los Estados Árabes puede también contribuir notablemente a alcanzar una paz justa y definitiva, concretamente relanzando la iniciativa árabe aprobada en la Cumbre de Beirut, a instancias de Arabia Saudí, que ofrecía la paz y la normalización de relaciones con Israel.

Señor Secretario General, Excelencias,

Nadie es más valiente que quién arriesga por la paz. Seamos, pues, valientes, para conseguirla ahora. Desgraciadamente, otras naciones sufren también en estos momentos la violencia y el conflicto.

El pueblo iraquí se merece un futuro de estabilidad, prosperidad y libertad. También aquí debemos colaborar sin fisuras, y en primer lugar todas las comunidades y grupos políticos iraquíes, con el fin de construir un Estado en el que rija la Ley y se respete el Derecho Internacional; un Estado en el que todos, incluida la importante comunidad sunita, tengan cabida, independientemente de su origen o credo religioso.

Debemos también apoyar la decisión del Presidente Bashar Al Asad de retirar tropas sirias del Líbano, cumpliendo así con los Acuerdos de Taif y la Resolución 1559 del Consejo de Seguridad. Es fundamental que todos respetemos el Derecho Internacional y contribuyamos a asegurar la puesta en práctica de todas las Resoluciones de Naciones Unidas.

El Norte de África es la tierra árabe más cercana a España: cercana en la geografía, en las raíces vitales y en la historia compartida. El conflicto del Sahara Occidental es uno de los principales obstáculos al proceso de integración regional del Magreb y al pleno desarrollo de la Unión del Magreb Árabe. Desde el primer momento, mi Gobierno ha deseado abordar esta cuestión con una gran dosis de responsabilidad política, queriendo contribuir

activamente a la búsqueda de una solución justa y definitiva a un problema que dura ya treinta años y que se ha convertido en un lastre para la plena estabilidad y desarrollo regionales.

El Gobierno español pretende aportar su capacidad de interlocución con las partes, con los Estados vecinos y con otros países con legítimo interés en una solución pacífica y de acuerdo del conflicto, a fin de acercar posiciones y procurar que se alcance el tan ansiado acuerdo entre las partes.

Señor Secretario General, Excelencias,

Digámoslo alto y claro: no hay incompatibilidad alguna entre la democracia y el mundo árabe, como nos recuerdan los procesos electorales celebrados más recientes en Iraq y Palestina, a pesar de las muchas dificultades que a veces concurren para su celebración. Así lo atestiguan también los alentadores avances de las libertades y las reformas políticas en curso en numerosos países árabes. Son reformas dirigidas a mejorar el respeto a los derechos humanos, a consolidar el Estado de Derecho, a mejorar la libertad de prensa, a garantizar el respeto a las creencias religiosas de cada persona... Reformas encaminadas, en fin, a que todos los ciudadanos puedan disfrutar de sus derechos individuales fundamentales.

Avanzar en esta dirección es un deber, pero también la mejor garantía a largo plazo para la estabilidad política, el desarrollo económico y el progreso social. No

debemos temer a la libertad. Ejercida en el marco del Estado de Derecho, la libertad es la mejor barrera contra la intolerancia y el fanatismo.

El ejemplo más claro es la situación de la mujer. Cuantos más derechos tiene reconocidos la mujer en una sociedad cualquiera, más estable, más próspera y más educada es esa sociedad. En este sentido, mi Gobierno está haciendo considerables esfuerzos para mejorar la calidad de vida de las mujeres de manera tangible. Se trata de una tarea esencial que a todos nos concierne y que no puede ser postergada por más tiempo.

Las reformas en curso en algunos países árabes son respuestas democráticas surgidas desde la propia sociedad árabe, son cambios percibidos como necesarios por los pueblos y los gobernantes árabes. No hay lugar en este terreno para las imposiciones; al contrario, tenemos que crear dinámicas comunes a partir de ideales compartidos. A través del diálogo, el debate y el respeto mutuo, tenemos que alcanzar objetivos que sean beneficiosos para todos nosotros, sin exclusiones, y de los que se desprendan ventajas que todos puedan percibir.

Este espíritu de diálogo y partenariatado es el que anima también al Proceso Euro-Mediterráneo de Barcelona, que cumple este año su décimo aniversario.

El Mediterráneo es muy importante para Europa, tanto como Europa lo es para los países árabes del Mediterráneo. Para conmemorar el décimo aniversario del Partenariado entre Europa y el Medi-

terráneo, la ciudad de Barcelona acogerá el próximo mes de noviembre una Cumbre que constituirá un punto de partida de nuevas ideas e iniciativas, sobre la base del aún vigente mensaje de colaboración, solidaridad y respeto que inspira el Proceso de Barcelona.

Tenemos una buena oportunidad para hacer una evaluación crítica de su andadura y sus resultados durante estos diez años, que deben servir para relanzarlo de forma decidida, con contenidos renovados y ajustados a los nuevos tiempos y nuevos retos.

Señor Secretario General, señor Presidente Buteflika, Excelencias,

Permítanme también hacer referencia a otra conmemoración, en este caso, al sexto Centenario del fallecimiento del gran andalusí Ibn Jaldún, recordando unas palabras suyas que se antojan absolutamente pertinentes para la ocasión que nos ocupa: “Aquel que hace la Historia debe conocer las reglas de la política, la naturaleza de las cosas existentes, las diferencias entre las naciones, los lugares, las épocas, las conductas humanas, los caracteres, las

costumbres, las creencias, las doctrinas y todo lo que rodea la vida de los hombres. Debe establecer todas estas cosas para que el presente haga resaltar las concordancias y los contrastes con el pasado, explicando las similitudes y diferencias”.

Quiero concluir haciendo de nuevo un llamamiento a que aunemos esfuerzos para sumar y no restar; para construir en vez de derribar; por la colaboración en vez de la confrontación; por el respeto frente a la intolerancia, y por el diálogo frente a la imposición. Hagamos ese profundo esfuerzo de conocimiento mutuo, que nos permita construir un presente y un futuro mejores.

Excelencias,

La identidad no es lo que fuimos, ni lo que creemos que somos; la identidad es cómo miramos al mundo. España y Europa quieren mirar al mundo con voluntad de entendimiento y de concordia. Sumemos nuestra identidad para que exista una sola mirada al mundo: la mirada de la igualdad y el respeto.

Muchas gracias.

2.5 INTERVENCIÓN DE S.M. EL REY ANTE LA REUNIÓN PLENARIA DE ALTO NIVEL DE LAS NACIONES UNIDAS Sede de las Naciones Unidas, Nueva York

(14 de septiembre de 2005)

Señores Presidentes,
Señor Secretario General,
Señoras y Señores Jefes de Estado y de
Gobierno,
Señoras y Señores,

Quiero manifestar a los co-presidentes de esta Reunión Plenaria de Alto Nivel, Sus Excelencias, el Presidente de Gabón y el Primer Ministro de Suecia, mi felicitación y mi plena confianza en que sabrán conducir con éxito nuestros trabajos.

Deseo también expresar mi reconocimiento al Presidente del 59 período de sesiones de la Asamblea General, el Ministro Sr. Jean Ping, por la eficacia con la que ha dirigido el proceso preparatorio de esta Reunión Plenaria. No me cabe duda de que su sucesor, el Embajador Jan Eliasson, sabrá poner en práctica con acierto las decisiones que adoptemos.

Pero debemos la celebración de esta reunión, ante todo, al Secretario General, Sr. Kofi Annan, quien expuso hace dos años su convencimiento de que las Naciones Unidas se encontraban en una crítica encrucijada e inició los pasos para superarla.

Antes de proseguir mi intervención,

no quiero dejar de reiterar en nombre propio, del Gobierno y del pueblo de España, los más sinceros sentimientos de condolencia y solidaridad a las autoridades y al pueblo de los EE.UU., como país sede de nuestra Organización, por la aún reciente tragedia provocada por el huracán “Katrina” que tantas víctimas y destrucción ha causado.

Señores Presidentes,

Quiero comenzar señalando que debemos reforzar el multilateralismo, convirtiéndolo en ese instrumento útil capaz de asentar el orden internacional en los tres pilares básicos –interdependientes e indivisibles– de la paz y la seguridad, el respeto de los derechos humanos y el desarrollo sostenible.

Nuestras sociedades son cada vez más conscientes del complejo horizonte de nuestro mundo actual. No podemos defraudarlas. La conmemoración del 60 Aniversario de nuestra Organización nos ofrece la ocasión más propicia para acordar un ambicioso programa de reformas a fin de revitalizar y potenciar las distintas instituciones y mecanismos multilaterales del sistema de Naciones Unidas. Y es que las Naciones Unidas

son hoy, sin duda, el más poderoso e incluyente instrumento de multilateralismo con el que cuenta la sociedad internacional.

Señores Presidentes,

Esta Reunión Plenaria tiene una agenda ambiciosa. Debe hacerse balance acerca del grado de cumplimiento de los Objetivos del Milenio. No hay tarea más urgente y crucial para la comunidad internacional. Creo que todos acudimos con la clara convicción de que estamos lejos de haber cubierto nuestros objetivos y, al mismo tiempo, de que no podemos defraudar las expectativas creadas.

Las nuevas y complejas realidades que emergen al comenzar el siglo XXI, ponen de relieve que el mundo se debate dramáticamente entre el progreso y la desigualdad, sin disponer de instrumentos suficientemente adecuados para que el progreso beneficie a todos con carácter general. Los datos e informes disponibles son demoledores acerca de las enormes necesidades, desigualdades, injusticias y sufrimientos que aún padecen millones de seres humanos. Desgarran nuestros corazones, en particular, las que afectan a los niños y a los más desprotegidos.

España, que viene experimentando un crecimiento económico sostenido, entiendo la solidaridad como creciente valor social y personal. Por ello, no estaríamos a la altura de nuestros principios si no estuviéramos dispuestos a traducir esas mejoras en términos de cooperación y entrega a los demás.

De ahí que me complazca reiterar la firme voluntad de España, de aumentar su compromiso con la erradicación del hambre y la pobreza y en favor del desarrollo de los países más desfavorecidos, con especial atención a las necesidades de África, sin olvidar aquellas de los Estados de renta media, particularmente en Iberoamérica.

España está firmemente comprometida en las tareas de mantenimiento de la paz, que deben ser fortalecidas. Buena prueba de nuestro compromiso es la contribución abnegada de nuestras Fuerzas Armadas y Cuerpos de Seguridad del Estado en diversas partes del mundo, como Haití, los Balcanes y Afganistán.

Rindo hoy un sentido homenaje a cuantos, en misiones de paz y cooperación internacional, dedican lo mejor de sus esfuerzos hasta el límite del sacrificio de sus vidas. Todos ellos son un ejemplo emocionante de entrega a los demás. Pienso, en particular, en nuestros militares recientemente fallecidos en Afganistán, en el cumplimiento de misiones encomendadas bajo mandato del Consejo de Seguridad, para apoyar el proceso de reconstrucción y de transición política actualmente en curso.

En nuestros días, ningún Estado puede pretender resolver por sí solo los retos y peligros comunes que amenazan la convivencia y el bienestar de nuestros pueblos. El terrorismo, siempre cruel, injustificable e inhumano, la proliferación de las armas de destrucción masiva, el comercio ilícito de armas, o las graves violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario requieren sin duda una

respuesta decidida, colectiva y solidaria, y deberían reflejarse adecuadamente en las decisiones que adoptemos.

Deseo expresar ante esta Asamblea el pleno apoyo de España a la Estrategia Global de las Naciones Unidas contra el terrorismo enunciada por el Secretario General en Madrid el pasado día 10 de marzo, y subrayar que uno de sus principales elementos es la asistencia y el apoyo a todas las víctimas y a sus familias.

Señores Presidentes,

La reforma de los órganos de las Naciones Unidas se hace necesaria para adecuarla a sus nuevos cometidos.

La promoción y protección de los derechos humanos constituyen para España el norte de sus prioridades en la política exterior. Por ello, apoyamos el establecimiento de un Consejo de Derechos Humanos que, de forma más eficaz, asuma el acervo de la Comisión de Derechos Humanos e incorpore a su labor, perfeccionándolos, los distintos mecanismos de protección existentes.

La revitalización de la Asamblea General para dirigir su atención a los problemas prioritarios de nuestro tiempo; la reforma del Consejo de Seguridad, mediante un acuerdo lo más amplio posible, para hacerlo más eficaz, más democrático, más representativo y ver-

daderamente capaz de hacer cumplir sus decisiones; el fortalecimiento del papel del Consejo Económico y Social en un mundo interdependiente y globalizado; el establecimiento de una Comisión para la Consolidación de la paz, que pueda finalmente cubrir el vacío hasta ahora existente en las situaciones de post-conflicto y, por último, el fortalecimiento de la Secretaría y la mejora de la gestión de la Organización, son todos ellos objetivos que España comparte y a los que desea contribuir activamente.

Antes de terminar, quiero manifestar que el Gobierno de España celebra que el Secretario General, al asumir el pasado mes de julio una iniciativa española que cuenta con el co-patrocinio turco, haya designado un Grupo de Alto Nivel que deberá presentar antes de fines de 2006 un informe para un Plan de Acción sobre la propuesta de Alianza de Civilizaciones.

Señores Presidentes,

En este año, en el que España conmemora el 50 aniversario de su incorporación como Miembro de la Organización de las Naciones Unidas, deseo reiterar el firme y decidido compromiso de España con los Propósitos y Principios de la Carta, con el multilateralismo eficaz y con unas Naciones Unidas renovadas.

Muchas gracias.

2.6. DISCURSO DEL MINISTRO DE ASUNTOS EXTERIORES Y COOPERACIÓN, ANTE LA LX ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS

(20 de septiembre de 2005)

Señor Presidente,
Excelentísimas Señoras,
Excelentísimos Señores,
Señor Secretario General,

Hace 60 años en San Francisco se adoptó la Carta de las Naciones Unidas. Uno de esos momentos que marcan el devenir de las naciones y de los pueblos. Uno de esos momentos en los que las inteligencias se ponen decididamente al servicio de la paz y la justicia y las voluntades se pliegan al interés común.

Con la adopción del Documento final de la Cumbre esta Asamblea General inicia un proceso de enorme trascendencia, en el que puede Usted contar con el pleno apoyo de la Delegación de España. Rindo homenaje a la esforzada labor de su antecesor, mi colega Jean Ping, y deseo reiterar a nuestro Secretario General mi admiración por sus cualidades personales y diplomáticas.

Señor Presidente,

No hay ninguna duda: las Naciones Unidas han dado un paso adelante tras la celebración de la Cumbre. Se han logrado avances en áreas esenciales. España está satisfecha con el resultado, porque se ha puesto de relieve la importancia de asistir a las víctimas del terrorismo. Se ha acogido

con satisfacción la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones. La Cumbre ha recordado la necesidad de seguir ayudando a los países de renta media, y ha respaldado la búsqueda de nuevas fuentes de financiación para llevar a la práctica la Iniciativa contra el Hambre y la Pobreza.

Quiero recordar aquí que el Congreso de los Diputados de España adoptó el pasado día 13 de forma unánime una iniciativa parlamentaria sobre la reforma de las Naciones Unidas instando al Gobierno a alcanzar una serie de objetivos que se han visto reflejados en el Documento Final.

Señor Presidente,

Reconocemos que el desarrollo, la paz y la seguridad y los derechos humanos constituyen los tres pilares básicos, interdependientes e interrelacionados del sistema de las Naciones Unidas, así como las bases indispensables para la seguridad y el bienestar colectivo. En el mundo globalizado en el que vivimos, sólo se pueden solucionar los problemas internacionales, los nuevos desafíos y riesgos, con una acción concertada y solidaria.

En esa acción colectiva, la lucha contra el terrorismo es una prioridad absoluta de España. La Asamblea General debe dotar-

se de una Estrategia global que incluya el objetivo de crear un Fondo Internacional de Asistencia a las víctimas. Por otro lado, España acaba de firmar el Convenio Internacional para la Supresión de los Actos de Terrorismo Nuclear, y en el marco de la VI Comisión, tiene el firme propósito de facilitar la conclusión de la Convención global contra el terrorismo durante este periodo de sesiones.

Señor Presidente,

La Cumbre ha asumido que la tolerancia, el respeto, el diálogo y la cooperación entre diferentes culturas, civilizaciones y pueblos son elementos esenciales para promover la paz y la seguridad internacionales.

Este es precisamente el convencimiento que animó al Presidente del Gobierno de España a proponer en la pasada Asamblea General una Alianza de Civilizaciones. El Grupo de eminentes personalidades designadas por el Secretario General para desarrollar esta iniciativa celebrará su primera reunión en mi país este otoño.

Esta iniciativa, que copatrocinan el Presidente del Gobierno de España y el Primer Ministro de Turquía, es hoy más necesaria que nunca. Es imperativo poner fin a esa deriva negativa en las percepciones mutuas que está siendo fomentada y utilizada por grupos extremistas.

La Alianza de Civilizaciones es una iniciativa eminentemente política, que, más allá del diálogo, permita la adopción de un plan de acción con medidas concretas en

áreas tales como la educación, los medios de comunicación o la integración social.

Señor Presidente,

La Cumbre debe dar un nuevo impulso a la lucha contra la pobreza. El Gobierno y el pueblo de España, que ha dado muestras reiteradas de solidaridad, están firmemente comprometidos con los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

El Gobierno español duplicará la cuantía de la Ayuda Oficial al Desarrollo, alcanzando el 0,33% del PIB en el 2006 y el 0,5% en el año 2008, como paso previo a lograr lo más rápidamente posible el objetivo del 0,7%. También aumentará muy significativamente nuestras contribuciones a las Agencias, Fondos y Programas del sistema de Naciones Unidas.

Urge encontrar fuentes de financiación complementarias. Por ello, España impulsa, junto a otros cinco países, la Iniciativa contra el Hambre y la Pobreza, para identificar mecanismos innovadores de financiación del desarrollo.

Asimismo, España participa activamente en el proceso de condonación de deuda a los países pobres altamente endeudados y está trabajando en la elaboración de un plan de canje de deuda por inversiones públicas en los países iberoamericanos en áreas clave para el desarrollo humano.

Señor Presidente,

Quiero reiterar una vez más el firme

compromiso de España con las operaciones de mantenimiento de la paz, que se traduce en aportaciones sustanciales de contingentes de nuestras Fuerzas Armadas y de los Cuerpos de Seguridad desplegados bajo mandato del Consejo de Seguridad allá donde sea necesario, y de manera especial en los Balcanes, Haití y Afganistán.

Deseo destacar ante esta Asamblea General el alto grado de entrega y profesionalidad de los efectivos españoles y recordar con emoción a los que sacrificaron sus vidas en defensa de la paz y de la seguridad internacionales.

Otro de los grandes logros de la Cumbre ha sido la creación de una Comisión de Consolidación de la Paz. España, como contribuyente destacado a los presupuestos de Naciones Unidas y a sus misiones de paz, está dispuesta a participar de forma activa en los trabajos de esta Comisión.

Señor Presidente,

Desde su creación, esta Organización ha sido determinante para dotar a la Comunidad Internacional de un marco legal vinculante para la protección y promoción de los derechos humanos.

España comparte este objetivo. Hemos profundizado nuestra cooperación con la Oficina de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos e incrementado nuestras contribuciones a su presupuesto.

También nos satisface el establecimien-

to de un Consejo de Derechos Humanos, y estamos plenamente dispuestos a contribuir activamente a las labores de este nuevo órgano.

Este último año se han producido importantes desarrollos legislativos en mi país, y hemos dado grandes pasos para promover la igualdad efectiva entre todos los ciudadanos en ámbitos tales como la violencia de género y el fin de la discriminación por motivos de orientación sexual. El Gobierno ha abordado también la situación de los trabajadores inmigrantes mediante la puesta en práctica de un amplio proceso de regularización.

Señor Presidente,

Apoyamos firmemente el proceso de reforma que permita reforzar la eficacia de los órganos de las Naciones Unidas y que asegure la aplicación efectiva de sus resoluciones. De poco, de muy poco sirve retocar las estructuras si las decisiones adoptadas no se cumplen. Las Naciones Unidas deben recuperar su credibilidad. Creemos que la reforma, y muy especialmente la del Consejo de Seguridad, debe ser el resultado del acuerdo más amplio posible entre todos nosotros.

Coincido con el Secretario General en que nuestro mayor fracaso ha sido el relacionado con la no proliferación y el desarme. Para España la proliferación nuclear representa un grave riesgo para la paz y la seguridad internacionales. Nos preocupa el comercio ilícito de armas pequeñas y ligeras, y apoyamos la preparación de un Tratado Internacional sobre Comercio de Armas.

Señor Presidente,

No puedo dejar de mencionar aquí, un año más, la cuestión de Gibraltar y la necesidad de poner término a este contencioso mediante la aplicación de los repetidos mandatos de esta Asamblea General instando a España y al Reino Unido a proseguir sus negociaciones bilaterales. Todo ello para buscar una solución definitiva al proceso de descolonización de acuerdo con las resoluciones pertinentes de Naciones Unidas.

España está dispuesta a trabajar con espíritu constructivo. Este espíritu se refleja en la creación del Foro Trilateral de Diálogo cuyo objeto es producir una atmósfera de confianza mutua y de cooperación en beneficio y para la prosperidad de Gibraltar y de la región en su conjunto.

Señor Presidente,

El mes próximo España acoge en Salamanca la decimoquinta Cumbre Iberoamericana. Un encuentro que constituye un punto de inflexión en la creación de un verdadero espacio iberoamericano, con la institucionalización de su Secretaría General y una mayor proyección de su voluntad de contribuir al multilateralismo eficaz.

Además, España presta una especial atención a las relaciones con sus vecinos del Magreb. A través de una política activa y global, España desea reforzar su cooperación con esos países, apoyando firmemente la estabilidad política, el respeto de los derechos humanos y las reformas que llevan a cabo para consolidar el estado

de Derecho y su desarrollo económico y social.

En ese sentido, España cree firmemente que el conflicto del Sahara Occidental, que dura desde hace casi treinta años, requiere una atención prioritaria. La Comunidad Internacional debe contribuir a superar el estancamiento y propiciar en el marco de las Naciones Unidas una solución política, justa, definitiva y acorde con la legalidad internacional. Con ese fin, España desarrolla una diplomacia activa, y cree que pasos como los recientes nombramientos por el Secretario General de su Enviado Personal y del Representante Especial a cargo de MINURSO, abren la oportunidad de relanzar el proceso.

En Oriente Próximo, el desenganche de Gaza, que con gran eficacia y acierto ha llevado a cabo el Gobierno israelí, puede constituir un elemento dinamizador de primer orden en el Proceso de Paz. Es de justicia felicitar al Gobierno de Israel por su decisión. Felicitación que también hago extensiva a la Autoridad Nacional Palestina que ha contribuido sobremanera a que toda la operación se realizara de forma pacífica. Acabado el desenganche de forma satisfactoria, la Hoja de Ruta debe volver a constituir el marco central de referencia en el Proceso de Paz.

Por otra parte, ha llegado el momento de incrementar nuestra ayuda a África y de apoyar a los países africanos en sus esfuerzos en favor de la integración, la paz y el progreso.

Señor Presidente, Señoras y Señores,

El Documento Final de la Cumbre constituye un buen punto de partida para seguir trabajando con vistas a alcanzar aquellos acuerdos que no ha sido posible obtener. No podemos permitir que la inacción, la falta de ambición o la cortedad de miras nos impidan concluir con éxito esa tarea.

Hace 60 años los firmantes de la Carta de las Naciones Unidas tradujeron en acuerdo un pensamiento tan sólido como simple: o caminamos todos juntos hacia la paz o nunca la encontraremos.

Hace un año, ante esta Asamblea, el

Presidente del Gobierno español nos recordaba que la historia de la humanidad no nos da demasiados motivos para ser optimistas. Trabajemos con imaginación y compromiso para hacer de nuestra Organización la expresión de una voluntad común, una Organización legitimada por su eficacia y su carácter universal. Trabajemos para que algún día podamos sentirnos orgullosos como seres humanos.

Nosotros somos las Naciones Unidas, y los pueblos del mundo esperan que como tales actuemos ante los retos y oportunidades que nos ofrece este tiempo de cambio.

Muchas gracias, Señor Presidente.

3. Prensa

3.1. CONFERENCIA DE PRENSA DEL PRESIDENTE DEL GOBIERNO Y DEL SECRETARIO GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS

Madrid, Palacio de la Moncloa, 9 de marzo de 2005

Presidente.- Buenas tardes. Quiero, en primer lugar, expresar mi profunda satisfacción por la presencia en nuestro país del Secretario General de Naciones Unidas, Kofi Annan, y expresar, asimismo, el agradecimiento porque esta presencia, que tiene como objetivo fundamental la participación del Secretario General en la Conferencia sobre Terrorismo y Democracia, es la expresión de solidaridad, en primer lugar, con las víctimas del atentado del 11 de marzo del año pasado y la solidaridad con el pueblo de Madrid y con el pueblo español.

Se trata de una solidaridad permanente que hemos tenido de Kofi Annan y una solidaridad permanente de Naciones Unidas que quiero resaltar, al igual que expresar mi convencimiento de que la lucha contra el terrorismo y la reducción del terrorismo tienen como cauce fundamental el fortalecimiento de Naciones Unidas, el fortalecimiento de los valores de Naciones Unidas, la capacidad de Naciones Unidas para unir esfuerzos, para sumar decisiones y para abordar las cuestiones que afectan al orden internacional y a la seguridad en general.

Quiero también expresar que Naciones Unidas quiere decir, para los españoles, legalidad internacional, quiere decir

paz, quiere decir lucha contra el hambre y contra la miseria. Cada vez que Naciones Unidas y su Secretario General se movilizan por estas causas saben que pueden contar con muchos países, pero con España como el que más. Los españoles lo han expresado en muchas ocasiones, en las calles y en su actitud diaria. Ahora se lo digo a Kofi Annan en persona y en nombre de todos: cuente siempre con España.

Por ello, España es un país activo en el fortalecimiento de Naciones Unidas. Somos el octavo contribuyente a la Organización Internacional que representa la esperanza de paz, de legalidad internacional y de entendimiento. En este último año hemos ido aumentando nuestra contribución a los distintos Programas que lidera Naciones Unidas. En este año hemos ido sumando iniciativas y esfuerzos en el ámbito de Naciones Unidas, como nuestra participación en la Alianza contra el Hambre, para exigir y exigirnos el cumplimiento de los Objetivos del Milenio. Y también en el ámbito de Naciones Unidas, que es la clave de bóveda de un sistema de paz y de orden Internacional hemos propuesto la Alianza de Civilizaciones, idea y proyecto sobre los que estamos trabajando con la Secretaría General de Naciones Unidas.

Reitero el agradecimiento al Secreta-

rio General por su presencia en España, por su solidaridad y por los esfuerzos que hace para fortalecer una Organización que, sin duda alguna, es la mejor esperanza para un orden internacional justo.

Kofi Annan.- *Muchísimas gracias, señor Presidente, por esas cálidas palabras y por la maravillosa acogida que nos ha dado a mi equipo y a mí mismo.*

Estoy encantado de encontrarme aquí, en España, para participar en la Conferencia sobre Terrorismo y Democracia. Vivimos en un mundo donde la cuestión del terrorismo a todos nos afecta. Cuando se ataca a la gente en Madrid, en Nueva York o en Bagdad, tiene un impacto sobre todos nosotros. Yo estoy aquí para expresar la determinación de Naciones Unidas de trabajar con los Gobiernos, los países y los pueblos de todo el mundo para luchar contra el terrorismo y para expresar nuestra solidaridad a las víctimas del terrorismo de aquí, el 11 de marzo, y también nuestra solidaridad con las víctimas del terrorismo en el mundo y con las víctimas del terrorismo en España.

Espero que esta reunión, que va a agrupar a líderes y responsables de todo el mundo, nos permitirá reafirmar la necesidad de una colaboración internacional para que todos trabajemos conjuntamente para intentar conseguir que no se les dé apoyo financiero, logístico o refugio a los terroristas en ninguno de nuestros países. Mañana haré una declaración sobre este tema, de manera que no quiero detenerme demasiado tiempo sobre esta cuestión.

También quiero dar las gracias al Presidente por la sugerencia que nos ha hecho

acerca de la Alianza de Civilizaciones, en la que esperamos que los pueblos y los Gobiernos se centren para ver cómo podemos trabajar conjuntamente para que los pueblos compartan un planeta y trabajen en armonía y solidaridad para poder así reforzar la paz, el desarrollo y una armonía entre los pueblos. Es un tema en el que estamos trabajando muy de cerca y espero poder decirles algo más sobre él dentro de no mucho tiempo.

También he podido hablar con el Presidente de otras cuestiones de interés mutuo: hemos hablado de Iraq, hemos hablado de los acontecimientos en Oriente Medio, de los acontecimientos en Siria y en el Líbano, de lo que está ocurriendo en Africa, incluido el Sahara Occidental, y de otros asuntos; naturalmente, también de la reforma de Naciones Unidas y de la Cumbre que se celebrará en Nueva York en septiembre. Espero que la Cumbre reúna los Jefes de Estado y de Gobierno para tomar juntos decisiones importantes que permitan reformar Naciones Unidas. Cuestiones de política, cuestiones del uso de la fuerza, de la responsabilidad de proteger a los ciudadanos que viven en situaciones donde se producen violaciones de los derechos humanos o incluso potenciales genocidios; cuestiones donde los Gobiernos no responden a sus obligaciones son una responsabilidad del Consejo de Seguridad y es también responsabilidad del Consejo la reforma del propio Consejo, así como conseguir el desarrollo económico para conseguir los Objetivos del Milenio.

Para todos estos temas no me cabe duda de que España nos brindará su apoyo y estoy seguro de que podremos trabajar con otros Gobiernos para adaptar las Naciones Unidas al reto del siglo XXI.

Así que, una vez más, señor Presidente, permítame darle las gracias por su hospitalidad y decirle lo feliz que estoy por estar aquí. Espero poderme sumar a todos los que han venido a esta reunión tan importante, no solamente para discutir de terrorismo, sino también para ofrecer nuestra solidaridad a las víctimas del terrorismo, estén donde estén.

P.- Quería preguntarle al Secretario General varias cuestiones. ¿Puede avanzar algo más respecto a la Alianza de Civilizaciones? ¿Está usted dispuesto a encabezar un grupo de alto nivel que lleve a la práctica la idea del Presidente Rodríguez Zapatero?

En segundo lugar, me gustaría saber su opinión sobre el hecho de que Estados Unidos haya nombrado nuevo Embajador en Naciones Unidas a un diplomático abiertamente crítico, muy duro, precisamente con el multilateralismo y con Naciones Unidas.

Sr. Annan.- En primer lugar, diría que trabajamos muy bien en el tema de la Alianza para su realización. Hay equipos que están trabajando conjuntamente, de hecho hay un equipo aquí en Madrid que está discutiendo con representantes del Gobierno español para ver cómo seguir avanzando. Creo que estamos teniendo buenos progresos creo que vamos a poder identificar otros Gobiernos que están dispuestos a sumarse al proceso y en su momento, posiblemente, crear un "grupo de sabios" que puedan seguir elaborando el tema. Ya les iremos dando detalles a medida que vayamos avanzando, pero le aseguro que, desde luego, tenemos buenos avances y que es un proyecto prometedor.

Con frecuencia se habla del enfrentamien-

to de civilizaciones y esta vez se habla de la Alianza de Civilizaciones para concentrarnos en el denominador común que tenemos y para recalcar que no hace falta detestar al de enfrente para querer a lo que uno cree. Ya les iremos dando detalles progresivamente pero, desde luego, voy a cooperar con el Gobierno de España y el Presidente del Gobierno sobre esta cuestión.

Sobre su segunda pregunta respecto al nuevo representante americano ante Naciones Unidas, en primer lugar, lógicamente el nombramiento de embajadores es una prerrogativa de cada Presidente; por consiguiente, el Presidente Bush ha tomado la decisión de quien ha de representar a los Estados Unidos en Naciones Unidas. He trabajado bien con embajadores americanos anteriores y con otros representantes permanentes en Nueva York, incluyendo al propio representante español, Juan Yáñez.

Desde luego, tenemos muchos retos por delante, tenemos una Cumbre importantísima en septiembre, tenemos una agenda muy cargada: agenda de reformas, agenda de la lucha contra la pobreza, agenda de búsqueda de nuevas fuentes innovadoras de financiación, y agenda para recalcar la importancia de la colaboración internacional y la importancia del multilateralismo. Desde luego, el señor Bolton es bienvenido a trabajar con nosotros en todos estos frentes.

P.- Tengo un par de preguntas para el Presidente Rodríguez Zapatero. Se está reclamando, tanto en un foro que se está celebrando en Madrid, como en el diálogo que ustedes han tenido, unidad en la lucha contra el terrorismo. ¿No le parece esta pe-

tición, este reclamo, contradictoria con lo que se está viendo en España de esta división que ha habido con respecto a las conclusiones de la Comisión del 11 de marzo?

Por otra parte, querría saber más detalles sobre el proyecto de la Alianza sobre Civilizaciones. En concreto, ¿podría detallar que más detalles le ha expuesto al Secretario General de la ONU?

Presidente.- En relación con la primera pregunta, siempre he expresado la necesidad de la unidad de todos los demócratas en la lucha contra el terrorismo. No sólo lo he expresado, sino que lo he practicado, porque quiero recordar que, cuando estaba como líder de la oposición, propuse un Pacto contra el Terrorismo y por las Libertades al Gobierno anterior, Pacto que ha dado buenos resultados. Desde que he llegado al Gobierno he mantenido ese acuerdo, y he extendido la información y la colaboración a todas las fuerzas políticas en lo que representa la lucha contra el terrorismo.

Desde luego, en la lucha contra el terrorismo internacional la colaboración, la cooperación y la unidad de esfuerzos tienen que ser un objetivo esencial, y estoy plenamente convencido de que, al igual que en el orden internacional esa unidad es cada vez mayor y esa unidad se debe asentar sobre las bases de la defensa de los valores de la democracia como el mejor camino para derrotar al terrorismo, también en lo que afecta al terrorismo internacional en nuestro país vamos a lograr una unidad sólida y fuerte, más allá de los acontecimientos que hemos vivido y más

allá del desarrollo de una comisión de investigación que tiene otro objetivo.

No tengo ninguna duda de que las fuerzas políticas democráticas españolas quieren y desean una gran unidad en contra del terrorismo, y, sobre todo, lo quieren, lo desean y tienen derecho a exigirnoslo todos los ciudadanos. Ese, sin duda alguna, va a ser mi compromiso y el compromiso por el que voy a trabajar.

En segundo lugar, Alianza de Civilizaciones. Hace un momento el Secretario General decía que hemos tenido dos terrenos de debate en los últimos tiempos: choque de civilizaciones y diálogo de civilizaciones. La propuesta que ha hecho España es: Alianza de Civilizaciones. Alianza de Civilizaciones representa que personas, que ciudadanos, que forman parte de distintos pueblos, de distintas culturas y de distintas civilizaciones, se unan para anteponer su condición de ciudadanía universal a su condición de pertenencia a una determinada cultura, a una determinada religión o a un determinado país.

En un mundo donde la globalización preside el decurso de la Historia, en un mundo donde el orden internacional tiene hoy más posibilidades que nunca de construirse en torno al Derecho y no a la fuerza, la Alianza de Civilizaciones es una condición necesaria para que ese objetivo de orden internacional justo, basado en el Derecho y no en la fuerza, avance terreno y consolide los deseos de la inmensa mayoría de los países.

Estamos trabajando, como decía el

Secretario General, para desarrollar lo que puede ser una organización de patrocinadores, una organización de Grupo de Alto Nivel, que debería de producir todo un programa de actuación. Como ya dije en su momento en la propia Asamblea de Naciones Unidas, es una propuesta de España para Naciones Unidas. A partir de este momento, ya es una propuesta de Naciones Unidas, que llevará el ritmo, que llevará el contenido y el desarrollo que el Secretario General y Naciones Unidas estimen conveniente, con nuestra colaboración y con la colaboración de otros muchos Gobiernos que están interesados y que han expresado su compromiso de participar en la Alianza de Civilizaciones.

P.- Yo quería incidir un poco en esto que está comentando. ¿Esas medidas, que, como usted dice, van a seguir el ritmo que se imponga en Naciones Unidas o que de alguna manera tenga que llevarse, esas medidas concretas se han abordado en esta reunión con el Secretario General? ¿Hay alguna que nos pueda avanzar, aunque sea una medida ya de Naciones Unidas, siempre es una propuesta de España? ¿Hay alguna medida concreta, teniendo en cuenta que muchos países, concretamente los de la Liga Árabe, donde usted va a exponer próximamente esta idea de las civilizaciones, ya han expresado su apoyo? ¿Se puede avanzar algo sobre ese calendario? La pregunta es para los dos.

Una pregunta para el Secretario General de la ONU. ¿Ha recibido el apoyo del Gobierno español en esa idea que usted tiene de un nuevo consenso para luchar contra el terrorismo, un nuevo consenso en política internacional basado en el multilateralismo? ¿Ese apoyo

que ha recibido del Gobierno español lo ha recibido de muchos otros países y si espera recibirlo de todos, incluido Estados Unidos?

Presidente.- En relación con el desarrollo de la Alianza de Civilizaciones, estamos en la fase de compartir ideas e iniciativas, de sumar personas y personalidades para marcarnos una ruta, una agenda de trabajo, que, insisto, llevará el ritmo y el tiempo que el propio Secretario General decida. Sin duda alguna, hay ideas concretas ya de contar con otros países, con otros Gobiernos y con otros Presidentes; pero, lógicamente, hay que hacer todo un proceso de diálogo con diversos países y con diversos dirigentes, que, por supuesto, lo concretaremos en un tiempo razonable y que irá consolidando, fortaleciendo, lo que espero y deseo que sea un ambicioso programa en la realización de esa Alianza de Civilizaciones como un elemento fundamental del orden internacional.

Sr. Annan.- Sobre su segunda pregunta, déjeme decirle que la cooperación entre Gobiernos para la lucha contra el terrorismo existe ya. Las Naciones Unidas han estado muy activas en esta lucha, el Consejo de Seguridad ha adoptado unas Resoluciones muy importantes, tenemos un Comité contra el Terrorismo, que preside el Embajador Rupérez, que está aquí con nosotros, y la propia Asamblea General ha adoptado doce Convenciones contra el Terrorismo y está trabajando sobre la decimotercera.

Las Resoluciones del Consejo de Seguridad tienen rango de ley y todos los Gobiernos tienen, en principio, que aplicarlas. Naturalmente, unos tienen más medios y capacidad

des que otros, y ahora estamos intentando ver los medios necesarios para ayudar a aquellos Gobiernos que no tienen los medios propios, como es el caso de algunos países pequeños. También nos preocupan los Estados débiles y los Estados fallidos donde el terrorismo puede desarrollarse. Es una de las razones, de hecho, por las que hemos vinculado el terrorismo y el desarrollo tan de cerca.

El Grupo que he creado examina este reto y ha dejado muy claro que no podemos definir las amenazas de manera muy estrecha; que las amenazas deben ser las armas de destrucción masiva, el terrorismo, la pobreza extrema, las enfermedades o la degradación medioambiental, y que tenemos que encontrar respuestas a todos estos retos.

Entonces, francamente, si va a otras zonas del mundo y le pregunta a una persona en otro lugar del mundo qué le preocupa más, algunas zonas le dirán “terrorismo”, pero otras le dirán “la pobreza” y otras le dirán “me preocupa más la degradación medioambiental”. Por lo tanto, tenemos que tratar estas cuestiones y encontrar un equilibrio en estas cuestiones como Comunidad Internacional para podernos echar una mano mutuamente.

Por consiguiente, la cuestión de la cooperación y de la solidaridad internacional y del aspecto de un enfoque multilateral al terrorismo es parte integrante de la cultura de Naciones Unidas y del enfoque de Naciones Unidas. Necesitamos que trabajen juntos las policías, los expertos legales, los políticos, los diplomáticos y los servicios de inteligencia; todos tienen que trabajar conjuntamente para impedir que los terroristas puedan realizar sus ataques. Naturalmente, algunas veces hay que hacer

uso de la fuerza, pero esto únicamente como parte de un enfoque global en la lucha.

P.- Quisiera preguntarle al Secretario General de Naciones Unidas su opinión acerca de la propuesta de ayer de Hezbollah en El Líbano, a favor de la presencia de las tropas de Siria en el país, que parece contradecir la Resolución de Naciones Unidas de septiembre.

Sr. Annan.- Hemos estado en contacto con los Gobiernos del Líbano y de Siria, y tengo un representante personal que está trabajando en el asunto y que, de hecho, está hoy aquí, en Madrid, y se va mañana hacia la zona para hablar con el Presidente Assad y con el Presidente Lahoud, del Líbano.

La Resolución del Consejo de Seguridad exige que Siria retire todas sus tropas y también el personal de seguridad de El Líbano. Siria ha manifestado su disponibilidad a retirar sus tropas. La Resolución del Consejo de Seguridad exige una retirada a Siria. También se ha hablado, por parte de Siria, de que lo aplicarían de acuerdo con el Acuerdo de Taif; pero creo que, desde el punto de vista del Consejo de Seguridad, lo fundamental es que se realice una retirada total y completa, independientemente de que se base en la Resolución del Consejo de Seguridad, o del Acuerdo de Taif, o por un acuerdo del propio gobierno sirio. Lo esencial es que se produzca esta retirada y el Gobierno de Siria no ha rechazado la Resolución del Consejo de Seguridad.

Vamos a trabajar con ellos y, cuando me informe mi representante personal de sus conversaciones, tendré una idea más clara de los plazos para la retirada y espero poderles dar un calendario en ese momento.

P.- Quería preguntar al Secretario General. La posición española en este momento sobre el conflicto del Sahara o lo que España está sugiriendo es que es necesario e introducir algunos ajustes en el Plan Baker, para que éste sea viable. ¿Qué opinión le merece esa propuesta y qué disposición ve en las partes del conflicto a aceptar ajustes?

Sr. Annan.- He tenido una conversación muy interesante con el Presidente y con la delegación española sobre esta cuestión. Creo que, en cuanto al objetivo final de desear resolver este conflicto del Polisario y desear que la cuestión se resuelva para que la Unión del Magreb pueda resucitar sus actividades y trabajar como unión, lo cual tiene una consecuencia, naturalmente, sobre sus relaciones con la Unión Europea; estamos de acuerdo en que hay que hacer todo lo posible para resolver el conflicto lo antes posible, trabajando con Argelia, Marruecos y el Polisario.

Sé que España tiene magníficas relaciones con todas las partes y, a medida que avancemos, nos apoyaremos en países como ustedes, puesto que tienen tan buenas relaciones para ayudarnos a resolver el conflicto.

En cuanto a cuál sería la solución final, será el resultado de las conversaciones que tendrán que celebrarse entre las partes. No podemos imponerles la solución, sino que tiene que ser el resultado de unas soluciones negociadas y tenemos intención de fomentar estos esfuerzos.

P.- Es una pregunta sobre la Alianza contra el Hambre. ¿Cuál sería la plasmación práctica de este asunto?

Presidente.- Como saben, la Alianza contra el Hambre tiene dos objetivos básicos, después de haber conseguido sumar a un número muy elevado de países.

El primer objetivo es sensibilizar y conseguir el incremento de los países desarrollados para la ayuda a la cooperación al desarrollo. Ese incremento, desde luego, se va a producir, se está produciendo en España y también, fruto de esa sensibilización, se va a producir en otros muchos países. Quiero recordar que este año hemos llegado al 0,3 por 100 del Producto Interior Bruto de ayuda al desarrollo y que en los próximos tres años vamos a llegar, como país, al 0,5 por 100 del Producto Interior Bruto de ayuda al desarrollo.

El segundo objetivo es la elaboración de nuevas fórmulas de financiación internacional de ayuda al desarrollo. Esas nuevas fórmulas están siendo estudiadas por un grupo de trabajo integrado por representantes de todos los países, de los principales países que están en la Alianza contra el Hambre; nuevas fórmulas de financiación del desarrollo que pueden pasar por una imposición internacional a determinado tipo de transacciones, que pueden tener que ver con el proceso de consolidación de otro tipo de remesas que genera u origina la inmigración o que pueden tener que ver con un compromiso en la aplicación de distintos instrumentos internacionales.

Lógicamente, para que nuevos instrumentos internacionales de financiación al desarrollo se consoliden y sean eficaces, insisto, sin determinar de antemano qué

se puede gravar en las transacciones internacionales, tiene que haber voluntad política de un número de países suficiente que estén dispuestos a comprometerlo. Y en estos momentos hay un número importante, desde nuestra perspectiva, de países que están dispuestos a comprometer nuevas reglas en el orden internacional de las transacciones para que exista una imposición que vaya directamente al desarrollo, a la lucha contra la pobreza y contra el hambre. Sería un salto cualitativo histórico, si se consigue.

Es verdad que llegó a depender también de la actitud de alguna gran potencia y de la actitud de los países más desarrollados del mundo; pero hay que mantener una prudente expectativa al respecto.

Ésos son los dos grandes objetivos

sobre los que trabaja la Alianza contra el Hambre que tiene, en última instancia, un destino claro: que se cumplan los Objetivos del Milenio en la lucha contra la pobreza. Nos vamos a examinar en lo que es en este momento el cumplimiento de los Objetivos del Milenio y la Alianza contra el Hambre lucha para que ese examen sea un examen que la Comunidad Internacional pueda aprobar y ese aprobado de la Comunidad Internacional en el cumplimiento de los Objetivos del Milenio y en la lucha contra el hambre es el aprobado de la dignidad, es el aprobado de la dignidad para la Comunidad Internacional, para los países desarrollados, porque con un esfuerzo no muy grande podríamos evitar muchas muertes por hambre y muchas muertes por enfermedades a muchos seres humanos en el mundo.

Muchas gracias.

3.2. ARTÍCULO DEL MINISTRO DE ASUNTOS EXTERIORES Y DE COOPERACIÓN PUBLICADO EN LA VANGUARDIA

(7 de agosto de 2005)

ALIANZA DE CIVILIZACIONES: UNA INICIATIVA DE PAZ

Hace casi un año el Presidente del Gobierno, José Luis Rodríguez Zapatero, propuso el establecimiento de una alianza de civilizaciones en la que fue su primera intervención en la sede de las Naciones Unidas. No fue un discurso más de la larga serie que cada año se escucha en la impresionante sala del plenario de la ONU. Esta alocución respondía claramente a las prioridades esenciales de la nueva política exterior española: una firme apuesta por el multilateralismo eficaz al otorgar a las Naciones Unidas el papel central en la búsqueda y la consolidación de la paz y la justicia internacionales, así como la presentación de nuevas iniciativas al comienzo del siglo XXI para responder a los nuevos retos del mundo actual, que pudiesen hacer olvidar ese dramático siglo XX del que tan poco orgullosos podemos sentirnos los seres humanos.

De estas nuevas propuestas, junto con la alianza contra el hambre y la pobreza, destacó la llamada alianza de civilizaciones. Esta es, en nuestra opinión, la mejor manera de evitar que se erija un nuevo muro de incompreensión y rivalidad entre culturas y civilizaciones que hoy más que nunca

tienen que convivir y hacer un esfuerzo de comprensión ante las demas.

Frente a la tesis del choque de civilizaciones, al que algunos quieren arrastrarnos fatalmente como profecía que se cumple a sí misma, la visión del Gobierno español era la opuesta.

Nuestro país, con la legitimidad que tienen los países que han sufrido atentados, supo reaccionar con la mejor respuesta que nuestro mundo civilizado puede dar a estos fanáticos que quieren imponernos el miedo y el terror: la fuerza de la democracia y de las elecciones, la defensa del Estado de derecho, una eficaz acción policial y de servicios de inteligencia, la promoción de nuestros valores y principios y la cooperación internacional, junto a una sociedad que mantuvo sus valores de apertura y respeto, consciente de que la discriminación y el desprecio son también formas de violencia.

Precisamente esta mano tendida a otros pueblos y culturas diferentes que han sufrido y sufren como nosotros los mismos ataques y tragedias, ya sea en Turquía, Marruecos, Indonesia o recientemente en Egipto, muestra con evidente nitidez lo oportuno de esta iniciativa. No se trata de oponernos al islam o al mundo

árabe, sino todo lo contrario, tenemos que diseñar, desarrollar y ejecutar juntos una estrategia global para derrotar definitivamente a todos estos grupos que tratan de imponernos su agenda de miedos, desestabilizaciones y permanente inseguridad y nos amenazan por igual en Occidente o en el mundo árabe.

De ahí la importancia de que sean las Naciones Unidas quienes ejerzan a partir de ahora el liderazgo y la promoción de esta iniciativa. La Organización de las Naciones Unidas goza de una legitimidad insustituible para afrontar estas cuestiones. El diálogo de culturas tuvo un carácter fundamentalmente académico y cultural. El objetivo de la alianza de civilizaciones sería precisamente abordar un ejercicio de carácter político: elaborar recomendaciones eminentemente prácticas que puedan ser asumidas por los gobiernos. Es importante que los mensajes a los países árabes e islámicos no lleguen sólo de los países occidentales, sino de terceros países como Indonesia, Malasia, Kenia o Sudáfrica, que tienen importantes poblaciones musulmanas y que han afrontado también problemas de origen extremista.

El pasado 14 de julio el secretario general de las Naciones Unidas anunció formalmente el lanzamiento de una iniciativa para una alianza de civilizaciones. El momento del anuncio fue significativo, pues se producía justamente una semana después de los trágicos atentados de Londres. La iniciativa –señala el Secretario General– “pretende responder a la necesidad de que la comunidad internacional ponga en marcha un esfuerzo comprometido,

tanto en el ámbito institucional como en el ámbito de la sociedad civil, con el fin de tender puentes y superar los prejuicios, las percepciones erróneas y la polarización que potencialmente pueden poner en peligro la paz mundial”. Es la primera vez que las Naciones Unidas emprenden una iniciativa de esta envergadura impulsada desde España.

Estas afirmaciones de Kofi Annan contrastan con los comentarios peyorativos y las descalificaciones con que esta iniciativa española ha sido recibida por parte de determinados sectores de la oposición. Sin embargo, es una propuesta más bien de sentido común, como señaló el primer ministro británico, Tony Blair, durante la rueda de prensa que mantuvo con el presidente del Gobierno a finales del mes de julio.

Precisamente lo que más preocupa y temen estos grupos yihadistas es que se les deslegitime. Sus asideros ideológicos pretenden ser su mayor fuerza. Lo que ellos buscan es un enfrentamiento total con el mundo occidental. Su mayor temor es ver a cristianos, musulmanes, judíos, budistas, hindúes... condenándolos y luchando juntos a favor del respeto a la vida y la dignidad de las personas.

No es suficiente que las democracias occidentales refuercen su cooperación. Esta idea es un incuestionable punto de partida. Pero si queremos derrotar definitivamente a nuestros enemigos, Occidente debe lograr aliados en el mundo árabe musulmán, y no sólo por parte de las autoridades, sino sobre todo por parte de sus mismos pueblos y ciudadanos.

Esta iniciativa no puede ser el único instrumento para hacer frente al gran desafío del siglo XXI, que es la lucha contra el terrorismo, pero es sin duda un instrumento esencial dentro de la estrategia global que la comunidad internacional tiene que definir.

El aspecto de la seguridad es esencial en la lucha contra el terrorismo y por ello las medidas de seguridad deben reforzarse tanto interna como internacionalmente, mejorando sustancialmente la cooperación entre las fuerzas de seguridad y los servicios de inteligencia y entre los diversos sistemas judiciales. Sin la máxima eficacia en el plano de la seguridad, el terrorismo no podrá ser derrotado. Ahora bien, debemos utilizar también todos los elementos políticos a nuestro alcance para ganar la batalla de las ideas, para arrinconar políticamente a quienes tratan de utilizar pretextos para justificar lo injustificable: el asesinato de personas inocentes en nombre de sus particulares puntos de vista. Por ello parece una falacia intentar oponer las estrategias políticas y las de seguridad en la lucha contra el terrorismo; ambas son esenciales e imprescindibles.

El Gobierno se congratula de que el secretario general haya asumido como propia una iniciativa copatrocinada por el Presidente del Gobierno y por el primer ministro turco. Es un reflejo de la importancia que este ejecutivo da a la diplomacia multilateral como línea de acción que complementa la vertiente bilateral de

nuestras relaciones. La iniciativa entronca además directamente con algunos de los más importantes principios que inspiran nuestra política exterior: el respeto a la legalidad internacional, la defensa de los derechos humanos, la promoción del desarrollo y del cambio social y la proyección de una sociedad abierta y dialogante, siempre dispuesta a hacer de puente entre distintas culturas.

En el caso de la alianza de civilizaciones, el secretario general ha encomendado la elaboración de estas recomendaciones —que se plasmarán en la presentación de un plan de acción para finales del 2006— a un grupo de alto nivel (GAN) de personalidades, que deberán presentar líneas prácticas de acción política. Esperamos que la primera reunión del GAN pueda celebrarse en nuestro país y les deseamos éxito en esta crucial tarea.

España ha alcanzado una mayoría de edad política, económica y cultural que nos obliga a asumir nuevas responsabilidades en la escena internacional.

Nuestra sociedad ha respondido siempre con entereza y reafirmando el derecho de los ciudadanos a vivir en paz y libertad. Creemos, por tanto, que estamos legitimados para promover iniciativas como esta alianza de civilizaciones, que esperamos sirva para trasladar al ámbito internacional ese espíritu que ha presidido la reacción de la población española ante extremismos de cualquier signo.

Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas

Aprobada por la Asamblea General en su resolución 47/135 del 18 de diciembre de 1992

La Asamblea General,

Reafirmando que uno de los propósitos básicos de las Naciones Unidas, proclamados en la Carta, es el desarrollo y el estímulo del respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión,

Reafirmando la fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas,

Deseando promover la realización de los principios enunciados en la Carta, la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones y la Convención sobre los Derechos del Niño, así como en otros instrumentos internacionales pertinentes aprobados a nivel mundial o regional y los celebrados entre distintos Estados Miembros de las Naciones Unidas,

Inspirada en las disposiciones del artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos relativas a los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas,

Considerando que la promoción y protección de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas contribuyen a la estabilidad política y social de los Estados en que viven,

Subrayando que la promoción y la realización constantes de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, como parte integrante del desarrollo de la sociedad en su conjunto y dentro de un marco democrático basado en el imperio de la ley, contribuirían al robustecimiento de la amistad y de la cooperación entre los pueblos y los Estados,

Considerando que las Naciones Unidas tienen un importante papel que desempeñar en lo que respecta a la protección de las minorías,

Teniendo presente la labor realizada hasta la fecha dentro del sistema de las Naciones Unidas, en particular por la Comisión de Derechos Humanos y la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías, así como por los órganos establecidos de conformidad con los Pactos Internacionales de Derechos Humanos y otros instrumentos internacionales pertinentes sobre derechos humanos, en cuanto a la promoción y protección de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

Teniendo en cuenta la importante labor que realizan las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales en lo que respecta a la protección de las minorías y la promoción y la protección de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

Reconociendo la necesidad de lograr una aplicación aún más eficiente de los instrumentos internacionales sobre derechos humanos en lo que respecta a los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

Proclama la presente Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

Artículo 1

1. Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad.
2. Los Estados adoptarán medidas apropiadas, legislativas y de otro tipo, para lograr esos objetivos.

Artículo 2

1. Las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (en lo sucesivo denominadas personas pertenecientes a minorías) tendrán derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo.
2. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en la vida cultural, religiosa, social, económica y pública.
3. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en las decisiones que se adopten a nivel nacional y, cuando proceda, a nivel regional respecto de la minoría a la que pertenezcan o de las regiones en que vivan, de toda manera que no sea incompatible con la legislación nacional.
4. Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de establecer y mantener sus propias asociaciones.
5. Las personas pertenecientes a minorías tendrán derecho a establecer y mantener, sin discriminación de ninguno tipo, contactos libres y pacíficos con otros miembros de su grupo y con personas pertenecientes a otras minorías, así como contactos transfronterizos con ciudadanos de otros Estados con los que estén relacionados por vínculos nacionales o étnicos, religiosos o lingüísticos.

Artículo 3

1. Las personas pertenecientes a minorías podrán ejercer sus derechos, incluídos los que se enuncian en la presente Declaración, individualmente así

como en comunidad con los demás miembros de su grupo, sin discriminación alguna.

2. Las personas pertenecientes a minorías no sufrirán ninguna desventaja como resultado del ejercicio o de la falta de ejercicio de los derechos enunciados en la presente Declaración.

Artículo 4

1. Los Estados adoptarán las medidas necesarias para garantizar que las personas pertenecientes a minorías puedan ejercer plena y eficazmente todos sus derechos humanos y libertades fundamentales sin discriminación alguna y en plena igualdad ante la ley.

2. Los Estados adoptarán medidas para crear condiciones favorables a fin de que las personas pertenecientes a minorías puedan expresar sus características y desarrollar su cultura, idioma, religión, tradiciones y costumbres, salvo en los casos en que determinadas prácticas violen la legislación nacional y sean contrarias a las normas internacionales.

3. Los Estados deberán adoptar medidas apropiadas de modo que, siempre que sea posible, las personas pertenecientes a minorías puedan tener oportunidades adecuadas de aprender su idioma materno o de recibir instrucción en su idioma materno.

4. Los Estados deberán adoptar, cuando sea apropiado, medidas en la esfera de la educación, a fin de promover el conocimiento de la historia, las tradiciones, el idioma y la cultura de las minorías que existen en su territorio. Las personas pertenecientes a minorías deberán tener oportunidades adecuadas de adquirir conocimientos sobre la sociedad en su conjunto.

5. Los Estados deberán examinar medidas apropiadas de modo que las personas pertenecientes a minorías puedan participar plenamente en el progreso y el desarrollo económicos de su país.

Artículo 5

1. Las políticas y programas nacionales se planificarán y ejecutarán teniendo debidamente en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías.

2. Los programas de cooperación y asistencia entre Estados deberán planificarse y ejecutarse teniendo debidamente en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías.

Artículo 6

Los Estados deberán cooperar en las cuestiones relativas a las personas pertenecientes a minorías, entre otras cosas, el intercambio de información y de experiencia, con el fin de promover la comprensión y la confianza mutuas.

Artículo 7

Los Estados deberán cooperar a fin de promover el respeto por los derechos enunciados en la presente Declaración.

Artículo 8

1. Ninguna de las disposiciones de la presente Declaración impedirá el cumplimiento de las obligaciones internacionales de los Estados en relación con las personas pertenecientes a minorías. En particular, los Estados cumplirán de buena fe las obligaciones y los compromisos contraídos en virtud de los tratados y acuerdos internacionales en que sean partes.

2. El ejercicio de los derechos enunciados en la presente Declaración se entenderá sin perjuicio del disfrute por todas las personas de los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos universalmente.

3. Las medidas adoptadas por los Estados a fin de garantizar el disfrute efectivo de los derechos enunciados en la presente Declaración no deberán ser consideradas prima facie contrarias al principio de igualdad enunciado en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Artículo 9

Los organismos especializados y demás organizaciones del sistema de las Naciones Unidas contribuirán a la plena realización de los derechos y principios enunciados en la presente Declaración, en sus respectivas esferas de competencia.

WINPEACE: el resultado de la práctica de una visión diferente de las relaciones internacionales

Carmen RODRÍGUEZ LÓPEZ*

RESUMEN

Este breve artículo pretende dar a conocer la labor de WINPEACE. Esta red de mujeres turcas y griegas nos propone una forma de colaboración entre países a través de la sociedad civil que tiene un gran valor simbólico, especialmente por las áridas, e incluso agresivas, relaciones que han protagonizado Grecia y Turquía en las últimas décadas.

Introducción

Dentro de este número dedicado a la religión en las relaciones internacionales, se ha considerado que podría resultar interesante la experiencia de una red conformada por parte de la sociedad civil de Grecia y Turquía; concretamente, una red impulsada y conformada por movimientos de mujeres de ambos países.

La religión ha sido, sin duda, una de las cuestiones fundamentales que han influido en las relaciones entre Grecia y Turquía. La propia independencia de Grecia del Imperio Otomano surgió al amparo de una construcción nacional donde la Iglesia Ortodoxa jugó un papel clave. Tras la Primera Guerra Mundial se produjeron intercambios de población entre Grecia y Turquía atendiendo a la religión, ortodoxa o musulmana, de sus habitantes. Estos intercambios poblacionales basados en criterios religiosos señalan la importancia de este factor a la hora de determinar la pertenencia a uno u otro de estos estados. En el Tratado de Lausana de 1923, Turquía, por su parte, acabó reconociendo tres minorías religiosas: la judía, la Armenia y la greco-ortodoxa. Por su parte, Grecia también reconoció en Lausana derechos para su minoría musulmana, aunque el Estado griego se ha opuesto al desarrollo de una identidad turca dentro de su minoría musulmana de lengua turca.

A pesar de la lucha que enfrentará a griegos (alentados por los británicos) y a grupos de resistencia otomanos tras la Primera Guerra Mundial, se irán normalizando poco a poco las relaciones entre los dos países vecinos. Tanto es así que se firmarán sucesivos acuerdos bilaterales en la década de los treinta, entre los que se encuentra el Pacto de Amistad Cordial (1933) y acuerdos de seguridad

colectiva como el Pacto Balcánico (1934). Así, tanto Venizelos, por parte de Grecia, como Atatürk, por parte de Turquía, eran partidarios de estrechar lazos, mantener buenas relaciones y cooperar de manera constructiva para la estabilidad del área¹.

Sin embargo, los conflictos sobre cuestiones relativas a la isla de Chipre a finales de los cincuenta, serán un detonante clave que alterará esta tendencia. A partir de entonces se intensificarán, especialmente, las acusaciones sobre el trato a las respectivas minorías en los dos países. A finales de los años cincuenta, principios de los sesenta se van a producir, por ejemplo, importantes oleadas migratorias de un lado a otro de la frontera que demostrarán la acritud que se va a ir imponiendo en las relaciones entre los dos países y que, como consecuencia directa, comenzaron a pagar sus respectivas minorías.

Así, entre Turquía y Grecia se han producido importantes conflictos en las décadas recientes no sólo relativas a los derechos de las minorías, sino también por la situación del Patriarca Greco-Ortodoxo que sigue en Estambul y que Turquía, como quedó estipulado en el Tratado de Lausana, no reconoce como ecuménico, por las disputas sobre el control marítimo y aéreo del Egeo, etc. Así, serán éstos los asuntos que influirán de manera clara entre Grecia y Turquía, conjugando un sistema de relaciones que el académico turco Kemal Kirişçi define como encorsetadas en el dilema del prisionero². Durante décadas, a pesar de formar parte de la Organización del Atlántico Norte y del muro de contención soviética gestado por la Doctrina Truman en 1947, Grecia y Turquía acabaron abandonando la política de buena vecindad para desarrollar, de forma recíproca, una actitud beligerante y altamente nacionalista que Kirişçi entiende como una mentalidad de suma-cero a la hora de percibir las posibles ganancias resultantes de sus relaciones. La cooperación quedó excluida como forma de actuación conjunta prevaleciendo una mentalidad que desarrolló una sospecha permanente hacia el otro y sus intenciones, considerando que cualquier paso a favor de una actitud positiva de colaboración situaría en una posición de desventaja al país que lo diera, ya que el otro estado no la secundaría, al mismo tiempo que, probablemente, este paso supondría enfrentarse a una oposición interna que tacharía de traición este tipo de movimientos.

Kirişçi plantea que esta actitud no ha sido beneficiosa para ninguno de los países. Un ejemplo que casi rozó lo absurdo fue la escalada de tensión, magnificada por los amplificadores mediáticos de uno y otro país, que surgió en torno a la

propiedad de una pequeña isla en el Mar Egeo en 1996, y que casi llevó a Ankara y a Atenas a la guerra.

WINPEACE es una red de mujeres griegas y turcas que surgió a raíz de este incidente. Antes de analizar con más detalle sus objetivos y alcance, sería interesante, sin embargo, hablar brevemente del papel de la sociedad civil en Grecia y Turquía.

Sociedad civil en Grecia y Turquía: marco y situación del movimiento asociativo

En el siglo XX, estos dos países se han visto afectados por una inestabilidad económica y política que llegó a materializarse en golpes de estado, así como por problemas para desarrollar una sociedad autónoma respecto al estado, capaz de promover el pluralismo de ideas y tendencias ideológicas y culturales. Así, cada uno de ellos, dependiendo por supuesto de su propia idiosincrasia y trayectoria histórica, ha tenido que enfrentarse a unos acontecimientos específicos. En el caso de Grecia hay que tener en cuenta que el estado sigue teniendo una gran presencia en el contexto social, en el que hay que remarcar además la importancia de la familia, las relaciones clientelares y el papel predominante de la Iglesia cristiana greco-ortodoxa. Los principales representantes de la sociedad civil en Grecia son los sindicatos y las asociaciones de profesionales; las organizaciones en torno a la Iglesia, por su parte, tienen una participación marcada en determinados ámbitos de asistencia social. Sin embargo, la caída de la dictadura de los coroneles en 1974 y su posterior incorporación a la Comunidad Económica Europea (CEE), han contribuido al incremento del número de organizaciones de la sociedad civil. A su vez, la adhesión de Grecia al Comité de Asistencia al Desarrollo de Naciones Unidas en 1997 dio un empujón decisivo a la actividad de organizaciones de pequeño o mediano tamaño, y a la aparición y funcionamiento de nuevas ONG. Este hecho revela el importante papel jugado por el estado a la hora de promover esta tendencia, que no ha sido tanto el resultado de las bases sociales como de la actividad del estado. Nos referimos especialmente a organizaciones formales y no tanto, a colectivos informales de voluntarios, de foros de discusión, etc³.

En Turquía, por su parte, nos encontramos con un país cuya modernización fue altamente controlada por el estado desde el establecimiento de la República. Por lo tanto, no ha sido fácil la creación de una sociedad civil autónoma. Los

movimientos estudiantiles, muy politizados en los años sesenta y setenta, fueron combatidos - especialmente, aquellos con una ideología de izquierda - y sufrieron un serio revés con el golpe de estado de 1980. Es curioso, sin embargo, que la represión política tras el golpe viniese de la mano de una liberalización económica que permitió una apertura al exterior y el desarrollo de una conciencia individual más marcada en un país donde, de nuevo, la familia y las redes clientelares ocupan un papel clave. Si bien el golpe pretendía despolitizar a la sociedad y, como he mencionado, atacó con especial fuerza a la ideología de izquierdas, lo cierto es que se van a ir articulando otras organizaciones feministas, de sensibilidad islámica, de derechos humanos, etc. que contribuirán a enriquecer la actividad de la sociedad civil turca. Precisamente, el terremoto que afectó a Turquía y a Grecia en 1999 revitalizó el papel de las organizaciones civiles y del voluntariado social, muy visibles ante los graves errores de las instituciones estatales a la hora de gestionar la tragedia. No obstante, ya antes, la reunión de Habitat de Naciones Unidas que se celebró en Estambul en 1996, promovió un mayor desarrollo de las organizaciones de la sociedad civil en Turquía⁴.

La visión del *establishment* político, militar y burocrático sobre la seguridad estatal ha hecho que se produzca, sobre todo - aunque no sólo - en cuestiones de identidad kurda e islámica, un especial seguimiento por parte de las autoridades estatales de las organizaciones consideradas como peligrosas y que han sufrido una especial persecución y hostigamiento. De hecho, en el plano legal, gracias a las reformas propiciadas por la candidatura de Turquía a la Unión Europea, se ha mejorado el marco de libertad de acción de las asociaciones aunque todavía el Código Penal contempla restricciones a la libertad de expresión que entorpecen su libertad de movimientos. Lo que sí es cierto es que estas reformas democratizadoras en Turquía, si bien, han marcado, con altibajos, pasos significativos que han llevado a la ruptura de una mentalidad muy rígida - con un concepto de estado sobre el individuo y sobre la sociedad -, ésta es una ruptura que todavía está en el comienzo pero que ya supone un cambio enfoque importante. Cabe destacar el papel de las organizaciones feministas en la modificación del Código Civil y el Código Penal, como ejemplo de la influencia que una adecuada movilización social puede tener sobre la adopción de una determinada serie de políticas.

Nos encontramos pues, con dos países, donde el movimiento asociativo de la sociedad civil todavía se encuentra en manos de grupos minoritarios, predominando

una apatía en la mayor parte de la sociedad a la hora de organizarse y articular sus demandas. Sin embargo, es importante destacar el papel y variedad de los grupos que están ya en activo.

WINPEACE

Winpeace se nos ofrece como una práctica de la sociedad civil, rica en sus objetivos y en sus proyectos, que ofrece un acercamiento multidisciplinar a las relaciones internacionales. Por supuesto, en ella queda evidenciado el hecho de que la religión no es un obstáculo para el trabajo conjunto de comunidades con sensibilidades religiosas diferentes. La religión no sólo queda apartada del *modus operandi* de la red, sino que además se lucha contra cualquier discriminación religiosa, así como contra cualquier discriminación en general, especialmente en cuestiones de género pero sin limitarse únicamente a éstas.

Redes y organizaciones de este tipo son fundamentales para articular nuevas relaciones entre los ciudadanos y las instituciones. La red ofrece, por lo tanto, una comunidad de trabajo transversal capaz de actuar en sociedades, aparentemente tan diferentes.

Orígenes y objetivos de WINPEACE

Como he explicado antes, fue a raíz de la crisis en la isla Imea/Kardak en el mar Egeo que casi enfrentó bélicamente a Grecia y Turquía, lo que llevó a Margarita Papandreou, feminista y presidenta del Centro para la Investigación y Acción por la Paz en Atenas, a contactar con Zeynep Oral, escritora y activista pacifista, para llevar a cabo una labor de prevención de conflictos entre los dos países. Un posterior encuentro en 1997 entre mujeres de estos dos estados dio lugar a la "Iniciativa de las Mujeres por la Paz en Grecia y Turquía" (WINPEACE).

Esta iniciativa pretende promover una cultura de paz entre los dos países que no sólo prevenga conflictos, sino que ayude a promover un acercamiento entre sus dos sociedades. Se pretendía promover una relación de confianza y colaboración entre Ankara y Atenas que cambiara la tendencia de creciente confrontación que había predominado en años anteriores. Por la parte griega, dieciséis mujeres están reconocidas como miembros de la red, entre las que se encuentran Margarita Papandreou, Sue Antoniou, Bessie Argyropoulos y Beth Wahlert Athanasiadis, y por la parte turca nos encontramos a Zeynep Oral, Sibel

Asna, Lale Aytanç o Selen Yilmaz, entre otras veintitrés mujeres. La red está apoyada por una numerosa variedad de ONG y otras organizaciones, como la Asociación de Mujeres de la Región Mediterránea, Canadian Voice of Women for Peace, KADER (Asociación para el apoyo y la preparación de mujeres candidatas), KEDE (Centro para la Investigación y Acción por la paz), Plataforma de Mujeres del Egeo, la Comisión Griega de la UNESCO, la Unión Griega de Mujeres Científicas y Women for Women´s Human Rights New Ways, entre otras.

La reivindicación de la red consiste en su intento por promover medios de resolución de conflictos no violentos y considera que la manera de establecer seguridad es a través de la creación de una cultura de paz promovida a través de una educación que contribuya al conocimiento del "otro". Zeynep Oral se planteaba a este respecto: "desde ese momento me di cuenta de lo poderosa que era la conexión entre cultura e identidad. Me he dicho a mí misma, ¿qué hubiera pasado si mis vecinos hubieran conocido mi cultura, mi identidad, tanto como yo conozco la suya?"⁵. La idea que subyace en las actividades de WINPEACE, como se explica en su propia página web, es promover la igualdad, acabar con los prejuicios y luchar contra todo tipo de discriminación de género, étnica, religiosa, social, etc⁶.

A este proyecto subyace una perspectiva claramente feminista que pretende favorecer la aportación de las mujeres en el proceso de toma de decisiones y que apuesta por la defensa de los valores humanos a través del diálogo y el respeto mutuo. En palabras de la propia Margarita Papandreou: "trabajar por la paz es trabajar por la igualdad de las mujeres. Militarismo y sexismo están relacionados. La guerra es la última arma de la sociedad patriarcal. A los niños pequeños se les enseña, de manera directa o indirecta, que luchar por su país es su deber patriótico y glorioso. Las mujeres entienden que ellas son las animadoras y las responsables de que arda el hogar familiar. De esta fotografía surge la estructura de la sociedad que tenemos hoy en día"⁷.

La red no sólo denuncia cómo los conflictos bélicos afectan, no sólo a las mujeres en sí, sino a las relaciones de género como un todo y abogan por un rol activo de las mujeres a la hora de promover una diplomacia preventiva. En este sentido, tal vez sería apropiado considerar a estas mujeres como parte de una comunidad sistémica que compartiendo un mismo lenguaje y una misma percepción sobre ciertos problemas y forma de resolverlos, proponen un análisis y una serie de propuestas innovadoras para sus respectivos gobiernos⁸.

Principales proyectos

Uno de los ejemplos que avalan la idea de la red como una comunidad sistémica, se halla en una propuesta lanzada en el 2003-2004. Ésta consistía en que sus respectivos gobiernos redujeran en un 5% el presupuesto de defensa el primer año, manteniendo esta tendencia en años sucesivos. Poco después de esta campaña, organizada por WINPEACE, Grecia retiró una oferta para la compra de un avión *Eurofighter* y el gobierno de Turquía pospuso la compra de material militar estimado en unos 19.500 millones de dólares⁹.

Desde su formación, WINPEACE también ha organizado conferencias entre políticos de ambos países, así como seminarios y escuelas de verano para jóvenes con el objetivo de promover la educación en derechos humanos y la resolución de conflictos. Estos seminarios se han extendido a la cuestión chipriota y han contado con participantes de ambas partes de la isla. Así fue en el caso de las jornadas celebradas en el Robert College de Estambul entre el 11 y el 16 de julio de 2005. En ellas participaron dieciocho estudiantes de Grecia, dieciocho de Turquía y cinco turco-chipriotas junto a cinco greco-chipriotas acompañados de sendos profesores. El propósito era acercarse a los jóvenes de estos países con el objeto de combatir prejuicios y actitudes xenófobas. Con este fin se organizaron grupos de trabajo de educación para la paz y resolución de conflictos; se pusieron en común las diferentes memorias históricas que se han desarrollado en cada uno de los países y el papel de actores políticos, mediáticos o religiosos a la hora de promover estas visiones.

Es interesante resaltar un proyecto de WINPEACE cuyo fin es fomentar una cultura de paz en las escuelas. Éste se materializó en la elaboración de unidades didácticas llamadas: "La paz empieza en el individuo", preparadas por Jenifer Mansur Sertel y Güiliz Kart, que se puede encontrar en turco, griego, inglés y árabe, y que, en su momento, fue acogido con mucho interés por el entonces Ministro de Educación turco Talim Terbiye Kurulu. Este proyecto se ha puesto en marcha como experiencia piloto en los cursos de noveno y sexto del Robert College y de la Academia MEF, respectivamente, en Estambul y se ha pretendido extender a otros países como Siria, Jordania o Egipto¹⁰. Para la elaboración de este libro se contó con el apoyo económico de la Comisión Europea y de la Fundación de cultura Eymir.

WINPEACE ha apostado, por lo tanto, por romper un paradigma de acción y reacción que había sido el paradigma habitual en las relaciones entre Grecia y Turquía, apostando por una nueva visión de las relaciones, basada en la cooperación y en el acercamiento de las dos sociedades.

Junto a este objetivo, se ha intentado, desde una perspectiva feminista, promover el papel de las mujeres en la toma de decisiones y en la sociedad en general; de ahí que hayan promovido encuentros para la cooperación entre pequeñas y medianas empresas de mujeres. Un proyecto que ha sido muy interesante en este sentido, ha sido el de promover el trabajo conjunto de dos cooperativas, una turca y otra griega, en la zona del Egeo.

El propósito era promover una cooperativa en la zona de Esmirna (Turquía) que pudiera colaborar paralelamente a la ya existente cooperativa griega de Petra que lleva funcionando en Lesbos desde 1983. Esta cooperativa cuenta con treinta miembros y sesenta habitaciones para el turismo, así como con un restaurante y una tienda. Se trataba de basarse en esta experiencia para desarrollar una actividad de agro turismo similar en Turquía con el objeto tanto de promover el desarrollo económico de la zona, de una manera no agresiva, como de, al mismo tiempo, ofrecer a las mujeres del área vías de empoderamiento. En el futuro, el proyecto se plantea realizar paquetes de viajes que permitan visitar la cooperativa de Petra y la cooperativa turca. El lugar de ubicación de ésta última se encontró después de cuatro meses de búsqueda por el Egeo. Finalmente se seleccionaron los pueblos de Küçükbahçe, Parlak y Sarpıncık, situados en la península de Karaburun - un lugar privilegiado bastante alejado de las rutas turísticas habituales y muy cerca de la costa vecina griega. Los pequeños pueblos, por otra parte, están equipados con todas las comodidades en un entorno que, sin embargo, mantiene su esencia más rústica.

A partir de 2003 se inició un programa de formación con veintiséis mujeres de esta área. Éste les permitió obtener conocimiento práctico para promover una cooperativa independiente y adecuar sus hogares para la visita de turistas, así como para promover la artesanía y los productos ecológicos de la zona. Con el fin de obtener asesoramiento con estas mujeres a la cooperativa griega de Petra donde pudieron ver in situ esta experiencia piloto. Las mujeres turcas, a raíz de este asesoramiento y preparación, han elaborado productos tradicionales para la venta y han habilitado sus propias casas para dar cabida a los viajeros. El propio

Gobernador de Esmirna fue invitado a visitar la cooperativa y a participar en el proyecto facilitando parte de la logística necesaria.

WINPEACE, además, ha promovido la traducción de publicaciones de Grecia y Turquía, y pretende preparar una serie de documentales sobre la vida de las mujeres griegas y turcas, así como promover libros conjuntos de autoras de ambos países. A su vez, conscientes del impacto de los medios de comunicación en las relaciones entre ellos, se ha propuesto la creación de un Observatorio de Medios que analice la información producida en ambos países.

Algunos puntos para la reflexión

La puesta en marcha de esta red es especialmente interesante porque plantea de forma práctica un acercamiento diferente a las relaciones entre Grecia y Turquía. Estos dos países, enzarzados en el dilema del prisionero según el académico turco Kemal Kirişçi, que desde finales de los años cincuenta han llevado a cabo una política de suma-cero, deberían finalmente entender que sólo la cooperación entre los dos países conseguirá ventajas reales para ellos.

Así lo plantea este académico que reivindica la necesidad de desarrollar una política de acercamiento que surja de una cultura democrática¹¹. Durante décadas, teorías de conspiración y una atmósfera envolvente basada en la continua desconfianza alentada por sectores económicos, políticos y militares, han contribuido a fomentar una política de confrontación entre Ankara y Atenas. Los posibles buenos gestos eran tachados de traición en uno y otro entorno.

Tras el terremoto que sacudió a ambos países en 1999, el acercamiento que se produjo entre las dos administraciones y la positiva relación que desarrollaron sus respectivos ministros de Asuntos Exteriores favorecieron una nueva perspectiva en sus relaciones. Grecia, de hecho, se ha mostrado más positiva y receptiva a la entrada de Turquía en la UE, ya que, sin duda, este hecho contribuiría a consolidar la democracia en el país vecino y sería un factor clave a la hora de ayudar en las disputas territoriales todavía vigentes tanto en el Egeo como en Chipre, así como a la situación de sus respectivas minorías a la hora de llevar a cabo sus actividades religiosas y culturales.

Las administraciones de ambos países parece encontrarse con un mayor margen de acción desde entonces de cara a su público interno, permitiéndoles un mayor acercamiento y el mantenimiento de una actitud más cordial y constructiva. La Ministra de Asuntos Exteriores de Grecia, Dora Bakoyannis, decía en marzo de este año que se estaba trabajando en la completa normalización de las relaciones bilaterales entre los dos países, así como que parte de la agenda bilateral entre ellos había quedado incluida dentro de la agenda entre Turquía y la UE, remarcando que "los encuentros entre los ministros de ambos países ya no son acontecimientos históricos, sino que tienen lugar en el marco de una práctica diplomática del día a día"¹².

Las actividades diplomáticas de Grecia y Turquía parecen seguir un camino distinto en el siglo XXI y, sin duda, han mejorado notablemente respecto a décadas pasadas pero estos cambios invitan, sin duda, a la reflexión. Todo parece apuntar que tras años encorsetados en el dilema del prisionero, los dos países están valorando los resultados del acercamiento y de la cooperación, teniendo en cuenta que hay ciertas dinámicas que, sin embargo, no pueden cambiarse de la noche a la mañana.

En este artículo se ha pretendido dar a conocer la labor de una red de mujeres griegas y turcas que han intentado colaborar, de una manera innovadora, en la mejora de las relaciones entre los dos países. Pretenden influir tanto en la política de sus gobiernos nacionales, como transformar las visiones de las sociedades de las que provienen. La educación para la paz y el fortalecimiento de las mujeres en todos los ámbitos sociales y políticos, son dos pasos claves para esta transformación.

* **Carmen RODRÍGUEZ LÓPEZ** es Doctora por la UAM, Investigadora del Taller de Estudios Internacionales del Mediterráneo (TEIM) y Profesora de Política Comparada de la Escuela Internacional de Protocolo de Madrid.

¹ Sobre esta época se recomiendan, entre otros: VERE-HODGE, Edward, *Turkish Foreign Policy 1918-1948*, Universidad de Ginebra, Tesis núm.. 70; KILIC, Altemur, *Turkey and the World*, Public Affairs Press, Washington D.C., 1959; HALE, William, *Turkish Foreign Policy 1774-2000*, Frank Cass, Londres-Portland, 2000.

² KIRISÇI, Kemal, The "enduring rivalry" between Greece and Turkey: can 'democratic peace' break it?, *Alternatives*, vol.1/1 (primavera 2002).

³ BIKMEN, Filiz y MEYDANOGLU, Zeynep, *Civil society in Turkey: an era of transition*, CIVICUS, Civil Society Index, Country Report for Turkey.

⁴ BIKMEN, Filiz y MEYDANOGLU, Zeynep, *Civil society in Turkey: an era of transition*, CIVICUS, Civil Society Index, Country Report for Turkey.

⁵ http://www.winpeace.net/our_aim_is_the_peace_culture.htm

⁶ http://www.winpeace.net/what_is_winpeace.htm

⁷ http://www.winpeace.net/winpeace_vision_and_action.htm

⁸ SUBIRATS, Joan, *El análisis de las políticas públicas* en http://www.cnpt.es/docu_pdf/tacticas.pdf

⁹ CHICLET, Christophe, Lo que estaba en juego en los Juegos Olímpicos de Atenas, *Sociedad y Cultura, Diálogo Cultural*, Butlletí de l'ITEMED, nº 147, 2006.

¹⁰ GEBELEK, Gozme, “Barış Kitabı oldu”, *Sabah*, 5 de diciembre de 2004 y ÖZCAN, Funda, WINPEACE, *Radikal Gazetesi*, 20 de junio de 2006.

¹¹ Kirişçi, *op. cit.*

¹² Entrevista extraída de la página oficial del Ministerio de Asuntos Exteriores de Grecia.

Violencia y Política

Jesús ROGADO

Review-essay:

ARENDDT, Hannah, *Sobre la Violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

TILLY, Charles, *Violencia Colectiva*, Ed. Hacer, Barcelona, 2003.

TILLY, Charles, "War Making and State Making as an Organized Crime", en Evan, P., Ruesdenschmeyer, D. y Skocpol, T. (eds.), *Bringing the State back in*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

"De hecho, en el transcurso de la larga historia de la humanidad, las figuras políticas más destacadas han combinado la empresa política con el control de los medios de coerción. Sólo en los últimos pocos siglos se ha convertido el detentador del poder sin armas en un actor político habitual." Charles Tilly¹.

"Without branding all generals and statemen as murderers or thieves, I want to urge the value of that analogy." Charles Tilly².

"Para resumir: políticamente hablando, es insuficiente decir que el poder y la violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece allá donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder." Hannah Arendt³.

La violencia ha formado históricamente parte esencial de la política. La tradición europea de pensamiento político, desde Nicolás Maquiavelo hasta Max Weber, ha ligado con frecuencia las categorías de violencia y poder, pero siempre al tiempo que afirmaba que por desgracia, y pese a las implicaciones que ello tenía respecto de la moralidad –o de la falta de la misma–, la política no podía ser de otro modo. Así, Maquiavelo escribe en *El Príncipe* lo siguiente: "cuán de alabar sea que un príncipe mantenga la palabra y viva con integridad y no con astucia todos lo comprendemos; sin embargo, se comprueba por experiencia en nuestros mismos tiempos cómo aquellos príncipes que han hecho poco caso de la palabra y que, con astucia, han burlado la inteligencia de los hombres, al final han quedado por encima de aquellos que han sido leales. Debéis, pues, saber que hay dos maneras naturales de combatir: una, con las leyes; la otra, con la fuerza; la primera es propia de los hombres, la

segunda de las bestias; pero como muchas veces la primera no es suficiente, no hay más remedio que acudir a la segunda. Por tanto, es necesario al príncipe saber utilizar a la bestia o al hombre.”⁴. Maquiavelo, cuyo pensamiento es fundamental en la articulación del enfoque realista en Relaciones Internacionales, deja de lado el pensamiento utópico y se guía por la experiencia histórica, considerando que dentro de la categoría de lo político, la violencia, lo que él denomina la *bestia*, no sólo tiene cabida sino que de hecho resulta indispensable para conseguir un orden social efectivo.

Por su parte, Max Weber, de cuyas ideas el realismo político es también un importante deudor, se expresa en términos parecidos. Para Weber, aquellos que hacen política aspiran al poder, ya sea para cumplir determinados fines ulteriores o, únicamente, por el mero hecho de disfrutar del poder en sí mismo. Ello conlleva para él que la política sea “la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre distintos estados o, dentro de un estado, entre los distintos grupos humanos que este comprende.”⁵. Y aún más, que quien se mete en política, “se mete con el poder y la violencia como medios, firma un pacto con los poderes diabólicos y sabe que no es verdad que del bien sólo salga el bien y del mal sólo el mal, sino con frecuencia todo lo contrario.”⁶. Debido a esta circunstancia, en opinión de Weber la profesión de la política posee una ética particular distinta de la ética que puede regir otros aspectos de la vida de los seres humanos. Y ello es así porque, según defienden numerosos autores, el elemento esencial de la política no es sino la violencia, de modo que “el estado moderno sólo se puede definir, más bien, en último término por el medio específico que, como toda asociación política, posee: la violencia física. «Todo estado está fundado en la violencia», dijo Trotsky en Brest-Litovsk. Esto es realmente cierto.”⁷. Weber afirma, por último, que la violencia no es el único medio del estado, pues éste puede actuar a través de otros, pero que sí es su medio específico, pues actualmente, el estado es la única organización que ejerce la violencia de modo legítimo.

Precisamente en tal sentido apuntan los trabajos de Charles Tilly. Ya en su artículo de 1985 “War Making and State Making as Organized Crime” Tilly defiende la idea de que la violencia resulta esencial en la génesis y la articulación de un elemento fundamental de las relaciones internacionales como es el estado moderno. No en vano, no es sino a través de la violencia y la guerra como se desarrolla el proceso de acumulación y posterior monopolización de poder que llevan a cabo monarcas o nobles en la Europa de la Alta Edad Media; un proceso que a la postre desembocaría en la creación de las comunidades políticas que hoy conocemos como estados-nación.

Quiero detenerme en este punto. Con demasiada frecuencia en Relaciones Internacionales, el estado ha sido presentado como una evidencia pre-fáctica, como una estructura más allá de la historia y del juicio crítico, una realidad que necesariamente debía estar presente en todos los análisis y todas las hipótesis, como si hubiera sido revelada por una razón suprema o encarnara más allá de toda duda el modelo perfecto de organización de las comunidades políticas. La realidad es bien distinta. El estado toma forma sólo a través de los siglos en un proceso histórico que continúa en la actualidad. No se trata de una estructura perfectamente definida, sino que sus límites, difusos y complejos, han sido y son constantemente puestos en cuestión. De hecho, el estado es únicamente una estructura contingente dentro de la historia humana, y su origen se encuentra más cerca de la violencia colectiva que de la excelencia moral. Me explicaré.

Siguiendo a Tilly en este punto, el proceso de construcción del estado moderno en Europa sigue dos vectores convergentes que culminan en el surgimiento de los estados nacionales en el siglo XIX. El primero de estos vectores o dinámicas es la eliminación violenta por parte de la clase dirigente de los enemigos internos, considerados posibles o reales competidores en cuanto al ejercicio de poder y explotación de los recursos económicos de una determinada población en un territorio dado. En segundo lugar, el estado moderno se construye a través de la protección de la población y las élites locales frente a enemigos lejanos o considerados externos, que no son eliminados, sino utilizados como elemento potencialmente capaz de ocasionar distorsiones y estragos, como amenaza exterior con capacidad de guerra. Así, a través de estas dos formas de recurso a categorías de lo violento, los monarcas o nobles con capacidad militar suficiente van construyendo progresivamente los estados modernos europeos. Estos agentes aprovecharon su poder militar para concluir un pacto tácito de explotación-protección con la población no militar de determinados territorios, primero feudos y posteriormente reinos. La población no militar, a cambio de gozar de la protección —tanto frente a salteadores como frente a ejércitos extranjeros— proveniente de un sólo polo de poder, de beneficiarse de la monopolización relativa de los medios de violencia en una comunidad política, contribuía aportando recursos económicos al protector y su aparato administrativo. Este es el modo en el que la violencia y la guerra pasan a ser fundamentales en la constitución original del estado, hasta el punto que para Tilly, es la guerra la que hace al estado⁸.

Pese al valioso énfasis en la guerra como medio de creación en origen de las estructuras estatales modernas, la tesis de Tilly nos anima a pensar de modo todavía

más audaz. Si el poder que hoy en día consideramos legítimo tiene en su base histórica una mácula imborrable de violencia, podríamos aventurarnos a afirmar que las élites políticas dirigentes que hoy conocemos no resultan en origen muy diferentes de una asociación delictiva o mafiosa que presta protección a cambio de contribuciones económicas. Ello es así en tanto que, en el momento de la génesis de los estados modernos, el poder se conquista eliminando a posibles enemigos y utilizando la capacidad militar, es decir, el potencial en cuanto a la producción de violencia y de daños a pequeña o gran escala, para la explotación económica de la población no militar, ya sea a través de impuestos, bandidaje, extorsión o recaudaciones religiosas. El escenario de las luchas nobiliarias feudales en la Europa de la Alta Edad Media puede ilustrar este argumento. Imaginemos el caso de una población rural que se encuentra bajo el régimen de protección de un señor feudal. Si en un momento dado penetran en el feudo del señor unos bandidos, en principio éste tratará de expulsarlos para evitar los estragos que puedan causar haciendo uso de medios violentos. Pero, ¿qué ocurre si los bandidos logran vencer a las fuerzas del noble que protege sus tierras? Los bandidos entonces podrían ver la utilidad de, en lugar de simplemente explotar los recursos feudales una sola vez mediante el pillaje, cuyo alcance es limitado y cuyos costes, en términos de destrucción y enemistad de la población rural son muchos, optar por subrogarse en el papel del señor feudal y establecerse como protectores de los campesinos a cambio de una renta semanal o mensual. ¿No dejarían los bandidos entonces de ser simplemente bandidos para convertirse en protectores, adquiriendo con ello una legitimidad basada en la posibilidad de la utilización de los medios de violencia al alcance únicamente de su grupo dentro de esa pequeña comunidad que es un feudo?

La cuestión que plantea Tilly es extremadamente relevante, pues teoriza acerca de una legitimidad política asentada en la violencia y ganada únicamente *ex post*, no en el momento de la creación de la unidad política, el estado moderno en este caso, sino en el momento en el que esta se revela útil para los fines que persigue. En la Europa de los siglos XVI, XVII y XVIII se desarrolla el proceso de acaparamiento y consolidación del poder centralizado en unas pocas manos que caracteriza a los estados modernos frente a la realidad policéntrica y fragmentada del período medieval. A lo largo de la Edad Moderna y hasta aproximadamente mediados del siglo XVIII, los fines del estado prácticamente no van más allá de la protección de la población desarmada frente a los usuarios de la violencia que escapan al monopolio de los medios de coerción que el estado pretende poner en marcha. El estado justifica su existencia, por tanto, en la medida en que monopoliza los medios de violencia, que, en sintonía con las ideas de Weber y su célebre definición del estado, sólo en

manos de éste se vuelven legítimos. Sin embargo es necesario realizar, también siguiendo al sociólogo alemán, dos precisiones. Primero, que “toda dominación procura, más bien, despertar y cuidar la fe en su ‘legitimidad’.”⁹. Segundo, que “el hecho de que la obediencia sea formalmente ‘no voluntaria’ en la disciplina militar y de que sea formalmente ‘voluntaria’ en la disciplina de un taller no cambia para nada el hecho de que la disciplina de un taller sea realmente un sometimiento a una ‘dominación’”¹⁰.

Violencia y política, por tanto, son en Tilly un binomio que no puede ser separado. Tal es su postura de nuevo en su libro *Violencia Colectiva*, donde sus argumentos van fundamentalmente en dos direcciones. En primer lugar, tratar de buscar una explicación a episodios de violencia colectiva de diverso signo, realizando una distinción, basada en dos variables fundamentales como coordinación de la violencia y centralidad de la misma en la conducta, entre rituales violentos, destrucción coordinada, oportunismo, reyertas, ataques dispersos y negociaciones rotas. En segundo lugar, abundar en la postura que defiende en *War Making and State Making as Organized Crime* y mostrar la unión de los fenómenos de violencia y política.

En cuanto a la primera cuestión, Tilly resulta innovador. Primero descarta las explicaciones puramente conductuales de la violencia colectiva, basadas en motivaciones o impulsos desarrollados en el seno del propio individuo o grupo violento, por ejemplo formulaciones evolucionistas que sostienen que el ser humano es naturalmente agresivo por su disposición genética, o cálculos racionales economicistas que inciden en la utilización de la violencia como medio para adquirir bienes y servicios, o incluso interpretaciones psicológicas que hacen hincapié en la voluntad natural de dominación del ser humano. Posteriormente rechaza también las explicaciones basadas únicamente en las ideas como origen de la conducta violenta, cuyos partidarios consideran que basta con suprimir las ideas de violencia para eliminar la violencia de la vida social. Aquellos que defienden esta postura lo hacen por entender que la conciencia es la base de la acción humana, pero ello entraña el riesgo de pasar por alto otros factores que pueden ser relevantes en la génesis de la violencia, tanto particular como colectiva. Para Tilly existe el peligro de que las explicaciones que recurren exclusivamente a las ideas como causa de la conducta violenta caigan en el mecanicismo y sigan un esquema plano de reproducción automática de las ideas adquiridas, dejando así escapar otros elementos importantes para la comprensión de lo violento.

Frente a estas dos formulaciones, Tilly es partidario de la idea de que la violencia se deriva fundamentalmente de las relaciones humanas y de la interacción social. Así, la idea es "que los humanos desarrollan su personalidad y sus prácticas a través de los intercambios con los demás humanos, y que los intercambios mismos siempre implican un grado de negociación y de creatividad. En consecuencia las ideas pasan a ser medios y productos del intercambio social, mientras que las motivaciones, los impulsos y las oportunidades sólo operan dentro de una interacción social continuamente negociada (...). Según este enfoque, la limitación de la violencia depende menos de la destrucción de las malas ideas, de la eliminación de las oportunidades o de la supresión de los impulsos que de la transformación de las relaciones entre personas y grupos."¹¹ Tilly, por tanto, en un enfoque más próximo al constructivismo, trata de integrar tanto la perspectiva conductual como la ideal al tiempo que se centra en los patrones de interacción social como causa de diversas modalidades de violencia colectiva.

Una vez definida su postura, el propósito de Tilly es buscar explicaciones a la violencia colectiva, unas explicaciones que "no son en forma de leyes generales de la violencia colectiva en su totalidad, y ni siquiera en forma de leyes particulares que gobiernan uno u otro tipo de violencia. Tampoco se centran en reconstruir las propensiones de los actores violentos, tanto si tales propensiones las entendemos como motivos, mentalidades, impulsos o programas. No consisten en identificar las funciones que puede tener la violencia en los grandes sistemas de poder o de producción. Las explicaciones que nos ocupan se centran en las transacciones violentas entre enclaves sociales, describen la variación en el carácter y la intensidad de las transacciones violentas en el tiempo, el espacio y entre escenarios sociales, para luego buscar mecanismos y procesos causales recurrentes responsables de la variación en el carácter y la intensidad de la violencia colectiva."¹² Los mecanismos y procesos causales de la violencia colectiva a los que se refiere Tilly se aglutinan fundamentalmente en torno al concepto de identidad, que se muestra dúctil y maleable, y puede ser fácilmente presentado como objeto de agravio con el fin de desencadenar un determinado conflicto violento. Así, en las explicaciones de la obra aparece de forma recurrente el mecanismo identitario de la activación de las líneas divisorias entre un 'nosotros' y un 'ellos'. Mediante la aplicación de esta dialéctica schmittiana¹³ de 'amigo' versus 'enemigo', Tilly entiende que se produce un proceso de polarización que generalmente propicia el surgimiento de un episodio de violencia colectiva, "dado que hace que la línea divisoria nosotros-ellos cobre mayor relevancia, vacía la posición intermedia no comprometida, intensifica el conflicto entre ambos lados de la línea divisoria, incrementa la trascendencia de la victoria o la derrota y

mejora las oportunidades para que los líderes emprendan acciones contra sus enemigos.”¹⁴. Este proceso de polarización, por ejemplo, se produjo según Tilly en el genocidio de Ruanda entre abril y junio de 1994, o en la desmembración de Yugoslavia a principios de la década de 1990, donde las identidades preexistentes fueron abandonadas al ser segmentadas por nuevas líneas divisorias activadas por determinados actores políticos —que Tilly denomina ‘emprendedores políticos’— con fines estratégicos.

La segunda dimensión que Tilly aborda en *Violencia Colectiva* es la que anticipaba en *War Making and State Making as an Organized Crime* acerca de la unión entre política y violencia. Si bien concede que no toda la contienda genera violencia, el autor sí entiende que detrás del escenario de la política se mueve siempre la tramoya de la fuerza. Así, “todos los gobiernos se reservan el control de ciertos medios concentrados de violencia en forma de armas, tropas, guardias y prisiones. La mayoría de los gobiernos utilizan ampliamente todos esos medios para mantener lo que los gobernantes definen como el orden público.”¹⁵. Existe un mínimo de violencia que el gobierno mantiene siempre para garantizar una disciplina, un determinado orden hobbesiano que asegure la paz social, de modo que “la violencia colectiva y la política no violenta entran incesantemente en intersección.”¹⁶. Esta violencia, sin embargo, no ha de ser siempre explícita. Es más, Tilly entiende que el mayor nivel de sofisticación de la violencia dentro del estado se alcanza cuando ya no es necesario que los medios de coerción se pongan en funcionamiento. La obediencia se logra sólo mediante la amenaza de violencia, que no se ejercita salvo en ocasiones puntuales que no pasan de ser demostraciones de fuerza con efecto disuasorio. En este mismo sentido, Tilly considera espuria la frecuente distinción entre el término ‘fuerza’, en tanto que dimensión legítima de la violencia, y ‘violencia’ a secas, en tanto que reverso oscuro de ese mismo concepto. La fuerza, según esta diferenciación, abarcaría las conductas legítimas, que se encuentran bajo la protección de la égida de una justificación determinada, normalmente plasmada en un texto legal. La violencia, por el contrario, carecería de justificativo tanto legal como moral.

Tilly encuentra dos objeciones capitales a la distinción fuerza-violencia. En primer lugar, que los límites mismos de aquello que constituye fuerza legítima son variables, difusos y discutidos. Según una miríada de circunstancias puede aceptarse moralmente un determinado grado de fuerza que de otro modo se censuraría como violencia indiscriminada. En lugar de unas demarcaciones claras acerca de qué es sólo fuerza y qué es violencia, lo que existe es un continuo que va desde acciones gubernamentales no conflictivas y aceptadas por el cuerpo social como legítimas

hasta daños infligidos por el propio gobierno de manera deliberada y considerados por la ciudadanía en bloque como violencia ilegítima. Existen entre estos dos extremos múltiples puntos intermedios susceptibles de plantear problemas para el juicio moral y legal en cuanto a qué constituye fuerza legítima y qué es sólo violencia ilegítima. La segunda objeción de Tilly es que gran parte de la violencia colectiva implica directamente a agentes del gobierno como causantes de los daños. Los emprendedores políticos se complementan y se solapan con los especialistas en la violencia, que todo gobierno, en tanto que "organización sustancial, duradera y limitada que ejerce el control de los principales medios concentrados de coerción dentro de un territorio"¹⁷, incluye necesariamente en su seno.

Con todo, pese a la fuerza de los argumentos de Tilly es posible encontrar opiniones contrarias. Aristóteles, por ejemplo, considera que la política ha de ser necesariamente parte de la moralidad social y que, por tanto, ha de excluir la violencia. Retomando el hilo de lo dicho más arriba, mientras que para autores como Maquiavelo o Weber es posible un escenario de orden político sin un trasfondo de justicia, Aristóteles, en línea con la tradición socrática de pensamiento, no estima que tal cosa sea posible a medio-largo plazo. La justicia, en forma de ética, y el orden social, en forma de política, son dos caras de una misma moneda para el filósofo clásico, pues los dos se dirigen al bien del hombre, el primero de modo directo, y el segundo a través de la *Polis* o del estado. Por tanto, según Aristóteles, "todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno. Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente estado y asociación política."¹⁸. Al tiempo, para él, "todas las ciencias, todas las artes, tienen un bien por fin; y el primero de los bienes debe ser el fin supremo de la más alta de todas las ciencias; y esa ciencia es la política. El bien en política es la justicia; en otros términos, la utilidad general."¹⁹.

En términos parecidos se expresa Hannah Arendt en *Sobre la Violencia*. Aún así, Arendt no niega o reduce el papel de la violencia en la historia. Si para Tilly la historia política del ser humano era una historia de violencia, para ella, "nadie consagrado a pensar sobre la Historia y la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos"²⁰. Sin embargo, Arendt sí establece una frontera muy clara entre el poder y la violencia,

aunque entienda que con frecuencia ambas dimensiones aparecen combinadas. A diferencia de lo que habitualmente se afirma, y así lo hace, por ejemplo, Bertrand de Jouvenel en *Sobre el Poder* en 1945, la esencia del poder no es simplemente la eficacia del mando, en cuyo caso no podríamos distinguir una orden legítima de una ilegítima, o como escribe Alexandre Passerin d'Entrèves, "la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero."²¹ Siguiendo una argumentación contractualista, Arendt entiende que el poder reside en el pueblo y que este lo 'presta' a las instituciones del estado. El poder del pueblo está vivo y se manifiesta como legitimador de un organigrama político que pasa a estar muerto sin el apoyo popular. Poder, de este modo, "corresponde con la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente."²² Así, el poder siempre precisa del número, es decir, descansa en el conjunto del cuerpo social. Por el contrario la violencia es indiferente del número, pues no requiere legitimación y su relevancia destaca únicamente en los instrumentos o medios de violencia, de modo que "la extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos."²³ Para Arendt, la naturaleza de la violencia puramente instrumental, nunca puede operar como fin en sí misma. Es por ello que los medios de violencia no pueden resultar en última instancia el único sustento de un gobierno, sino que siempre debe existir una determinada cuota de poder, en tanto que dimensión basada en una autoridad legítima. A diferencia de lo afirmado por Maquiavelo y Weber, en Arendt la violencia no sólo no puede ser fuente de poder —en tanto que generador un orden social legítimo, sino que además aparece allá donde el poder revestido de legitimidad flaquea, haciéndose preciso recurrir a modos violentos para asegurarlo. Paradójicamente, el recurso a la violencia institucional tiene el efecto contrario al del refuerzo de esas instituciones, a saber, tiende a destruir al poder. Arendt lo expone del siguiente modo: "la violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es poder."²⁴ Según esta visión, la violencia no puede, por tanto, engendrar en ningún caso poder.

Charles Tilly reconoce en *Violencia Colectiva* que la violencia y el gobierno mantienen una relación incómoda. Con todo, continuando con los argumentos que aportaba en *War Making and State Making as an Organized Crime*, él sí recalca la relevancia que para la génesis y el mantenimiento del poder tiene la violencia. Esto parece claro. En realidad la aseveración de Arendt, en cuanto a la imposibilidad de que la violencia genere poder, está basada en su definición de poder y la incorporación a la misma de la dimensión de legitimidad. Sin embargo, tal y como

muestra Tilly al incidir en el continuo existente entre los polos de fuerza —legítima— y violencia —ilegítima—, las acciones violentas llevadas a cabo desde una posición de gobierno se mueven a lo largo de una multiplicidad de posiciones entre las que la frontera no está claramente definida ni espacial ni temporalmente, de modo que las acciones consideradas por algunos como mera violencia pueden ser calificadas por otros de fuerza justa. Al tiempo, los bandidos de ayer pueden convertirse en los señores del mañana si se ganan esa legitimidad del modo que la ganaron paulatinamente los proveedores de protección en la Europa medieval.

Lo cierto es que históricamente, pero también en la actualidad, la relevancia de la violencia en la vida política es extremadamente alta. Al fin y al cabo lo único que diferenció a los gobiernos de los delincuentes y a los generales de los asesinos durante siglos fueron las enseñas militares y las banderas. La democracia representativa y la introducción del modelo de estado social han mitigado esta circunstancia, pero conviene no olvidar el origen violento de nuestras comunidades políticas. Quizá ello sirva para comprender mejor su funcionamiento tanto en el ámbito interno como en la arena internacional.

NOTAS

¹ TILLY, Charles, *Violencia Colectiva*, Ed. Hacer, Barcelona, 2003, p. 35.

² TILLY, C., "War Making and State Making as an Organized Crime", en Evan P., Ruesdenschmeyer, D. y Skotcpol, T. (Eds.), *Bringing the State back in*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 169.

³ ARENDT, Hannah, *Sobre la Violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 (original 1970), p. 77.

⁴ MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, Colección Austral, Madrid, 1964, (original 1513), p. 85.

⁵ WEBER, Max, *La política como profesión*, Colección Austral, Madrid, 1992 (original 1919), p. 95.

⁶ *Ibidem*. p. 156.

⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁸ De hecho, Tilly lo dice expresamente: "*War makes states, I shall claim*". Véase TILLY, C., "War Making and State Making as an Organized Crime", *op. cit.*, p. 170.

⁹ WEBER, Max, *Sociología del Poder*, Alianza Editorial, Madrid, 2007 (original 1921), p. 61.

¹⁰ *Ibidem*, Pg. 62.

¹¹ TILLY, C., *Violencia Colectiva*, *op. cit.*, ps. 5 y 6.

¹² *Ibid.*, p. 79.

¹³ Me refiero a las categorías dicotómicas que Carl Schmitt articula en su libro *El Concepto de lo Político* de 1927.

¹⁴ TILLY, C., *Violencia Colectiva*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ *Ibid.*, ps. 25 y 26.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Política*, Colección Austral, Madrid, 1997, p. 39.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 133.

²⁰ ARENDT, Hannah, *Sobre la Violencia*, *op. cit.*, p. 16.

²¹ *Ibíd.*, p. 51.

²² *Ibíd.*, p. 60.

²³ *Ibíd.*, p. 57.

²⁴ *Ibíd.*, p. 73.

La historia después de la Historia

Virginia RODRÍGUEZ BARTOLOMÉ

FUKUYAMA, Francis, *América en la encrucijada. Democracia, poder y herencia neoconservadora*, Ediciones B, Madrid, 2007.

HOBBSAWM, Eric, *Guerra y Paz en el Siglo XXI*, Editorial Crítica, Madrid, 2007.

Con los acontecimientos que pusieron fin a la Guerra Fría, Francis Fukuyama declaró “el fin de la Historia”¹ y Hobsbawm hizo lo propio con “el corto siglo XX”². Comprender las implicaciones de ambas afirmaciones y el punto de vista desde el que percibían el mundo sus formuladores, es un paso previo y necesario para entender qué ha pasado desde entonces. Y comenzaremos por ese repaso, pues de lo que hablan ambos autores en sus últimos libros traducidos al castellano es, precisamente, de lo que ha pasado después.

Cuando Francis Fukuyama hablaba del “fin de la Historia”, lo hacía desde una profunda convicción: que ideológicamente no quedaban alternativas para refutar que el mejor marco posible para la vida de los seres humanos lo daba un sistema político asentado en la democracia liberal representativa, y un sistema económico de libre mercado capitalista. Las implicaciones de esta premisa quedaban claras: todo el planeta debería entender del mismo modo el momento que se estaba viviendo y no había mayores problemas para que así fuera porque, al fin y al cabo, tanto el sistema político como el económico estaban fundados en principios universales a los que, por lo tanto, todo el planeta tendería a converger. Asimismo quedaba igualmente claro que el motor que lideraría, y sería modelo, para esa convergencia era Estados Unidos. Su misión sería desarrollar el programa de acción política internacional para que todos los estados del mundo ocuparan su lugar en ese marco (o estructura) de bienestar universal.

Este optimismo latente en las predicciones de Fukuyama, también se observa en el otro autor que nos ocupa, porque Hobsbawm confiaba en que el momento histórico que se vivió a principios de los años noventa ponía fin al “corto siglo XX”, identificado como el más sangriento y violento de la historia. Confiaba, no tanto en que se hubiera llegado al final de un periodo de violencia en la historia humana, como en que, una vez marcado el fin y llegado el momento de hacer balance, los seres humanos seríamos capaces de extraer algún tipo de lección. En

su obra sobre el siglo XX también observa la ruptura que este siglo supone respecto a un determinado modo de concebir la historia. Es el momento histórico del declive del campesinado y los modos de producción que, desde la sedentarización de la agricultura, han regido en el mundo. Este declive se debe fundamentalmente a los espectaculares progresos y transformaciones tecnológicas. El momento de optimismo lo marcaban las perspectivas que el fenómeno de la globalización entonces prometía: la superación de los obstáculos que hasta entonces habían supuesto los conceptos de tiempo y espacio para las actividades y las relaciones entre las personas.

¿Y después de la Historia, qué? La respuesta a esta pregunta es el contenido, en cierto sentido, de ambos libros. Después de la Historia hemos asistido a genocidios, intervenciones humanitarias, los Balcanes, Ruanda, los Tigres Asiáticos, las dos guerras del Golfo, los “estados fallidos”, el 11-S y, por supuesto, el exponencial desarrollo de la globalización.

El optimismo no ha sobrevivido. Ambos autores comparten esta conclusión. Coinciden también en la elección de la intervención estadounidense en Irak como el acontecimiento internacional que más claramente ilustra sus apreciaciones. Una última coincidencia entre los dos autores es considerar la intervención un error. A partir de aquí las diferencias: Fukuyama en su obra describe la situación internacional y propone cursos de acción para afrontar los problemas que observa; Hobsbawm vuelve la mirada a la historia para reformular viejos problemas con nuevos conceptos, investiga la génesis de los procesos que concurren en el mundo de hoy, y en lugar de dar respuestas, plantea interrogantes. El hecho de que desde planteamientos tan distantes, coincidan en calificar de errónea una acción, nos va a permitir partir de la misma cuestión para observar: desde qué prisma contempla el mundo cada uno de los autores y cómo van llenando de contenido el nuevo comienzo que predijeran a principios de la década de los noventa.

Partamos de la pregunta en sí: ¿por qué considera Fukuyama que fue un error la intervención estadounidense en Irak? Considera que fue una intervención basada en una serie de errores de apreciación: 1) sobre el peligro auténtico que suponía el Gobierno de Saddam Hussein, 2) sobre los medios necesarios para acometer la intervención y posterior reconstrucción del país y 3) el impacto que la intervención tendría sobre la imagen de EE UU en el resto del mundo. Tras estos errores de apreciación, ve una perversión de los principios neoconservadores que

han constituido la gran baza ideológica de importantes miembros de la Administración estadounidense (y del propio Fukuyama hasta que intuyera esta deriva perversa). Para ilustrar su observación, realiza una genealogía del neoconservadurismo que arranca de las reuniones de un grupo de intelectuales judíos en el *City College* de Nueva York entre los años treinta y cuarenta. Este *corpus* de ideas se articula en torno a cuatro principios:

*"(...) la preocupación por la democracia, los derechos humanos y, en un plano más general, la política interna de los estados, la fe en que el poder blando de Estados Unidos podía usarse con fines morales, el escepticismo acerca de la capacidad del derecho y las instituciones internacionales para resolver los problemas de seguridad graves y, por último, la opinión de que la ingeniería social ambiciosa a menudo conduce a consecuencias inesperadas y con frecuencia resulta contraproducente"*³.

Formulados de este modo, es fácil entender lo erróneo de la intervención en clave neoconservadora. No obstante, y dada la manipulación que ha realizado la actual Administración estadounidense en la interpretación de estos principios, Fukuyama se desmarca de esta línea de pensamiento y apuesta personalmente por un nuevo marco teórico: "el wilsonismo realista". Este marco teórico es, en realidad, un programa de acción política internacional que Fukuyama plantea en torno a dos ejes fundamentales: 1) la consideración del *soft power* ("poder blando")⁴ como el elemento que hoy puede generar, dentro de las sociedades, las condiciones idóneas para abordar el cambio político y social que posibiliten la vida buena en todo el mundo - tras haber quedado claro que éstas condiciones no se pueden conseguir mediante la guerra y la violencia -; y 2) la necesidad de un mayor desarrollo de las instituciones internacionales para que sean capaces de legitimar, desde el multilateralismo, el ejercicio del liderazgo, de la "hegemonía benevolente", de EE UU.

Como todo programa político, este también es la respuesta a un determinado diagnóstico de la realidad internacional. Para Fukuyama la hegemonía estadounidense es el hecho constitutivo de esta propia realidad; algo sobre lo que no se pregunta, que, simplemente, es así. EE UU es la potencia hegemónica y desde esta posición debe enfrentarse a los problemas que concurren en el mundo

internacional. Los problemas son fundamentalmente dos: 1) el peligro que representan los “estados colapsados” o “estados fallidos” que, imposibilitados estructuralmente para el acceso a las ventajas que ofrecen los sistemas políticos liberales, son un caldo de cultivo esencial para una sensación de agravio que las redes terroristas internacionales han sabido capitalizar y 2) la visceral reacción antiamericana en numerosos lugares del mundo, propiciada por los errores en el modo de ejercer la hegemonía benevolente, de manera unilateral, por parte de EE UU (un claro ejemplo: la guerra de Irak).

Para resolver ambos problemas plantea los ejes centrales del “wilsonismo realista”, un nuevo paradigma de relaciones internacionales que incorporar a las escuelas que el autor considera válidas para el análisis del mundo internacional, que serían: el realismo clásico, el nacionalismo jacksoniano, el internacionalismo liberal y, por supuesto, el neoconservadurismo. El hecho de que apunte los paradigmas de Relaciones Internacionales mencionados como los únicos válidos para explicar el mundo internacional, es un buen indicador del modo en que Fukuyama lo contempla. Porque, a excepción del realismo clásico, tanto las escuelas que repasa, como su nueva propuesta responden a los mismos patrones teóricos: un mundo que se explica en torno a los valores liberales universales, donde el principal agente es EE UU y donde, por lo tanto, desde la excepcionalidad de su posición debe ejercer el liderazgo hacia un mundo en el que se materialice la universalidad de esos valores sobre los que se asienta la preeminencia estadounidense. Las diferencias radican en los elementos de la realidad internacional sobre los que cabe actuar para lograrlo. No estaríamos, entonces, ante marcos teóricos diferentes, sino ante distintas propuestas de ejecución de un programa político fundado en la superioridad de los valores liberales que, en tanto que universales pueden, y deben, ser exportados al resto del mundo. Elevar estos programas políticos a paradigmas, pone de manifiesto que no sólo Fukuyama, sino muchos otros autores de la academia norteamericana conciben el papel a desempeñar por EE UU desde un mesianismo latente, desde la profunda convicción de que el mundo entero acabará por quedar homogeneizado en torno al *american way of life*, lo cual es, además de inevitable, deseable. En cualquier caso, quizá la principal novedad que aporta el “wilsonismo realista” sea la advertencia sobre los peligros de mezclar el interés particular de EE UU en el ejercicio del liderazgo mundial, que así podría verse erosionado.

Digamos por tanto que el principal problema de ésta y cualquier otra obra de Fukuyama es su alcance parcial en el mejor de los casos, dada su pretensión de elaborar teorías a partir de soluciones a problemas contingentes. El problema es su falta de perspectiva al apreciar un mundo en el que Estados Unidos no es más que una parte de él, quizá la más poderosa, pero en absoluto la única. La cuestión es que su propuesta no se preocupa por explicar en qué se funda la posición hegemónica de la mayor potencia internacional porque no lo considera necesario, porque asume (con ese mesianismo ya aludido) que un poder fundado en valores universales como la democracia o los derechos humanos no requiere de más explicaciones. La academia norteamericana es muy dada a grandilocuentes manifestaciones en torno a estos valores, que justifican la excepcionalidad de sus acciones, constituyendo en torno a esas numerosas excepciones un nuevo orden internacional que puede que lo único que tenga de novedoso sea la propia inconsciencia de su agente más poderoso respecto a los límites en su capacidad de acción.

La miopía y grandilocuencia excepcionalista de esta cosmovisión es, precisamente, lo que Hobsbawm critica no sólo desde sus argumentos, sino desde la forma de aproximación del autor a la realidad que analiza. Pero comencemos por donde nos habíamos propuesto.

¿Por qué la intervención estadounidense en Irak es un error para Eric Hobsbawm? Porque constituye la demostración más flagrante de las perversiones de una decisión como la que llevó al gobierno norteamericano a partir del 2001 a imponer una hegemonía mundial unilateral⁵. La hegemonía que, para este autor, ejerce Estados Unidos tiene menos de benevolente que de imperial, y es el error en el diagnóstico y programas de acción de pensadores norteamericanos (incluido el incauto Fukuyama en una referencia implícita⁶) lo que niega cualquier posibilidad de coherencia a las acciones internacionales de un país poderoso que desconoce el alcance, los límites y, en última instancia, el propio fundamento de su poder.

El error es, precisamente asumir la situación de hegemonía con cierto sentido de inevitabilidad histórica, y aún más que esto tenga implicaciones respecto a la actividad internacional. No contemplar con una mayor amplitud el mundo en el que hoy se ejerce esa hegemonía y confundir los términos de su actuación remite, entre otros errores, al que se cometió al atacar Irak.

¿Cuál es el estado del mundo internacional en la primera década del siglo XXI para Hobsbawm? El poder de Estados Unidos radica en que hoy por hoy es el único estado del mundo que puede llevar a cabo grandes misiones militares en prácticamente cualquier lugar del mundo, dado su enorme arsenal armamentístico de última generación y el grado de profesionalización de su ejército. Sin embargo, su vulnerabilidad económica está trasladando el peso de las grandes actividades financieras y comerciales en dos sentidos: geográficamente, distribuyéndolo entre la zona noratlántica y Extremo Oriente e institucionalmente, siendo en las grandes corporaciones e instituciones multinacionales donde se toman las decisiones económicas más relevantes. La política internacional se articula, por tanto, en torno a la supremacía de un gigante militar con pies de barro económicos.

Por otro lado, excepto en el ámbito político, prácticamente todos los demás campos de la vida humana y social están siendo afectados por la globalización⁷, y el término “afectados” no es casual ni banal, porque en su revisión - menos optimista que la que realizara en su “Historia del Siglo XX” - sobre las previsiones en torno al fenómeno, apunta dos cuestiones para la reflexión: la potenciación, a su amparo, de las desigualdades sociales y el hecho de que quienes menos se benefician de ella, son quienes más la padecen. El siglo XXI se abre, por tanto, con un liderazgo hegemónico fundamentalmente militar en un mundo donde la globalización es un hecho, un fenómeno presente, que en lugar de resolver problemas como los relacionados con las desigualdades sociales y económicas, los potencia.

De la combinación de ambos extremos, obtenemos una descripción de la realidad cuyos extremos esclarecen más aspectos que cualquiera de las respuestas ofrecidas por Fukuyama. En primer lugar porque Hobsbawm duda de que la fuerza militar sobre la que EE UU asienta su hegemonía, sea suficiente para mantenerla a medio plazo. Hoy en día no se puede confiar en controlar a los individuos en las sociedades exclusivamente a través de la violencia. Y si bien es cierto que el 11-S propició la aceptación por parte de la opinión pública de un autosometimiento a nuevos mecanismos de control en aras de la seguridad, esto no hizo sino poner de manifiesto que las únicas medidas eficaces para mantener controlado al cuerpo social, incluyen en buena medida un componente voluntario, un consentimiento por parte de los individuos. El desarrollo de las tecnologías de la información, la influencia de los medios y el control informático de prácticamente todos los seres

humanos de una parte del mundo, es el instrumento con el que eso se lleva a cabo.

En segundo lugar, los argumentos de Hobsbawm resultan esclarecedores porque desconfía de que el sistema político y económico que venció la batalla ideológica de la contienda bipolar, sea el marco adecuado para la realización de las pretensiones universalistas que la propia concepción implica. Esta desconfianza proviene de tres cuestiones: 1) la convicción de que se está fraguando un imperio en torno a esos valores universales, que como todos los que ha habido en la historia se colapsará, y poco quedará de ese marco supuestamente definitivo para la consecución del bienestar humano; 2) el hecho de que los valores con que se llena la noción imperial, también son ideología aunque pocos parezcan dispuestos a reconocerlo (sobre todo por la inexistencia hoy en día de cualquier otra alternativa); y 3) observar cómo la globalización está agrandando la nebulosa en torno a la universalidad de determinados conceptos.

En definitiva Hobsbawm está poniendo en tela de juicio la concepción del mundo internacional que maneja, entre otros, Fukuyama. Está desmontando la idea de que la hegemonía sea el destino histórico de EE UU: anunciando los límites de su poder (es exclusivamente militar) y desmontando la piedra angular con la que legitima moralmente su posición de preeminencia (la universalidad de los valores que representa). La hegemonía de la posición que hoy ocupa EE UU en el sistema internacional. La interpretación que se da a la posición que ocupa EE UU en el mundo internacional ha evolucionado desde que se creara la nación. Resulta bastante coherente que el gran estudioso de los movimientos nacionalistas del siglo XIX proponga una reflexión para explicar dicha evolución en los siguientes términos: como sostiene en otra de sus obras⁸, el nacimiento de las naciones se produce al amparo de (entre otros factores) la creación de una conciencia nacional en todos sus individuos, creación que las élites gobernantes llevan a cabo mediante una invención de las tradiciones nacionales. Las colonias norteamericanas del siglo XVIII carecían de referencias históricas sobre las que elaborar esas tradiciones, de manera que la conciencia nacional se edificó en torno a las posibilidades que ofrecía la nueva nación. Estas posibilidades nacían de los principios ideológicos liberales con que se construyó el propio sistema político norteamericano. Es decir, la conciencia nacional estadounidense radica en la ideología liberal. Por otro lado, también hay que tener en cuenta que EE UU se creara a partir de una revolución colonial contra el gobierno británico, que al igual que las revoluciones francesa o rusa, clamaban por la emancipación de un grupo humano sometido a otro dentro

de una misma sociedad. Una de las características de este tipo de revoluciones es el hecho de que para propiciar esta emancipación se proclama una igualdad universal entre todos los seres humanos. Valores liberales como esencia de la identidad nacional y universalidad. En torno a la evolución de estas dos ideas Hobsbawm define y describe la hegemonía imperial de EE UU.

Pero con este planteamiento que nos ofrece el historiador británico podría resultar mucho más esclarecedor dar otro enfoque a la cuestión de la hegemonía estadounidense. Porque a partir del nacionalismo basado en la ideología y su vocación universal, podemos analizar los discursos que han acabado por convertir en hegemónica la posición de EE UU en el mundo internacional desde que acabara la Guerra Fría. Ya desde finales del siglo XIX, EE UU comienza a proyectar internacionalmente una idea: la superioridad moral de los principios políticos y sociales que articulaban su organización. Preservar su seguridad y perseguir su interés nacional pasaban por asegurarse un entorno pacífico, de estados vecinos que imitaran en lo posible su estructura política y social. Y así se erigió en el gendarme del continente americano con la "Doctrina Monroe". Así borró cualquier posibilidad de influencia europea en su "patio trasero" y se arrogó todas las capacidades necesarias para mantener controlados y ordenados, en la medida de lo posible, a los estados americanos. Las dos guerras mundiales plantearon la posibilidad de vincular la defensa de sus valores ideológicos a una universalidad que trascendiera las declaraciones revolucionarias. La posibilidad, en definitiva, de acudir en defensa de sus valores allí donde se encontraran en peligro⁹. Tras la Segunda Guerra Mundial se consolidó un reparto de papeles novedoso en el mundo internacional. Dos nuevas potencias - nacidas de sendas revoluciones emancipadoras - ocupaban las posiciones de preeminencia en el sistema internacional. No tardaron en enfrentarse porque la igualdad universal de los seres humanos proclamada en ambas revoluciones, respondía a dos concepciones bien distintas. Sin embargo, ninguna de las dos potencias quiso renunciar a la vocación universalista de sus valores, algo que, por un lado, las hizo apoyar a ambos procesos de descolonización; pero que, por otro, convirtió al mundo entero en escenario de tensiones. La última gran guerra del siglo XX argumentaba y refutaba la esencia misma del sentimiento nacional estadounidense. Por eso la victoria fue entendida como una prueba de la superioridad moral de sus valores. Sin otra alternativa ideológica cuestionándolos, el liderazgo ejercido sobre el bloque occidental en torno a la defensa de la libertad, debía reformularse para ajustarse a las nuevas dimensiones planetarias. El desarrollo de las comunicaciones y el auge

de la globalización fueron las condiciones de posibilidad para un alcance global del discurso - que ya podemos calificar de hegemónico - en torno a la democracia, el mercado y los derechos humanos. Es a partir de este momento cuando se extiende a cada rincón del planeta el "poder blando" aludido por los dos autores que nos ocupan. Recordemos que para Fukuyama es la llave para que el mundo entero contemple en qué consiste la vida buena y así las sociedades más desestructuradas luchen por alcanzar las condiciones para su desarrollo. Hobsbawm es más escéptico con el fenómeno y lo identifica como un resultado, y no necesariamente de los positivos, del mundo global. La razón es que hace visibles las diferencias y desigualdades - que, por otro lado, la globalización está potenciando - y está generando una sensación de agravio en cuyo rechazo hoy reaccionan las segundas y terceras generaciones de inmigrantes en Europa y EE UU. El agravio está también en el fondo de las motivaciones de muchos de los activistas de las redes terroristas internacionales.

Así llegamos al 11-S. En realidad este momento no supuso una ruptura dentro del sistema internacional; sigue habiendo una potencia hegemónica y sigue siendo la misma. Lo que cambió con los atentados fue que el reto lanzado al orden internacional, hizo redefinir una vez más el contenido de la hegemonía. Tras un ataque directo, la defensa de la nación, su seguridad, pasa al primer plano y justifica acciones excepcionales, totalmente fuera de la legalidad internacional que, en cierto sentido, nadie debería cuestionar. Porque cada vez que la libertad o los derechos humanos se han visto amenazados, ha sido la capacidad militar de EE UU la única vía de solución. Pasó en las guerras mundiales y, más recientemente, en los Balcanes. El ataque a las torres hizo que el terrorismo pasara a ser el principal problema para el mundo internacional porque EE UU ha hecho uso de una de las principales prerrogativas que da ostentar la hegemonía: la de decidir lo que supone un problema en el mundo internacional y lo que no. El Régimen de Saddam Hussein lo era, y se intervino.

A esta conclusión es a la que llega Hobsbawm, sostiene que la hegemonía imperial que practica EE UU conduce a este tipo de acciones. No hay novedad alguna en este tipo de comportamiento. El peligro, parece advertirnos, procede de la inconsciencia con la que autores como Fukuyama asumen como inevitables y naturalizan situaciones contingentes de la historia. La parcialidad en los análisis es un riesgo a conjurar. Pero el propio Hobsbawm parece sucumbir a la grandilocuencia y la generalización cuando anuncia un cambio de tiempo histórico a

propósito de la globalización. Como marxista confeso divide los tiempos históricos en función de la preeminencia de un modo de producción u otro. El problema con una acotación como la que propone es que parece olvidar las grandes áreas de producción agrícola que a día de hoy continúa habiendo en, por ejemplo, África Subsahariana. ¿No estamos con estas afirmaciones elaborando un discurso sobre la historia que continúa manteniendo al margen a una importante parte del mundo que siempre ha quedado al margen? ¿No estamos sucumbiendo con ello a ejercer una de las prerrogativas otorgadas por una posición hegemónica, la que nos da ser partes del imperio?

¹ FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

² HOBBSAWM, Eric, *Historia del Siglo XX*, Crítica, Madrid, 1995 [Primera Edición].

³ FUKUYAMA, Francis, América en la encrucijada. Democracia, poder y herencia neoconservadora, Ediciones B, Madrid, 2007, p. 18.

⁴ "Poder blando" o *soft power* es un concepto acuñado por J. Nye en el año 2003 en un artículo para la revista *Yale Global* titulado "La fuerza no basta", disponible en <http://yaleglobal.yale.edu/article.print?id=5840>

⁵ HOBBSAWM, Eric, *Guerra y ... op cit.*, p. XIII.

⁶ *Ibidem.* p. 19.

⁷ A pesar de que el término "globalización" carece aún hoy de una definición generalmente aceptada, Hobsbawm propone la siguiente: " ... un mundo convertido en una unidad indivisa de actividades interrelacionadas y libres del estorbo de las fronteras locales (...)". HOBBSAWM, Eric, *Guerra y ... , op cit.*, p. IX.

⁸ HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence, *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.

⁹ Baste recordar el discurso pronunciado por W. Wilson ante el Congreso Norteamericano para obtener la autorización para intervenir en la I Guerra Mundial.

Cuando corren tiempos

Ángela IRANZO DOSDAD

Reseña:

Talal ASAD, *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press, 2003.

“Quizá sea más importante plantearse buenas preguntas que buscar respuestas a cuestiones mal formuladas, verificar la solidez o la fragilidad de las estructuras que fijar la fecha y el lugar de las rupturas venideras”¹

Cuando corren tiempos en los que se convierte en una exigencia, casi ineludible, sacar a la religión del exilio autoimpuesto por las academias y políticas dominantes², obras como la de Talal Asad resultan muy oportunas por su atrevimiento y creatividad, especialmente en su forma de aproximación al estudio y comprensión de las relaciones entre política y religión en el mundo contemporáneo.

Desde la post-Guerra Fría y, especialmente azuzados por los acontecimientos del 11-S, la aproximación mayoritaria de los científicos sociales en el intento de explicar la aparentemente novedosa irrupción de la religión en la política estatal e internacional, ha sido a través de tesis tales como el “retorno de la religión”³, la “deseccularización del mundo”⁴, la “desprivatización de la religión”⁵... Todas ellas fórmulas teóricas que parten de asunciones e incitan a interrogantes que, en ambos casos, reactivan como márgenes de la reflexión los eurocéntricos binomios “secularización *versus* religión”, “espacio público *versus* espacio privado” y “modernidad *versus* religión”, resueltos en la ecuación lineal “secularización - modernidad” como condición de posibilidad del “mejor orden posible” (el orden de la democracia liberal en el mundo globalizado).

Estos binomios, recapturados por la aproximación epistemológica y ontológica de quienes ejercen de lingüistas supremos, no son tanto el resultado de la observación de la práctica social, como del ilusorio discurso moderno articulado y difundido como común denominador de los imaginarios sociales modernos

Europeos. Sin embargo, estas ideas de retorno, desprivatización y desecularización de la religión son, hasta cierto punto, bienvenidas en la medida en que han revitalizado la discusión sobre el factor religioso; una discusión que el impacto de la tesis de la secularización, especialmente sentido en las Relaciones Internacionales⁶, había llevado a un punto muerto. Pero al mismo tiempo, son estas ideas las que deciden los márgenes de la discusión actual sobre religión y política, como respuesta a interrogantes sobre los que, como advierte Marcel Merle, quizá valga la pena cuestionar la idoneidad de su formulación.

Hasta el día de hoy, la mayoría de los debates sobre cuáles son o, más bien, cuáles *podrían* ser las relaciones entre política, religión y la siempre omitida idea de poder en el mundo internacional contemporáneo, se han mantenido en los límites dictados por tesis notablemente difundidas —quizá demasiado— como “el choque de civilizaciones”⁷, propiciada por la formulación de interrogantes como: ¿significa el retorno de la religión el fracaso del proyecto modernizador allí donde se manifiesta, legitimando la narrativa política civilizatoria propia del lenguaje imperialista decimonónico?; la tesis de las “religiones públicas”⁸, formulada por José Casanova como respuesta a la pregunta: ¿puede la religión reubicarse en el espacio público moderno, contemplando la posible formulación de religiones públicas (modernas)?; o las tesis sobre las “múltiples modernidades”⁹ de Charles Taylor o las “modernidades alternativas”¹⁰ como propuestas al interrogante: ¿son compatibles la religión y la modernidad?, ¿equivale la modernidad, necesariamente, a la occidentalización del mundo?

Sobre este telón de fondo, quizá no el único ni el más legítimo pero sí el más ruidoso, Talal Asad desarrolla su obra *Formations of the Secular* aproximándose a su objeto de estudio, los significados del concepto “secular” y su relación con la doctrina política del “secularismo”, desprendiéndose de los marcos de los binomios, del intento de formular modelos alternativos y/o complementarios de modernidad y subrayando, por el contrario, la necesidad de estudiar en primer lugar cómo la gente vive lo secular; lo formula y reformula en sus contextos espacio-temporales.

Desde este enfoque, Asad sigue explorando en esta obra una propuesta que ya planteaba en un artículo previo que le serviría de preámbulo a *Formations of the Secular*¹¹. Partiendo de la formulación, para el autor necesaria, de interrogantes del tipo “¿cuándo, cómo y por quién son definidas las categorías de secular y religión?”, “¿qué asunciones se presuponen en el acto de definir las?”, “¿qué concepción de

religión hace posibles nuestras prácticas morales y políticas seculares?"¹², propone de forma tentativa y empieza a explorar los contenidos de una antropología de lo secular que, en cuanto se aproxima a lo secular como experiencia práctica, proporcionaría cierta potencialidad para responder a estas preguntas y esclarecer posibles relaciones entre política y religión hasta ahora no visibilizadas.

Así, el título *Formations of the Secular* encierra la propuesta y forma de aproximación del autor a las cuestiones relativas a la religión en el tiempo de las modernidades¹³. Un título que captura especialmente las ideas de pluralidad y contingencia histórica que el autor reivindica, desde un enfoque originalmente antropológico, que arranca la reflexión desde las personas, sus entornos y las prácticas que éstas generan. De ahí, para Asad el valor añadido de la Antropología como vía de reflexión sobre las relaciones contemporáneas de la religión con la política y con los focos de poder; un valor añadido que emana de la tendencia de la Antropología al estudio comparativo de los conceptos en tanto representaciones y de su tendencia a eludir las generalizaciones modélicas centrándose en cómo las personas viven lo secular. Dicho de otro modo, aproximándose a lo secular como "los conocimientos, comportamientos y sensibilidades" que en unas coordenadas espacio/tiempo concretas dan lugar a una visión del mundo en el mundo.

Dado el contexto de Relaciones Internacionales en el que se propone esta reseña, quizá valga la pena centrar la atención en las implicaciones que para los académicos de Relaciones Internacionales podrían tener especialmente tres de las ideas expuestas por Talal Asad en esta obra. La primera de ellas consiste en no priorizar el origen sobre el proceso; es decir, no buscar la esencia de lo secular sino las formas de vida que articula. En definitiva, una idea que invita a acudir a la Historia como antídoto para deconstruir las concepciones de "religión" y "secular" como categorías estáticas, monolíticas y suprahistóricas o universales. En segundo lugar, no dejarse llevar tanto por los debates sobre los posibles modelos alternativos de modernidad —para Asad, la modernidad, en tanto proyecto o serie de proyectos interconectados siempre a realizar, ha de quedar necesariamente ubicada en el marco de la "particularidad" y, por ello, la diversidad, pluralidad y multiplicidad es inherente a ella por naturaleza— y, en su lugar, advertir la política de progreso que subyace a la multiplicidad de concepciones de modernidad ejemplificadas por el propio Occidente. Y, en tercer y último lugar, quizá resulte esclarecedor para las Relaciones Internacionales en su incipiente tratamiento de la cuestión religiosa, aproximarse a ella sin caer en lo que Comaroffs calificó como los

efectos negativos de la “hipocondría epistemológica”¹⁴; es decir, puede que resulte más esclarecedor y liberador fomentar la reflexión sin enfatizar en exceso o atrapar la reflexión teórica y las oportunidades de vida de las personas, en las categorías con las que analizamos y explicamos el mundo —pues no son más que eso, categorías, lenguajes, narrativas, etc.— para plantearse: “¿qué políticas podrían promoverse desde la idea de que el mundo no está dividido en modernos y no modernos, occidentales y no occidentales, sino en culturas fragmentadas y solapadas, continuamente transformándose?”¹⁵.

Analizar lo secular en tanto experiencia práctica: ¿una antropología de lo secular?

Asad sostiene que tanto los partidarios de la tesis de la secularización como sus detractores convergen en un mismo error: subestimar o no prestar la atención necesaria a la comprensión del concepto de secular; una tendencia que también acusa en la trayectoria de la Antropología, excesivamente focalizada en el estudio de la religión. No obstante, si bien Talal Asad busca enfatizar en esta obra el valor del análisis de la categoría “secular”, concibe ésta como inexorablemente unida a la categoría “religión” —hasta el punto de reconocer, como han hecho otros autores, en la doctrina del secularismo una teología¹⁶.

Así, desarrolla su propuesta de aproximación antropológica al concepto de lo secular, en el marco de estudio de la historia de Europa occidental¹⁷, a través de su estudio indirecto; es decir, estudiando la formación y reformulación de categorías como “agencia” y “dolor” que, vinculadas a las ideas de conciencia y responsabilidad, pueden ayudar a comprender cómo se han gestado los conocimientos, comportamientos y sensibilidades que conforman lo que, en términos generales, llamamos “secular” en la tradición de pensamiento occidental.

La elección de estas categorías adquiere especial relevancia cuando se advierte que lo secular depende de concepciones particulares de acción y pasión¹⁸, y que la secularización del dolor implica comprenderlo a partir de su asociación con la subjetividad irracional, así como concebirlo como una condición humana susceptible de eliminar universalmente a través de la “agencia humana secular”. Por lo tanto, una aproximación a lo secular en la historia europea occidental que enfatiza una concepción particular de “agencia”, elevada sobre dos pilares

modernos: la conciencia del “self-empowerment” y la responsabilidad del “history-making”.

De este modo, Asad no sólo evidencia la naturaleza contingente de la “agencia”, sino que advierte sobre el hecho de que los diferentes usos atribuidos históricamente al concepto abren o cierran posibilidades del “ser”¹⁹ y, con ello, determinan condiciones para la creación de diferentes concepciones de lo “humano”. Con ello, el autor recuerda que la necesidad de definir legalmente lo humano proviene de la ansiedad generada en la Europa del siglo XVII al tomar conciencia sobre la contingencia del *self*.

Advertir la política de progreso subyacente a las modernidades: la secularización del dolor y la legalización de lo humano

Si bien otros autores han subrayado en sus trabajos la connotación semántica que adquiere el término “secular” en la Europa de los siglos XVIII y XIX como categoría hermenéutica de la filosofía de la historia²⁰, el objetivo de Asad no es tanto reflexionar sobre la idoneidad o no de la idea de progreso, como preguntarse por qué se ha convertido en hegemónica como objetivo político; ¿qué consecuencias prácticas se derivan de ello y qué condiciones sociales contribuyen a mantener esta hegemonía?

Fiel a este enfoque, reflexiona en torno a los conocimientos, prácticas y sensibilidades resultantes de la idea moderna de progreso, vinculada inexorablemente a las categorías analizadas de “agencia humana secular” y “dolor”. Esto le lleva a desarrollar una argumentación que concluye afirmando que “la sensibilidad moral moderna no se incomoda meramente ante el dolor sino frente al dolor que corresponde a una concepción determinada de ser humano”²¹. La gran paradoja de la idea de progreso, con sus implicaciones sobre la conciencia, la responsabilidad y el *fatum* de la humanidad, es que, si bien confía en la erradicación del sufrimiento como *telos* de la historia, encabeza una historia llena de sufrimientos; una historia en la que adquiere legitimidad legal —y moral— la diferencia entre el sufrimiento “inhumano” y el sufrimiento “necesario” en función de un criterio de medida. El sufrimiento medido es un sufrimiento racionalizado y acorde a las exigencias de la ley y el orden; el sufrimiento desmesurado es un sufrimiento gratuito propio de la barbarie anárquica.

Sin embargo, fiel a sus principios como antropólogo y a un enfoque de análisis que ya apuntalaba en su obra *Genealogies of Religion*²², Talal Asad sigue posicionándose frente a aquéllos que entran en el debate sobre los orígenes de la idea de progreso y establecen analogías estructurales entre conceptos premodernos —en este caso, la idea de redención o salvación de la doctrina de la historia judeocristiana— y modernos como la idea de progreso. Manifestando abiertamente su oposición a tesis como la formulada por Carl Schmitt²³, para Asad no basta con apuntar a las analogías estructurales entre conceptos, sino que hay que atender a la gramática histórica de los conceptos. “Las prácticas que los conceptos facilitan y organizan difieren de acuerdo con las formaciones históricas en las que habitan dichos conceptos”²⁴.

Asad, claramente posicionado en el lado de Hans Blumenberg²⁵ y en oposición a las ideas de Karl Löwith²⁶, sigue revitalizando un debate que podría tener una implicación normativa importante —y puede que muy necesaria— para la teoría de Relaciones Internacionales en la medida en que, cualquiera que sea el posicionamiento adoptado, será necesario reivindicar la historia y con ella, el para muchos drama de la contingencia, así como deconstruir muchos de los mitos o presupuestos incuestionables sobre los que se han construido las Relaciones Internacionales modernas en su ambicioso intento de explicar las relaciones entre los agregados humanos, convencionalmente llamados estados, que interactúan en la denominada sociedad internacional.

Más allá de los binomios epistemológicos: la excarcelación del pensamiento como origen de formas de vida

Partiendo del engranaje entre la fundamentación teórica del “estado moderno”, la “democracia liberal”, los “derechos humanos” y las “minorías”, Asad reflexiona sobre las implicaciones del, en estos tiempos, vociferante discurso de la identidad; un discurso que, advierte, “no indica tanto el redescubrimiento de lealtades étnicas como el debilitamiento de las viejas certezas”²⁷.

Abordando de forma crítica la aclamada tesis de Casanova sobre las religiones públicas —crítica a la que éste último no se resiste a contestar²⁸—, Asad llama la atención sobre el riesgo de que las nuevas propuestas que tratan de dar cabida a la religión en las sociedades modernas creen la ilusión de cambio para que, en el fondo, no cambie nada. Para Casanova, “si la desprivatización de la

religión es una amenaza o no a la modernidad, depende de cómo (la religión) se ha hecho pública". Dicho de otro modo, para Casanova la desprivatización de la religión no es contraria a la secularización ni a la modernidad siempre que ésta se produzca de forma acorde a los requerimientos básicos de la sociedad moderna, incluida la democracia.

Sin pretensión de entrar en un juicio de valor pero advirtiendo de las implicaciones de algunas de las nuevas fórmulas difundidas, llevando así la reflexión más allá de lo habitual —y asumiendo los riesgos que ello conlleva— Asad argumenta que tesis como la de Casanova proponen la entrada a la esfera pública de "un determinado tipo de religión"; aquéllas que, por aceptar los principios liberales, son conceptualizadas como "religiones racionales capaces de negociar las diferentes opciones morales que afectan a lo público, de forma pacífica". Esto lleva a Asad no sólo a recordar los límites de "la esfera pública liberal", advirtiendo de los márgenes (opresores) de su idea de "libertad" sino que, siguiendo el propio espíritu democrático y pluralista que esta esfera presupone, plantea si no debería —o sería deseable— que la entrada de un nuevo actor/discurso alterase la estructura discursiva preexistente y amenazase la autoridad de los presupuestos existentes. ¿No reside ahí la riqueza del pluralismo democrático?

Todo ello lleva a que *Formations of the Secular* llame la atención sobre un posible nuevo concepto de pluralismo en el estado democrático que incida, no tanto en el reconocimiento de la *identidad diferente*, sino en el reconocimiento de *nuevas formas de vida*; algo que no posee una correlación tan evidente como podría parecer. Así, Asad sitúa junto a la concepción del pluralismo que proporciona el modelo (liberal) del multiculturalismo —un pluralismo susceptible de realización a partir de la existencia de una nación mayoritaria que reconoce a las minorías en un estado democrático— una versión alternativa que podría dar lugar a un modelo de pluralismo descentralizado, según el cual el pluralismo toma forma a partir de un estado democrático formado por diversas minorías en tensión y colaboración con un *ethos* general de tolerancia y responsabilidad crítica²⁹.

Es posible que, en los tiempos que corren, cuestionar el objeto de la demanda democrático-liberal, incidiendo en el reconocimiento de las *formas de vida*, resulte más coherente con los resultados de la aproximación antropológica al estudio de lo secular. Es posible que esta perspectiva desdramatice la idea de la irrupción del factor religioso en la política contemporánea en la medida en que mira

al mundo en tanto espacios complejos de identidades solapadas, lealtades múltiples, tiempos complejos y temporalidades simultáneas. El resultado: el necesario cuestionamiento del discurso y práctica de los espacios simples, impulsados por el imaginario moderno; espacios, para Asad, contingentes pero idealizados y abstractos en virtud de la legitimación de un poder capaz de controlar de forma racional a toda una comunidad política: el poder del estado.

He ahí la vinculación de lo secular con el secularismo en la historia de Europa occidental; una vinculación que obliga a repensar los significados, formas y funciones de la religión a partir de su necesaria vinculación con las ideas de poder y de estado-nación moderno en estos tiempos que corren.

NOTAS:

¹ MERLE, Marcel, *Sociología de las Relaciones Internacionales*, Alianza Universidad, Madrid, 1991, p. 20.

² PETITO, Fabio y HAZTOPOULOS, Pavlos (eds.), *Religion in International Relations. The Return from Exile*, Palgrave, Nueva York, 2003; JHONSTON, D. y SAMPSON, C. (eds.), *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*, PPC, Madrid, 2000; SMITH, Steve, "The Self-Images of a Discipline: a Genealogy of International Relations Theory" en BOOTH, Keen y SMITH, Steve (eds.), *International Relations Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1995, p. 2.

³ Una defensa de la tesis del "retorno de la religión" a la política internacional se puede encontrar en: HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997; KEPEL, Gilles, *La revancha de Dios*, Alianza, Madrid, 1991; HASENCLEVER, A. y RITTBURG, V., "Does Religion Make a Difference?" en PETITO, Fabio y HAZTOPOULOS, Pavlos (eds.), *Religion in International...*, op. cit.; FALK, Richard, "A Worldwide Religious Resurgence in an Era of Globalization and Apocalyptic Terrorism" en PETITO, Fabio y HAZTOPOULOS, Pavlos (eds.), *Religion in...*, op. cit.; JUERGENSMEYER, M., *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2001.

⁴ WEIGEL, George "Religion and Peace: An Argument Complexified" en *Washington Quarterly*, vol. 14, 1991, p. 27. Citado en GERARD, Ted y WILCOX, Clyde (eds.), *Religión y política: una perspectiva comparada*, Akal, Madrid, 2006, p. 9.

⁵ CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994. [Edición en castellano: *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000].

⁶ SHAKMAN, Elizabeth, "The Political Authority of Secularism in International Relations" en *European Journal of International Relations*, vol. 10, n° 2, Junio 2004, p. 240.

⁷ HUNTINGTON, Samuel P., "The Clash of Civilizations?" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, n° 3, Verano 1993; "If not civilizations, what?" en *Foreign Affairs*, Septiembre/Octubre 1993; *El choque de civilizaciones ...*, op. cit.

⁸ CASANOVA, José, *Public Religions ...*, op. cit.

⁹ TAYLOR, Charles, *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 13.

¹⁰ KEYMAN, Fuat y ÖZBUDUN, E., "Cultural Globalizations in Turkey" en BERGER, Peter y HUNTINGTON, Samuel P. (eds.), *Many Globalizations*, Oxford University Press, Oxford, 2002; KEYMAN, Fuat "Modernity, Secularism and Islam" en *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n° 3, 2007.

¹¹ ASAD, Talal, "Religion, Nation-State, Secularism" en van der VEER, Peter y LEHMANN, Hartmut (eds.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Princeton y New Jersey, 1999, ps. 178-196.

¹² ASAD, Talal, *Formations of the Secular...*, op. cit., p. 201.

¹³ Si bien la aproximación del autor a la categoría "secular" en tanto experiencia práctica, le lleva a entenderla como una categoría epistemológica y ontológica abierta, en el sentido de que expresa conocimientos, prácticas y sensibilidades que determinan formas de vida (en plural) en el mundo, es esta última característica – "en el mundo" – lo que, en último término, define lo secular; una determinada concepción del tiempo en tanto tiempo mundano, perteneciente a este mundo.

¹⁴ Van der VEER, Peter y LEHMANN, Hartmut (eds.), *Nation and Religion...*, op. cit., p. 4.

¹⁵ ASAD, Talal, *Formations of ...*, op. cit., p. 15.

¹⁶ Para profundizar en esta idea, véase ASAD, Talal, *Formations of ...*, op. cit., p. 192; así como la obra citada de CASANOVA y la obra de SHAKMAN.

¹⁷ El autor expone con claridad que su objetivo en esta obra es formular nuevas formas de aproximación a la cuestión de la religión y la modernidad, ofreciendo una respuesta crítica a la versión triunfal de la tesis de la secularización pero, limitando su argumentación al estudio de las ideas y prácticas de Europa occidental.

¹⁸ ASAD, Talal, *The Formations of ...*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁹ *Ibidem*, p. 73.

²⁰ KOSELLECK, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Tre-Textos, Valencia, 2003; MARRAMAIO, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.

²¹ ASAD, Talal, *The Formations of ...*, *op. cit.*, p. 123.

²² ASAD, Talal, *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1993.

²³ "TODOS LOS CONCEPTOS SIGNIFICATIVOS de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados ... Y no lo son sólo debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la teoría del Estado – al convertirse el Dios todopoderoso, por ejemplo, en el legislador omnipotente – sino también con respecto a su estructura sistemática, cuyo conocimiento es preciso para el análisis sociológico de dichos conceptos. En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología". Véase, SCHMITT, Carl, "Teología Política I. Cuatro Capítulos sobre la Teoría de la Soberanía" en ORESTES, H. (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 43.

²⁴ ASAD, Talal, *The Formations of ...*, *op. cit.*, p. 191.

²⁵ BLUMENBERG, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge, 1983.

²⁶ LÖWITZ, Karl, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968.

²⁷ ASAD, Talal, *The Formations of ...*, *op. cit.*, p. 161.

²⁸ Véase, CASANOVA, José, "Secularization Revisited: A Replay to Talal Asad", presentado como *paper* en el grupo de trabajo "Secularization and Religion" en Erfurt (Alemania), 2003 y, posteriormente, como parte de la obra editada por SCOTT, David y HIRSCHKIND, Charles, *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and its Interlocutors*, Stanford University Press, 2006.

²⁹ ASAD, Talal, *Formations of ...*, *op. cit.*, p. 177.

El pre, el post y ahora en la soberanía de los estados

Elsa GONZÁLEZ AIMÉ*

Reseña:

Changes in Statehood. The Transformation of International Relations

Georg SØRENSEN

Ed. Pgrave, Nueva York, 2001. ps. 226

El estado sigue siendo motivo de debate en Relaciones Internacionales. Los diferentes discursos en torno al estado, ya sean los que afirman su declive ya sean los que afirman su vigencia, están de acuerdo en al menos una cosa: el estado ha cambiado, y ha cambiado el contexto histórico. También reflejan la necesidad de escribir sobre la estatalidad para explicarla, para analizar las transformaciones que conoce. La cuestión es entonces en torno a qué y cómo se ha transformado el estado.

¿Cómo dudar de la actualidad del estado y de la soberanía como preocupación política internacional? No hay análisis político que no lo tenga en cuenta, y en lo que concierne a las Relaciones Internacionales, el estado es una cuestión central de debate desde hace al menos tres décadas, especialmente por los cambios en el ordenamiento internacional, como las descolonizaciones o el fenómeno (antiguo ya) de la globalización. Unos pueden estar cansados del tema mientras que otros pueden entusiasmarse con él, pero en cualquier caso sigue candente porque seguimos teniendo cosas que decir, hasta el punto que una de las cuestiones más interesantes de este debate es la evolución que ha seguido; de una preocupación inicial acerca de qué es lo que prima en las relaciones internacionales, si el estado (como actor) o el sistema (como estructura), han surgido otras preguntas acerca del carácter bifacético del estado, sobre su extraversión y su introversión, y la relación existente entre dos ámbitos que no pueden analizarse por separado.

En el ámbito español, una prueba de ello es la hispanización de términos anglosajones: *statehood* ha dado lugar a "estatalidad", participio pasivo que alude a una situación activa, a un proceso no cerrado y a una condición. El libro de Georg Sørensen que traemos a colación, *Changes in statehood. The transformation of*

international relations se ha de situar en este debate y plantea desde su portada una pregunta que encontramos a lo largo del libro: ¿qué ha cambiado en el estado y en qué ha cambiado el sistema internacional?

Sørensen centra su atención sobre una laguna en el análisis acerca de la interacción entre la esfera doméstica del estado y la externa a partir de la Segunda Guerra Mundial: considera que las corrientes teóricas de Relaciones Internacionales no explican bien la relación entre las dos caras del estado, la interacción entre política exterior y política interior. Su objetivo es enfrentarse a ese vacío, y para ello se inclina primero por el análisis fuera-dentro: ¿cómo las tres fuerzas internacionales clásicas – el poder político-militar, normativo y económico – han moldeado los estados? La hipótesis que maneja el autor es que han originado tres tipos de estado dentro del sistema internacional y de ella se desprende que la estructura interna del estado se encuentra condicionada por el sistema internacional. En un segundo momento, propone comprobar esta proposición sometiendo los tres tipos de estado que identifica al análisis inverso: dentro-fuera; para ello analiza la manera en que cada uno de esos estados se enfrenta al dilema de la seguridad y ejerce su soberanía. De ello deduce que la estructura interna del estado también condiciona el sistema internacional.

El análisis sobre estas influencias recíprocas entre los estados y el sistema internacional, sumado al intento de explicar y comprender los cambios que ha conocido la estatalidad, trata de aclarar otra preocupación. Los enfoques de las corrientes tradicionales de Relaciones Internacionales suelen primar bien la tendencia internacional hacia la homogeneidad, bien hacia la heterogeneidad. La primera se entiende como resultante de la participación en un mismo proceso de desarrollo político conducente a la creación de un mismo sistema internacional para todos, mientras que la segunda se comprende como fruto de la desigualdad existente en ese proceso y también de la distinta interpretación y aplicación de las normas de dicho sistema. Ambos enfoques comparten una concepción del desarrollo en clave teleológica que Sørensen quiere superar lanzando una pregunta más: la tendencia al isomorfismo de los estados, es decir, a aspirar a una soberanía jurídica reconocida internacionalmente, ¿implica también una tendencia homogeneizadora interna?

Tres tipos de poderes en el plano político internacional serían los que dan forma a las estructuras domésticas: el político-militar, el normativo e ideológico, y

el económico. Sorensen estudia la manera en que han influido en la conformación interna de ciertos estados recurriendo a una serie de procesos históricos: la carrera armamentística propia de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la URSS, la descolonización y la expansión de la economía de mercado. A partir de estos casos, se desprenden varias conclusiones. Primero, en el ámbito político-militar la presión competitiva no conduce necesariamente a la homogeneidad: tanto EEUU como la URSS, especialmente a partir del momento en que ambas tuvieron armas nucleares, rivalizaron pero no trataron de llevar a la práctica el mismo proyecto político. Segundo, desde el punto de vista normativo, ha habido una tendencia hacia la homogeneización, pero siempre ha dependido de las condiciones políticas internas; así, Japón, uno de los casos paradigmáticos de ajuste al estándar internacional, ha sabido mantener sus especificidades mientras que países que han tratado de homogeneizarse en apariencia han fracasado en ello internamente. Además, otros procesos internacionales como la descolonización han favorecido la heterogeneidad. Tercero, la extensión de la economía de mercado a escala mundial ciertamente ha supuesto la preponderancia de un modo de funcionamiento económico, pero no ha evitado que todos los estados participen de forma desigual en ese mercado global.

Al constatar las diferentes maneras en que los elementos de poder han influido en los estados, Sorensen deduce diferentes formas de desarrollo de la soberanía y distingue tres tipos de estado: el moderno, el postcolonial y el postmoderno. Con esta tipología quiere mostrar, según él mismo manifiesta, un rechazo a la idea unilineal de progreso. Por eso la construye distinguiendo formas de estatalidad, y no grados o jerarquías como viene siendo habitual para tratar de superar otras clasificaciones que se han hecho del estado.

El estado moderno es aquel que se compone de un gobierno centralizado, burocratizado y militarizado, que alberga una comunidad cohesionada en torno a la idea de nación y con una economía autocentrada. El estado postcolonial es aquel fruto surgido de la descolonización, y que ha evolucionado en un contexto internacional, que según el autor, no se ha caracterizado por el entorno competitivo y violento en el que nacieron los anteriores en Europa a partir del siglo XVIII. Eso ha favorecido su debilidad: aunque no todos los estados postcoloniales sean débiles, la mayoría logra sobrevivir en una situación de fragilidad. El estado postmoderno sería entonces aquel con un gobierno fragmentado en diferentes niveles, que van desde lo local hasta lo internacional, en el que sus habitantes

conocen diversas identidades y cuya economía está profundamente imbricada con la de los demás estados postmodernos.

Al identificar tres tipos de estructura doméstica resultantes de las influencias internacionales, Sorensen se enfrenta a otra cuestión: los tres tipos de estado se caracterizan por una determinada concepción de la soberanía y de la relación entre gobierno y sociedad; lo cual debería suponer, en ese caso, diferencias en la concepción del dilema de la seguridad con respecto a su formulación original propia del estado moderno. La pregunta que surge es si es vivido y percibido igual en los otros dos tipos de estado que identifica.

La estatalidad postcolonial y postmoderna se caracterizarían por una determinada manera de enfocar la seguridad en el plano internacional. La relación entre gobierno y población está marcada en parte por variables internacionales, pero también por la percepción de lo que es una amenaza y de cómo ésta afecta internamente al estado. En el caso de los estados postcoloniales, la preocupación por la seguridad se entendería principalmente, según el autor, como preocupación de las élites gobernantes por su propia supervivencia. En el caso de los estados postmodernos, la preocupación principal sería mantener un sistema internacional que ampare la economía transnacional.

La constatación de Sørensen es que las dinámicas internacionales actuales no van ya en el sentido de creación de estados fuertes tal y como se concibe según los parámetros del estado-nación moderno, y tal y como se desprende del dilema de la seguridad que originó. Las normas internacionales habrían eliminado la competitividad por la supervivencia, permitiendo neutralizar la tendencia a la homogeneidad (encarnada en el estándar de civilización) y autorizando cierta heterogeneidad; de ahí la supervivencia de los estados postcoloniales, débiles en la mayoría de los casos, y también de los estados postmodernos, dependientes de la economía internacional y descentralizados políticamente, impulsores precisamente de esa difusión del poder.

Como reflejo de los procesos históricos, el sistema internacional se caracteriza por el cambio y la continuidad. Frente a las posturas que consideran que el estado está siendo sustituido progresivamente por una nueva forma de organización política, y aquellos que siguen concibiendo el estado en su acepción

más clásica, Sørensen plantea que se dan ambos procesos a la vez. Las reglas constitutivas de la soberanía no habrían cambiado, un estado sigue definiéndose en función de un territorio delimitado, de un gobierno y de una población estable, pero más allá de esta continuidad, encontramos discontinuidad en la ruptura de las reglas reguladoras de esa soberanía, por ejemplo en el cambio que se ha dado para el reconocimiento de la soberanía con la descolonización. Así, a cada una de las formas de estado le corresponde una determinada comprensión de la soberanía que marcará su relación con los demás estados y su comportamiento en el plano internacional.

De todo ello se desprenden dos consideraciones: por un lado, aunque el estado se haya mostrado por el momento como la forma de organización política por antonomasia, también ha originado nuevas formas de organización política que responden a la existencia de proyectos políticos dispares. Por el otro, el desarrollo no se caracteriza por ser uno, único y modélico, sino por una diversidad de fines y medios. El autor cierra el libro con un repaso a las diversas corrientes de Relaciones Internacionales para resaltar la necesidad de detenerse en lo interno para poder explicar lo internacional. Aboga con ello por un reencuentro de la teoría política doméstica e internacional.

Changes in statehood trata de colmar algunas de las lagunas teóricas más asentadas en Relaciones Internacionales. El autor se considera deudor de la Escuela Inglesa por la explicación de la heterogeneidad y homogeneidad internacionales, pero no comparte su enfoque teleológico y quiere profundizar en el análisis de lo doméstico. Alcanza en gran medida su objetivo al elaborar una interesante distinción entre el proceso de homogeneización internacional y la pervivencia de la heterogeneidad para explicar por qué el esquema teleológico del desarrollo no se cumple ni comprueba, y al identificar tres tipos de estado como reflejo de esa idea de cambio y continuidad. Sin embargo, hay dos cuestiones que mitigan su claridad argumentativa.

Su análisis sobre la interacción entre estado y sistema internacional no busca superar la dicotomía dentro-fuera del estado, pero tampoco logra otorgar un poder explicativo por igual a cada uno de esos niveles. Esto es particularmente visible en el análisis en torno a los estados postcoloniales de los que resalta la dimensión internacional para explicar su existencia, pero en los que esa dimensión

internacional parece estar ausente para explicar su situación interna. Al mismo tiempo, ésta se sigue analizando a partir de un referente político: el estado moderno, que también origina la caracterización de los otros dos tipos de estado. Así constata, más que explica, el cambio hacia otros tipos de estado. Además la estatalidad sigue midiéndose en función de una referencia temporal: la modernidad. ¿Hasta cuándo será moderno el estado moderno? ¿Hasta cuándo podremos calificar a un estado de postcolonial? ¿Cuándo comienza la postmodernidad? ¿Es postmoderno el estado postcolonial?

* Elsa GONZÁLEZ AIMÉ es investigadora en el Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la UAM.

elsa.gonzalez@uam.es

El pensamiento fronterizo y la subalternidad como terapia

Alejandra DORIA MAURY*

Reseña:

Walter D. MIGNOLO

Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo

Akal, Madrid, 2003

Escribir esta reseña puede, en parte, suponer un ejercicio terapéutico para tratar el complejo de inferioridad que se encuentra interiorizado en "los otros". "Los otros" son los protagonistas de aquellas historias locales que carecen de la potencialidad de enunciación que tienen las que se inscriben en la racionalidad moderna. Es decir, los habitantes de los distintos "sures" y también los marginados del norte: los afroamericanos, los chicanos, los amerindios, las mujeres... En definitiva, los subalternos. Por ello, como mujer, latinoamericana e inmigrante, esta reseña puede ser, además de un ejercicio intelectual, una interesante terapia.

"Soy de donde pienso", nos dice Walter D. Mignolo cuestionando el axioma cartesiano "pienso, luego existo". Mientras que Descartes privilegiaba el "ser alguien", el sujeto trascendental deslocalizado que piensa como prueba de su existencia, Mignolo privilegia el "estar aquí", resaltando que la enunciación siempre está localizada. De esa manera, pone en tela de juicio el libre acceso al pensamiento. No es lo mismo pensar, vivir, sentir y hablar en inglés en Londres que hacer lo mismo en quechua en Bolivia. En el primer caso, la posibilidad de ser escuchado más allá del lugar de enunciación es mayor que en el segundo, por no decir que la racionalidad moderna no reconoce al que piensa en quechua en Bolivia como sujeto de conocimiento ya que es un objeto de estudio. Aún más, aquellos pensamientos que han sido escuchados tienen un lugar privilegiado en la geopolítica del conocimiento, noción que Mignolo utiliza como un mapa que le ayuda a ubicar aquellos saberes que están más visibles que otros debido a las relaciones de la diferencia imperial/colonial.

El complejo de inferioridad está relacionado con las fuentes de dominación que hacen que, por ejemplo, los dirigentes en la periferia (Asia, África y América Latina) se sientan condenados a ceder a las presiones del capital. Porque en

distintos momentos la élite intelectual, política o económica soñó con Europa y ahora con Occidente, con la modernidad como meta. Por ello, Mignolo considera que de poco sirve centrarnos en la crítica al capitalismo criminal en las regiones pobres. Además, los teólogos de la liberación latinoamericanos destacaron que el problema de la pobreza tiene raíces históricas: la injusticia estructural. Pobres son los empobrecidos, indígenas los privados de identidad cultural, etc. La injusticia estructural es la raíz de todas las otras formas de violencia: opresión, represión, guerras para defender la riqueza. Y puede ser ésta, la injusticia estructural, una forma de entender la diferencia colonial de la que nos habla Mignolo.

Retomando la idea anterior, es importante librarse del dominio colonial que ahora toma otras formas bajo el diseño global del neoliberalismo, pero no es lo más importante ya que existen otras fuentes de dominación política, intelectual, cultural o económica que actúan complementariamente y es preciso reparar en ellas para promover la descolonización en varios frentes. Una de ellas, en la que se centra el autor, es la que apuesta por la descolonización del conocimiento a través del pensamiento fronterizo que se ubica en el plano de la subalternidad, en un nuevo terreno epistemológico. Pensar, a la manera del filósofo argentino Rodolfo Kusch, desde la razón del esclavo y no del amo, no por la condición marginal de aquella con respecto a ésta, sino porque el esclavo sabe cómo piensa el amo y fagocita la razón hegemónica dando lugar a una nueva gnosis fronteriza.

Para entender por qué el complejo de inferioridad está interiorizado retomaremos el concepto de lo que Mignolo denomina como la diferencia imperial/colonial. En este punto considero pertinente señalar que este concepto no hace referencia a meras diferencias culturales que recoge la multiculturalidad para destacar las interacciones con gentes de distinta "cultura". Considerarlo de esa forma sería ocultar el diferencial de poder existente entre los pueblos; es decir, la colonialidad. Ilustraré esta idea. Pensar que para que una población pueda alcanzar su desarrollo debe abandonar o modernizar sus "métodos tradicionales" implica, por lo menos, dos situaciones. En primer lugar, tenemos la concepción del proyecto o diseño global a seguir: el desarrollo a través de la modernización que se presenta como algo deseable por/para toda la humanidad y, a su vez, como un proyecto desligado de una historia local. En segundo lugar, implica la negación de la contemporaneidad de esos "métodos tradicionales" y el cuestionamiento de su pertinencia para promover el desarrollo. Y, por consiguiente, va marcando una diferencia de poder entre aquellos que se acercan a la modernización y aquellos

que permanecen en los métodos tradicionales. Ese diferencial es la “colonialidad del poder”.

La diferencia colonial se justifica gracias a la existencia de la “colonialidad del poder”. La primera clasifica a la gente o a las poblaciones dependiendo de sus carencias o excesos, a través de un pensamiento hegemónico articulado en distintas temporalidades y que va delimitando la diferencia e inferioridad respecto a quien clasifica. La “colonialidad del poder”, como discurso, legitima la colonización. La diferencia colonial fue presentada como diferencia cultural por la postmodernidad y ocultó la estructura de poder, o lo que es lo mismo, la “colonialidad del poder”. La diferencia colonial no es fácilmente perceptible desde la perspectiva postmoderna, de ahí que hablemos de un complejo de inferioridad que está interiorizado porque en América Latina, las críticas al proyecto modernizador partieron desde la postmodernidad. Fue después de la descolonización en África y Asia que se desarrollaron críticas desde la postcolonialidad, desde la subalternidad.

En ese sentido, el autor rastrea las diversas maneras en las que se articuló y se articula la diferencia colonial epistémica, concretamente en América Latina. Busca en las configuraciones geopolíticas y en la producción del conocimiento; en lenguas, literaturas y saberes. Para ello, parte de la metáfora del “sistema-mundo” de Wallerstein pero va más allá al situar la diferencia colonial en lo que él llama “sistema-mundo moderno/colonial”. Su análisis, como el del sociólogo estadounidense, comienza en el siglo XVI con el descubrimiento/invencción de América, momento en el que nace la modernidad/colonialidad. Esto supone un acto reivindicativo sobre el inicio de la colonialidad, ya que la crítica postcolonial lo sitúa en el siglo XVIII con la Ilustración; y también una reivindicación sobre el lugar de enunciación del autor como latinoamericano que piensa desde el dolor de la colonialidad. Él sostiene la tesis de que la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda, en el sentido de que una no puede existir sin la otra. La primera es la cara visible (la cristianización, la civilización, el progreso, la modernización, el desarrollo) y la segunda es la cara oculta (la violencia, la barbarie, el atraso, la tradición, el subdesarrollo).

Las reflexiones del autor van encaminadas a pensar América Latina como producto de una triple degradación o desplazamiento en el sistema-mundo moderno/colonial y que va de la mano con las lógicas de los diseños globales. El primer desplazamiento es el sufrido por las poblaciones amerindias desde el siglo

XVI con la llegada de los conquistadores españoles y portugueses, su entrada en el imaginario cristiano-europeo (diseño global de la cristiandad) es bajo la condición de súbditos del rey. El segundo, el sufrido por los habitantes de los nuevos estados-nación latinoamericanos que tras la decadencia del imperio español y el ascenso de los ingleses y franceses en el siglos XIX, quedan fuera del imaginario en el que Estados Unidos representa el futuro, Europa el presente y Asia el pasado (diseño global de la misión civilizadora). Finalmente, un tercer desplazamiento cuando en 1895 y 1898 cambia el imaginario del mundo moderno-colonial con la aparición de Japón y EE UU como nuevos poderes imperiales. La diferencia colonial e imperial dentro de la civilización occidental se redefinió en términos raciales (anglicidad y latinidad) y cristianos (protestantes y católicos). Hecho que derivó en la división de América en dos: Anglo América y Latino América. División de la que quedaron nuevamente desplazados los amerindios y los afroamericanos.

Ya en el siglo XIX y principios del XX el imaginario de las dos Américas es asumido como propio por una parte de los intelectuales en América Latina y va marcando el camino hacia la civilización moderna de modelo inglés y francés que posteriormente, con el ascenso y consolidación de la hegemonía de EE UU, cambiará de lógica para convertirse en el camino hacia el desarrollo y la modernización. Es este triple desplazamiento lo que resalta la pertinencia de pensar desde la cuestión postcolonial/neocolonial en América Latina y no sólo desde la postmodernidad. Esto supone una contestación interna a los legados coloniales de la razón moderna según los cuales América se construye y percibe como una extensión de Occidente y no como “el otro”, como podría ser el caso de África o Asia. Pensar desde la cuestión postcolonial implica introducir el concepto de “colonialismo interno” que permite considerar, por ejemplo, la situación de los indígenas en México.

Es importante señalar que el prefijo “post” de postcolonial y potsmoderno, no quiere decir después de lo colonial o de lo moderno, sino ir más allá de lo colonial y lo moderno. En ese más allá Mignolo expone tres situaciones relativas a la exterioridad e interioridad del conocimiento en el sistema-mundo moderno/colonial: primero, el lugar de enunciación de las teorías postmodernas está en el “Primer Mundo”; en segundo lugar, las teorías postcoloniales desplazan el lugar de enunciación desde el “Primer Mundo” al “Tercer Mundo”, resaltando la legitimidad de la “ubicación teórica” y, finalmente, las prácticas teóricas postcoloniales además de modificar la percepción sobre los procesos postcoloniales

también desafían el concepto de conocimiento al relacionar su producción con las ubicaciones geohistóricas, una de las tesis presentes en el libro.

Ahora bien, el autor no se queda en los conocimientos “post” y se adentra en un diálogo con aquellos discursos que le permiten crear un punto de encuentro en el marco de un “paradigma otro”. De esa manera se enlaza con los desheredados de la modernidad desde el sur latinoamericano (Mariátegui, Kusch, Dussel, Quijano o Anzaldúa), el caribeño (Glissant), el magrebí (Khatibi), el asiático (Chakrabarty, Guha) y el ibérico (De Sousa). Se une a la tarea de crear nuevos lugares de enunciación, de sacar del olvido a los olvidados y contribuir, desde la subalternidad, a la reordenación de la epistemología y a eliminar la diferencia colonial para pensar el futuro en un diálogo constante con lo diverso.

Mignolo nos sugiere que además de deconstruir también es necesario descolonizar la historia. Posiblemente sea ahí donde se dé el ejercicio terapéutico del que hablaba al principio, en la superación de las categorías binarias que dan preferencia a ciertas localizaciones geohistóricas y acaban privilegiando ciertos tipos de conocimiento. Pensar en términos de “nosotros” y “los otros” supone que para que exista la “mismidad”, uno de los dos, “los otros”, debe realizar ajustes – económicos, políticos, sociales, culturales, cognitivos. Los ajustes suponen renuncias y consecuencias – en muchos casos sacrificios y víctimas - para “los otros”, y aún así son justificadas por el objetivo de lograr la “mismidad”. En cambio, a “nosotros” se les ve como héroes eximidos de cualquier responsabilidad que suponga su misión.

Esos héroes eximidos son los que tienen como misión la expansión de los diseños globales (imaginarios de la modernidad/colonialidad) que han coexistido. Sin embargo, la hegemonía en la lógica actual se articula en torno al “mercado-total” o de la “globalización/colonialidad global”. En el “mercado-total”, a diferencia de los otros diseños globales, el imperio no es un territorio que coloniza el espacio y marca la diferencia frente a “los otros” a través del concepto de “bárbaros”, o un estado-nación que coloniza el tiempo y marca la diferencia frente “al otro” bajo el concepto de “primitivos”; el imperio en la fase actual es el espacio de poder o redes desde donde se justifica la diferencia colonial.

Ahora bien, De Sousa nos recuerda que no hay una sola globalización sino varias, ya que la interconexión del mundo es inevitable y deseable, y es a partir de

aquí que el ejercicio intelectual y terapéutico del que hablaba al principio toma sentido. El ejercicio terapéutico será un “pensamiento otro” que constituye un modo de pensar sin “los otros”, que es intercultural porque no sólo es conciente de la interconexión con gentes de distintas “culturas” sino que las reconoce en su diversidad. Para ello es necesario dejar de pensar las diferencias como si fueran culturales ya que son coloniales. Al hacerlo es posible rescatar las experiencias y memorias de aquellos que piensan desde el dolor de la diferencia colonial. De esta manera, las reflexiones de Mignolo no pretenden ser una nueva perspectiva desde la cual pensar nuevos temas, sino una “perspectiva otra” que reconoce la actividad de pensar a los subalternos, reivindicando lugares de enunciación que estaban silenciados y, de esa forma, se adscribe a la tarea de fortalecer “uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística¹ que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos”.

***Alejandra DORIA MAURY** es licenciada en Relaciones Internacionales por el ITESM (México), master en Estudios Latinoamericanos y doctoranda en Relaciones Internacionales y Estudios Africanos en la Universidad Autónoma de Madrid.

¹ El mismo Mignolo hace una aclaración del término “Utopístico” de Wallerstein, el cual consiste en la evaluación seria de alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio para ponderar alternativas racionales para el futuro. Es, en otras palabras, la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociohistóricos, las zonas abiertas a la creatividad humana con fines que no son los del lucro, la acumulación de objetos, la dominación a todo coste. MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/diseños globales*, Akal, Madrid, 2003, ps. 28 y 58.

Wendy Brown, contra la despolitización y el biopoder de la tolerancia

Irene GARCÍA*

Reseña:

Regulating Aversion. Tolerance In The Age Of Identity And Empire

Wendy BROWN

Princeton University Press, New Jersey, 2006

Reflexionando sobre la construcción política de los sujetos y sus identidades, la presente obra responde claramente a las inquietudes intelectuales presentes en la trayectoria de Wendy Brown, profesora de Ciencia Política en la Universidad de Berkeley. En Brown encontramos un ejercicio de teoría crítica valiosa en sí misma por su poder de cuestionamiento. La autora plantea interrogantes serios a los discursos legitimadores del poder en occidente. Estos interrogantes constituyen lo mejor de la obra. Lo menos apreciable por otra parte reside en el carácter algo vago y bastante insatisfactorio de las respuestas político-normativas que Brown defiende al final.

Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire es una obra que cuestiona el discurso de la tolerancia hegemónico en el pensamiento liberal-postcolonial. Estamos por ello desde el mismo principio ante una obra con vocación crítica. Brown se propone desnudar las relaciones de poder que el discurso de la tolerancia encierra. Su razonamiento básicamente es el siguiente: por un lado, la tolerancia produce despolitización en los sujetos por cuanto privatiza sus diferencias conflictivas pudiendo llegar a esencializarlas; por otro lado la tolerancia pone a las personas al servicio de intereses políticos muy concretos o determinados, justamente todos aquellos que se benefician con la despolitización de los conflictos. Debido a esto, el interés de Brown por la tolerancia se centra explícitamente en su relación con el *poder*. A lo largo de los siete capítulos que estructuran la obra, la tolerancia es concebida como una herramienta de gobernabilidad de los sujetos, que opera a modo de biopoder —rescatando el concepto de Foucault.

En consecuencia, dos ejes temáticos profundamente conectados articulan la obra. Uno es el análisis efectivo del biopoder mencionado de la tolerancia en la sociedad, y el otro es la forma en que éste poder refuerza y legitima precisamente ciertas acciones del poder tradicional de las instituciones y gobiernos. En este punto la autora denuncia enérgicamente las acciones de los gobiernos de Israel y, sobre todo, de Estados Unidos con la política actual de Bush. Para Brown, el discurso de la tolerancia se halla detrás de esas acciones, legitimándolas y dándoles cobertura contra toda apariencia. Se trata de acciones gubernamentales *ad intra* con recorte de libertades civiles, así como acciones *ad extra* de guerra contra el terrorismo. Para entender esto, es decir, para comprender debidamente la relación que existiría entre acciones como éstas y el discurso de la tolerancia, observemos las siguientes premisas conceptuales que Brown maneja:

- 1) La tolerancia regula la aversión que las personas sentimos por los demás sin llegar a eliminarla; se tolera cuando se deja que prosiga lo que la provoca.
- 2) Quien tolera se considera superior al tolerado. La tolerancia presenta una inevitable carga de relación vertical entre sujetos.
- 3) El sujeto que ocupa la posición de tolerante ha cambiado a lo largo de la historia. Si en un principio fueron las instituciones, hoy esas mismas instituciones apelan a que sean las personas en sociedad quienes toleren.
- 4) El sujeto tolerado ha sufrido asimismo cambios a lo largo de la historia, o más bien aquello que despierta la aversión ha evolucionado con el tiempo. Brown da cuenta del paso de la tolerancia hacia creencias y modos de vida a una tolerancia hacia identidades adscritas (como la raza y condición sexual). La primera tolerancia conduce a la segunda en la medida que ciertas creencias y modos de vida se terminan por adscribir incondicionalmente a determinados colectivos. Brown tiene en mente el ejemplo de los judíos con su llamado proceso de "racialización" (*racialization*).

La relación entre el poder político y la tolerancia ejercida desde la sociedad radica en el asunto del carácter adscriptivo o predeterminado que se da a algunas creencias y formas de vida. Esta adscripción no acontece en el vacío sino, por el contrario, en el contexto del fracaso del proyecto político ilustrado. Brown describe cómo el deseo de establecer una ciudadanía universal se ha topado con la imposibilidad de privatizar plenamente ciertas creencias y modos de vida de colectivos. Se habría recurrido por consiguiente a la esencialización o adscripción de esas creencias y formas de vida para explicar las limitaciones del proyecto ciudadano. De ahí la necesidad prudencial de apelar a la tolerancia hacia las

diferencias insalvables o no-asimilables de los colectivos. Entonces, de acuerdo a Brown, se configura una tolerancia que opera como suplemento del principio liberal de igualdad ciudadana de las personas. La tolerancia hacia las diferencias (adscritas) se activa cuando fracasa la universalidad ciudadana.

Al hacer esenciales las diferencias que provocan la aversión, la tolerancia respalda y reproduce las relaciones de poder, y margina e incluso imposibilita el análisis político que media en la construcción de las diferencias. Con la tolerancia, sobreponerse a los conflictos y la aversión se reduce a una cuestión personal de virtud o ética privada, dividiéndose el mundo simplídicamente en quienes tienen o no tal virtud: “buenos” y “malos” respectivamente, “tolerantes” e “intolerantes”. Y aquí está el *quid* de la cuestión para Brown: acaban siendo las culturas quienes explican el nivel de tolerancia de las personas. Se acusa el fenómeno de la culturalización de la política de manera que los límites de la tolerancia no son sino los límites de la civilización o cultura que maneje y propugne la tolerancia despolitizadora como virtud¹. El “choque de civilizaciones” concebido por Samuel Huntington expresa y refleja esto. Los fundamentalistas “malos e intolerantes” que amenazan la civilización devienen intolerables. De ahí la conexión final entre el discurso de la tolerancia y la violencia estatal *ad intra* y *ad extra*.

Intentando profundizar en el pensamiento que sostiene o se halla detrás de todo esto, la autora detecta los rasgos del liberalismo capitalista postcolonial. Es la ideología que persigue construir individuos “autónomos”: competitivos, atomizados y emancipados de sus culturas (las primitivas culturas intolerantes que les oprimen). Las instituciones liberales vienen a despremiar y consideran inferiores por tanto a todas aquellas formas de vida “no-autónomas”, lo que revela como falso el neutralismo cultural del que tanto hacen gala las instituciones en cuestión. Para paliar esto, Brown propone sustituir el liberalismo imperialista por uno más modesto y consciente de sus limitaciones. Sería un liberalismo más justo, si bien a esto la autora apenas dedica unas líneas en todo el libro, no quedando claros los rasgos de su apuesta.

En realidad el propio pensamiento político de Brown a la hora de elaborar sus críticas al liberalismo dista de ser fácil de identificar. En algún momento ella critica a los gobiernos occidentales autodenominados liberales por ser incoherentes y contradictorios. Esto supondría que la autora acepta la versión filosófica-política del liberalismo buscando profundizarla al corregir los elementos paradójicos de su

uso gubernamental y formulación económica. En esta corrección se trataría de proporcionar a los individuos/personas las condiciones civiles, políticas, sociales, económicas y culturales que necesitan tener garantizadas para desarrollar libremente sus proyectos de vida (diferentes proyectos). Otras veces en cambio —y son la mayoría— Brown critica a los gobiernos y el discurso de la tolerancia desde argumentos propios del comunitarismo, lo que supone un enfoque de la plataforma política radicalmente distinto al anterior. Conceptualmente la esfera pública en el comunitarismo no se fundamenta y limita en torno a la protección de los derechos y libertades humanas. A lo que sirve es a la orientación hacia proyectos determinados de vida (aquellos compartidos por la comunidad).

En la obra desde luego se detecta el coqueteo de Brown más o menos pronunciado con el comunitarismo. La autora llega a reclamar la presencia de concepciones éticas sustantivas y de proyectos de vida concretos en la esfera pública. El lector por esto puede quedar perplejo, o al menos algo confuso, si tenemos en cuenta la pretensión de desnudar opresiones y subsiguientes relaciones de poder. La perplejidad se justifica por más que uno comparta con Brown el rechazo a las acciones belicosas de los gobiernos estadounidense e israelí. Y es que no resulta satisfactorio responder a su vez con análisis reducidos de la opresión a los maniqueísmos que subyacen en las acciones denunciadas de los gobiernos.

A Brown se le escapa en primer lugar la opresión que se deriva de la politización de los proyectos de vida de las personas, entendiendo por politización el someter los proyectos al tratamiento de la deliberación pública y al subsiguiente voto del *demos* político. Si algo implica el derecho de las personas a decidir sobre sus vidas es a no estar obligadas a justificar y someter su decisión a los demás. La politización de las diferencias o aversiones que provoquen los proyectos de vida menoscaba, así, seriamente el derecho de las personas a decidir libremente sus proyectos, exponiendo por ende los que sean proyectos minoritarios a la intolerancia de la mayoría o de la comunidad. Brown no se detiene a reflexionar sobre esto; su preocupación por la opresión que supone despolitizar situaciones atravesadas por relaciones de poder hace que no advierta la opresión y relaciones de poder que también se hayan implicadas en la politización de los proyectos de vida. La cuestión es que no advertir esta politización echa abajo en gran medida el análisis que la autora hace acerca de la tolerancia en occidente. No es necesariamente cierto que la tolerancia en la sociedad civil se ponga al servicio del poder y opresión de las personas. No toda tolerancia opera como biopoder o

paliativo del fracaso de la igualdad ciudadana. La tolerancia no posee irremediamente una carga de verticalidad o superioridad del sujeto que tolera sobre el tolerado. Bien puede tener lugar la posibilidad de una tolerancia horizontal y recíproca entre personas iguales en derechos y libertades². Es más, debe tener lugar si queremos ser coherentes con el lenguaje de los derechos cuando éste es visto desde la sociedad civil. Aquí se encuentra la esencia del asunto. El derecho que las personas tienen a desarrollar libremente la vida implica precisamente que podamos sentir aversión respecto a los contenidos de aquellos proyectos de vida que no compartimos. Esto quiere decir que en definitiva no tenemos por qué tener el mismo proyecto de vida. Sobreponernos entonces todos igualmente a la aversión que podamos sentir hacia los proyectos de vida de los demás es lo que articula la convivencia. En esto radica la grandeza del pluralismo y heterogeneidad. Y, como correlato, dado el derecho de las personas a disponer siempre de sus proyectos de vida, no se sostiene la acusación de Brown relativa a que la tolerancia esencializa o adscribe creencias y formas de vida. La tolerancia horizontal ligada al lenguaje de derechos está lejos de hacerlo. El error de Brown es criticar así cualquier posible figura de tolerancia por el solo hecho de implicar conceptualmente un sentimiento de "aversión".

Que Brown no maneje concepciones horizontales de tolerancia se explica por su entendible preocupación por los peligros de la despolitización de aquellos conflictos que efectivamente sí exigen y necesitan el tratamiento de la deliberación pública (en lugar del tratamiento de la tolerancia horizontal en la sociedad civil). La autora se encuentra limitada por definición para delimitar o identificar los conflictos atravesados por *intolerables* relaciones de poder. Y es que sólo si partimos de un concepto mínimo de tolerancia horizontal, podemos estar en condiciones de establecer que se sometan a la esfera pública precisamente aquellos desarrollos de vida que rompen la tolerancia en cuestión, es decir, aquellos que a través de relaciones de poder y opresión violan las condiciones –derechos y libertades– que las personas necesitamos para desarrollar libremente nuestras vidas. Así, Brown en cierto modo roza el absurdo cuando concluye que la tolerancia hacia creencias y modos de vida surge por el fracaso del proyecto liberal de asimilar diferencias en el espacio público-ciudadano. ¿Qué entiende la autora por ese espacio público-ciudadano como para que suponga su fracaso el que colectivos de personas persistan en mantener sus diferentes creencias y modos de vida? ¿Qué universalidad/homogeneidad es la que se concibe que el liberalismo exige o debiera exigir en la esfera pública-ciudadana? Y ¿a qué se refiere pues Brown con la

imposibilidad de privatizar plenamente las creencias y modos de vida de colectivos? ¿A la imposibilidad de evitar su visibilidad social? Pero justamente el ejercicio del derecho a desarrollar libremente el proyecto privado de vida implica la posibilidad de su libre visibilidad social. Las personas vivimos y desarrollamos nuestras vidas en contextos de una u otra forma sociales. Brown no se adentra en nada de esto, en desentrañar los conceptos de sociedad y ciudadanía, en sus paradojas o malinterpretaciones, en cuáles debieran ser sus fundamentos y límites y el consecuente *telos* de la deliberación pública. Por ello, la autora no llega a explicitar la relación conceptual que existe entre, por un lado, la tolerancia vertical-prudencial denunciada (practicada por sectores de la sociedad civil con respecto a minorías religiosas-étnico-culturales) y, por otro lado, el concepto de ciudadanía que busca implícitamente orientar proyectos de vida, de forma que las minorías que se aparten de esos proyectos son las que la “sociedad” tiene que tolerar. ¿No exhibiría esto un razonamiento comunitarista de ciudadanía? Brown no responde. Y el no-hacerlo se torna delicado si de lo que se trata es de detectar relaciones de poder, evitarlas y paliarlas. Acaso si la autora especificara al menos los significados que ella da a términos tan importantes como “público”, “privado” y “ciudadanía”, el lector podría entender mucho más su posicionamiento.

Concluimos que *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire* es una obra que termina teniendo un carácter algo más panfletario que estrictamente académico o analítico por así decirlo. Se queda en la superficie de las críticas al imperialismo de Bush y al discurso de tolerancia vertical.

* **Irene GARCÍA AGUILERA** es investigadora en formación (FPU-MEC) en el Departamento de Ciencia Política y relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid. Licenciada en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Complutense de Madrid.

NOTAS:

¹ Como paradigma de este razonamiento maniqueo la autora describe el funcionamiento del Museo de la Tolerancia de Los Ángeles (MOT) fundado en 1993 por el Simon Wisenthal Center. A este museo, cuyo objetivo aparente es mostrar los horrores del Holocausto, Brown dedica por entero uno de los capítulos del libro. El museo insta al visitante a un debate político muy pobre o superficial de los conflictos, reduciéndolos a meras visiones enfrentadas entre el “bien” y el “mal”. Brown nota además el silencio del museo en lo relativo al drama palestino.

² Véase Francisco TOMÁS Y VALIENTE. “Ensayo sobre la tolerancia y su historia” en *A orillas del estado*, Ed. Taurus, Madrid, 1998, ps. 229-250.

Los peligros de las transiciones democráticas

Juan TOVAR

Reseña:

MANSFIELD, Edward D. y SNYDER, Jack, *Electing to fight: why emerging democracies go to war*. Ed. The Mit Press, 2007.

La tesis de la paz democrática es probablemente uno de los conceptos surgido durante los últimos años de la denominada Guerra Fría, que ha saltado al debate académico y político y obtenido una relevancia capital a la hora de determinar la política exterior y de seguridad nacional de los estados occidentales y particularmente de Estados Unidos¹; claramente presente en el discurso de sus últimos presidentes y asesores en la materia, se afirma incluso que se trata de lo más cercano que tenemos a una ley en el ámbito de las Relaciones Internacionales².

Tradicionalmente posicionada como una de las más importantes críticas realizadas a la tesis liberal, la obra de Mansfield y Snyder tuvo sus orígenes en el artículo mucho más breve de 1995³, donde exponen los ejes centrales de la relación, a su juicio existente, entre aquellos estados que atraviesan una transición a la democracia y el desencadenamiento del conflicto armado, describiendo el proceso a través del cual los líderes de los citados estados irán adoptando una retórica nacionalista que los va conduciendo a una guerra que en ocasiones tendrá unos resultados desastrosos.

En esencia el libro puede dividirse en tres partes⁴, la primera de ellas hace referencia a los postulados básicos de la teoría de Mansfield y Snyder, explicando por qué razones las transiciones a la democracia y no cualquier otro tipo de cambio de régimen o condicionamiento de tipo geopolítico desde el punto de vista realista o bien liberal, ofrecen una explicación creíble del incremento de la conflictividad internacional en los estados inmersos en un proceso de este tipo.

La segunda parte se refiere a la evidencia empírica, concretamente en su dimensión estadística, los autores tratan de probar aquí a través de los datos aportados, que los estados en transición a la democracia, una vez realizadas las definiciones de los conceptos más importantes y la necesaria comparación respecto de los datos referidos a regímenes autocráticos o anocráticos, son más proclives a verse inmersos en un conflicto armado. Mansfield y Snyder analizarán igualmente otro tipo de transiciones, por ejemplo aquellas en la que un estado democrático o anocrático se transforma en autocrático y cómo marcan la incidencia del citado conflicto.

La tercera parte trata la evidencia histórica de las teorías de Mansfield y Snyder, esto es, un estudio de los conflictos bélicos en los cuales diferentes estados inmersos en un proceso de transición a la democracia se han visto envueltos, intentando confirmar con ello que sus afirmaciones son correctas. Los conflictos armados que se encargarán de analizar abarcan casos que irán desde estados centrales en la política europea del siglo XIX como Francia o Alemania, hasta supuestos actuales de conflictos entre estados en vías de desarrollo, algunos de ellos muy poco estudiados por la mayoría de los autores especializados en la tesis liberal.

Debido a su interés parece relevante un breve tratamiento de cada una de estas partes incorporando ciertas críticas que puedan considerarse constructivas a la hora de realizar un análisis serio de la obra.

Condiciones del estado en transición

Muchos autores han considerado la obra de Mansfield y Snyder como esencialmente crítica respecto de los postulados de los defensores de la paz democrática, sin embargo, tal crítica es cuanto menos incompleta, es decir, no se dirige como en el caso de Oren, Spiro, Waltz o Sorensen⁵, hacia el conjunto de sus postulados, no niega la veracidad de sus afirmaciones, sin embargo acaba socavando sus principales argumentos desde un punto de vista tangencial, esto es, el riesgo de incrementar el número de democracias a fin de conseguir un mundo seguro, pacífico y armonioso, al menos para los estados liberales occidentales, cuando una política semejante puede conducir al desastre; el resultado puede ser un mundo

inseguro, lleno de conflictos y desestabilizado, a pesar de las buenas intenciones de sus defensores.

Tanto defensores como críticos de la tesis liberal han venido dando una serie de explicaciones alternativas a los planteamientos de Mansfield y Snyder, estos críticos proceden cuanto menos de las dos principales escuelas lanzadas al debate en relación a la paz democrática, liberalismo y realismo, obligando por tanto a los autores del libro a contestarlas. La afirmación de que los votantes de un nuevo régimen democrático son especialmente proclives a ir a la guerra es rechazada a la luz de los resultados obtenidos en el análisis realizado en la obra, todo ello sin olvidar que el peso decisivo otorgado por los autores al desencadenamiento de la conflagración armada, recae en las élites y no en las masas; tampoco la existencia de normas e identidades comunes parece convencerles como factor restrictivo en el desencadenamiento del conflicto armado, ya que éstos rasgos son a menudo aparentes en regímenes en realidad próximos a la autocracia, afectando a las consideraciones sobre credibilidad o transparencia de las propias democracias y por tanto a su papel central en la supuesta ausencia de conflicto entre éstas últimas.

Este rechazo de planteamientos alternativos por parte de los autores, llega incluso a afirmaciones como la que asegura que las nuevas democracias son a menudo víctimas de ataques por parte de estados autocráticos debido a la supuesta debilidad de éstas últimas, la respuesta a este planteamiento alternativo quedará completada en la segunda parte del libro, donde Mansfield y Snyder probarán que son precisamente las nuevas democracias las que a menudo iniciarán el conflicto armado. Los autores rechazarán asimismo que sean las propias transiciones de un régimen a otro, independientemente de cual sea éste, las que produzcan el citado conflicto, ya que su incidencia será mucho mayor en el caso de transiciones a la democracia.

¿Cuáles serán las condiciones que permitirán determinar el surgimiento del conflicto en un estado que atraviesa un proceso de transición a la democracia? Si bien los requerimientos planteados se adaptan a menudo al caso concreto, la mayoría de los supuestos estudiados engloban una serie de rasgos detrás de los cuales se determinara la evolución del citado estado.

La primera será la existencia de unas élites que a menudo verán cómo el poder que detentaban en el antiguo régimen puede escapárseles de las manos, no se sienten seguras y quieren defender sus intereses a cualquier precio, las propias de los antiguos estados comunistas pueden ser un buen ejemplo. Sin embargo, este rasgo por sí solo no basta, es necesario combinarlo con la existencia de unas instituciones débiles, incapaces de agregar las preferencias de la mayoría de la población y por tanto alcanzar la legitimidad de gobierno suficiente para mantener el control sobre el estado, éstas élites recurrirán a menudo a una retórica de carácter nacionalista para mantener el poder, y según el caso podrá o no irseles de las manos y desencadenar una guerra que puede acabar mal para ellas mismas.

Este peligro se incrementará a medida que la construcción del estado democrático se alarga. Si la construcción de la democracia, queda incompleta, el resultado será que el riesgo de conflicto aumenta. Si la construcción de instituciones democráticas se hace de una forma eficaz y rápida, la paz democrática podrá tener lugar.

Hipótesis y estadística

Los autores plantean una serie de hipótesis, que constituirán el núcleo central de la obra y que habrán de ser demostradas a través del método estadístico, de estas seis hipótesis destacan tres, la primera de ellas hará referencia a que son precisamente las democracias incompletas y con instituciones débiles aquellas que tienen más riesgo de verse envueltas en un conflicto armado; la segunda, que son aquellos estados inmersos en un proceso de transición los que tienen más probabilidades de iniciar un conflicto armado, oponiéndose por tanto a los principales argumentos realistas. Finalmente la tercera hipótesis es aquella que afirma que los estados que se transforman en democracias completas tienen menos riesgo de verse envueltas en un conflicto armado salvo en un periodo de corto plazo.

Para demostrar empíricamente sus hipótesis, Mansfield y Snyder recabaran datos de algunas de las publicaciones de mayor prestigio, por ejemplo, *The Correlates of War*⁶, a la hora de definir conceptos como los de Guerra o Intervención, en tanto que para el análisis otros términos “polémicos” como serán los de democracia, anocracia o autocracia, recurrirán a *Polity II*⁷ de Gurr, o bien a

The Freedom House como indicador del nivel de democratización que alcanza un estado.

Los estados en el citado estudio estadístico no solo se clasificarán en función de su régimen sino que, como ha ocurrido en otro tipo de estudios parecidos, también tendrán en cuenta para comprobar sus teorías el nivel existente de libertades, el grado de democratización de las propias instituciones o bien de su ejecutivo, incluyendo diversos espacios temporales durante los cuales la consumación de las citadas transiciones habrá de producirse.

Este mismo método estadístico será además utilizado a pesar de sus imperfecciones por parte de Mansfield y Snyder, para descartar algunas de las críticas que otros autores plantearon a su teoría; por ejemplo, la que afirma que la incidencia de conflicto armado en las nuevas democracias es mayor, debido a que los estados que afrontan un proceso de democratización están en una situación de mayor debilidad, o bien, aquella que sostiene que son los procesos que conllevan un cambio de régimen político, independientemente de cual sea éste, los que incrementan la posibilidad de guerra.

A pesar de esto, Mansfield y Snyder van a tener en cuenta factores procedentes de posiciones teóricas alternativas, que a su juicio, contribuirán a que el riesgo de conflicto se incremente. Así, algunos de los aspectos citados por autores realistas como son la contiguidad geográfica, la existencia de una rivalidad histórica como la que se ha dado entre Francia y Alemania, las relaciones de poder, (quizá el factor realista más citado e importante), o bien la situación económica tienen su papel en el desencadenamiento de un conflicto armado, si bien, de forma tangencial.

Los factores determinantes para que el conflicto armado sea mas frecuente en las nuevas democracias por tanto, serán los ya citados:

1. Unas instituciones débiles incapaces de asumir su papel en la agregación de preferencias de los ciudadanos y
2. unas élites inseguras, que sienten sus intereses amenazados y se lanzan a una retórica nacionalista a fin de mantenerse en el poder y defender éstos intereses con más eficacia, aún a riesgo de que el citado conflicto conlleve resultados negativos para las mismas.

Ejemplos históricos y actuales

El estudio estadístico, no será la única herramienta de la que se valdrán los autores para demostrar la realidad de sus afirmaciones; nuevamente, al igual que otros estudiosos de la paz democrática, recurrirán al estudio histórico de una serie de casos que a su juicio, van a confirmar sus teorías. Dividirán estos casos en dos tipos: por un lado, los que se incardinarian dentro de estudios de carácter historiográfico, por el otro, los que entrarían dentro del estudio de las Relaciones Internacionales actuales, en su mayoría referidos a lo que podría denominarse la “periferia” del sistema.

Entre los primeros destacan dos por su extenso tratamiento, el caso de Alemania y el de Francia, especialmente durante la época revolucionaria y el II Imperio, en ambos supuestos estaríamos según Mansfield y Snyder, ante casos de estados inmersos en una profunda transición donde una serie de élites, que se sienten amenazadas y quieren mantenerse en el poder, van a desencadenar una serie de guerras exteriores, que tendrán sin embargo una clara significación interna, en los cuales unas instituciones débiles se verán incapaces de agregar las preferencias del conjunto de los miembros de una sociedad, (algo más discutible en el caso de Alemania que en el de la Francia de Napoleón III) y que en ambos casos les va a llevar al desastre.

Existen asimismo otros casos destacados que se van a plantear, por ejemplo el de los antiguos estados comunistas. No tenemos que olvidar, que el artículo original de ambos autores fue prácticamente una descripción de las transiciones y conflictos surgidos de las nuevas democracias de Europa del Este y concretamente de la antigua Yugoslavia, donde todos los elementos parecen encajar: unas instituciones débiles, unas antiguas élites amenazadas, el recurso de estas a la retórica nacionalista y el desencadenamiento en consecuencia de un conflicto que las desintegrará. Esto a mi juicio puede resultar problemático, teniendo en cuenta que la calificación de muchos de estos conflictos como internacionales es discutible y que en el caso de que fuesen considerados internos, no podrían ser tenidos en cuenta en el debate, al quedar fuera del ámbito de las Relaciones Internacionales, conforme a la mayoría de los estudiosos de la paz liberal y de los principales indicadores utilizados.

El estudio de los supuestos actuales también guarda un gran interés, especialmente por cuanto que en su mayoría, no son casos de los que tradicionalmente se hayan ocupado los estudiosos de la paz liberal; así conflictos como el de Somalia y Eritrea, los de India y Pakistán por Cachemira, Armenia y Azerbaijan por Kharabakh o el de Perú y Ecuador, tendrán un interés central, todos ellos con los rasgos ya definidos en el estudio histórico, utilizándose el mismo tipo de evidencia a pesar del lapso temporal que separa unos supuestos y otros, aunque en cada caso se aporten una serie de particularidades distintas aplicables a un supuesto concreto porque el mínimo común se mantiene.

Críticas y conclusiones

¿Puede a juicio de los autores soslayarse toda esta serie de problemáticas y construir un mundo seguro y pacífico, aunque sea éste exclusivo de las democracias de corte liberal? Mansfield y Snyder mantienen un moderado optimismo al respecto, su planteamiento sin embargo es también una advertencia a todos aquellos que sin tener en cuenta los peligros, estén dispuestos a desencadenar una cruzada para lograr tan utópico fin. Si tal y como afirmó Kenneth Waltz⁸, “la paz se convierte en la causa mas noble de la guerra”, habremos de preguntarnos dónde quedan la autorrestricción y el principio de prudencia. Según los autores, si las instituciones se convierten de forma rápida y eficaz en las propias de una democracia liberal desarrollada, el riesgo del conflicto se reduce de una forma enorme, sin embargo esto parece más una observación que una solución al problema y en la obra de Mansfield y Snyder vemos cuanto menos una serie de problemas derivados tanto de afirmaciones como de métodos utilizados, a los que parece lógico plantear algunas críticas.

Estas críticas podrían resumirse esencialmente en cuatro, la primera abarcaría la conveniencia de los métodos utilizados por los autores, por otro lado bastante comunes en lo que respecta al tratamiento de la Tesis Liberal, pues la mayoría de la literatura que se ha ocupado del tema, ha utilizado tanto la herramienta estadístico como la histórica; sin embargo, la generalización en la utilización de éstos no evita la dificultad de soslayar algunos de los problemas que su tratamiento implica.

El primero de los problemas será el referido a los conceptos utilizados. Es un problema general que se da con especial incidencia en los autores encargados de tratar la Tesis ¿Si no tenemos claro cuando hablamos de democracia, de guerra, de intervención, de autocracia o de cualquier otro término lo que éstos significan, cómo vamos a ser capaces de realizar un estudio serio sobre el tema? Esta es el principal problema a tener en cuenta, aún cuando la existencia de una especie de consenso al utilizar como indicadores tanto *The Correlates of War*, como *Polity II* por la inmensa mayoría de los autores ayude a mitigarlo. Por otro lado, el hecho de que un factor que se presenta como causa preceda a otros, no significa que lo sea, ni que realmente podamos definirlo como un factor de causalidad.

La utilización del método histórico también presenta problemas. Cada supuesto histórico analizado, posee características particulares que le hacen diferente del resto, algunas de las cuales, tienen su papel en el desencadenamiento del conflicto armado. Pese a ello, Mansfield y Snyder únicamente utilizan los factores considerados determinantes (élites inseguras, instituciones débiles, etc.) para poder explicarlos, limitándose a desechar las aportaciones alternativas realizadas por escuelas como la realista, estructuralista o constructivista, sin tener en cuenta que sus aportaciones permiten explicar cada uno de los supuestos de una forma distinta a la suya.

Más importantes aún son las críticas que cabe realizar a ambos autores por las soluciones planteadas a los problemas que ellos mismos describen; si realmente la construcción de una democracia es un aspecto tan complejo y de resultado imprevisible, no parece que una construcción rápida y eficaz sea más factible y desemboque en mejor resultado que una que no lo sea. Es más, la complejidad de la construcción de instituciones fuertes capaces de agregar las preferencias del mayor número de ciudadanos posible y al mismo tiempo de defender los intereses de las élites, hace que ésta se dilate; en caso de no poseer una experiencia previa, es un proceso que puede generar inestabilidad y prolongarse durante mucho tiempo, llegando a los mismos resultados que los mismos autores quisieron evitar: la solución planteada será entonces una parte más del problema.

Visto lo anterior, podemos llegar a la conclusión de que la política tendente a establecer un mundo de democracias con el fin de que éste sea próspero, seguro y pacífico, no pasa de ser un mero deseo utópico, que se convierte en una mala

política cuando los estados con capacidad (económica, militar o política) para impulsar estos procesos democratizadores se ven afectados por las consecuencias negativas derivadas de la puesta en marcha de los mismos. El ejemplo más claro sería el de Estados Unidos en Afganistán o Irak, al introducirse en un callejón sin salida, donde los costes tanto en vidas como económicos se multiplican, generando precisamente un resultado contrario al deseado.

En relación a estos últimos supuestos, cabría pedir un mayor tratamiento ya que resultan imprescindibles a mi juicio en cualquier estudio actual sobre la paz democrática, teniendo en cuenta que el Oriente Próximo es en la actualidad, el campo de pruebas más importante con respecto a la Tesis Liberal, tal y como lo fue en el pasado Europa del Este.

Una última crítica, que sin embargo tendrá un contenido formal, será la propia de la extensión de la obra; si realmente un planteamiento innovador como el que sostuvieron Mansfield y Snyder, indudablemente incardinado entre los mejores artículos realizados sobre la paz democrática, pudo hacerse en 20 páginas, quizá pueda considerarse excesivo que un libro que en buena parte se dedica a completarlo y que siendo una obra de enorme interés, no supera al artículo en calidad o innovación, máxime cuando gran parte del debate académico (que no el político) sobre la Tesis Liberal tuvo lugar en los años 90.

Con todo las aportaciones realizadas por ambos autores en esta obra merecen por sí solas una lectura que en cierto sentido actualiza el debate sobre una teoría académica que ha logrado saltar al espectro de la política y que demuestra las repercusiones que pueden tener para el mundo real la ideas generadas por intelectuales destinadas en un principio al debate teórico y al mundo de la academia y que aún siendo menos innovador que el artículo de 1995, es una de las aportaciones más interesantes que se han realizado al debate de la Tesis, dentro del ámbito de las Relaciones Internacionales.

NOTAS:

¹ Véase por ejemplo "Excerpts from President Clinton's State of the Union Message", *New York Times*, 26 de enero de 1994.; "The Clinton Administration Begins", *Foreign Policy Bulletin*, vol. 3, n° 4/5, enero-abril de 1993, p 5; TALBOTT, Strobe, "Democracy and National Interest", *Foreign Affairs*, vol. 75, n° 6, noviembre/diciembre de 1996; RICE, Condoleezza. "The Promise of Democratic Peace. Why Promoting Freedom is the Only Realistic Path to Security" *Washington Post*, Domingo 11 de diciembre de 2005.

² LEVY, Jack. S. "Domestic Politics and War" en ROTBERG, Robert I. y RABB, Theodore K. (eds.) *The Origin and Prevention of Major Wars*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 88.

³ MANSFIELD, Edward D. y SNYDER, Jack, "Democratization and the Danger of War" en *International Security*, vol. 20, n° 1, verano de 1995, ps. 5-38.

⁴ MANSFIELD, Edward D. y SNYDER, Jack, *Electing to Fight: Why Emerging Democracies go to the War*. Ed. The Mit Press, 2007. Es el libro objeto de ésta reseña, cuya primera parte corresponderá a los tres primeros capítulos del libro, quizá los más importante, la segunda del cuarto al sexto y la tercera hasta el noveno, donde se recogen además las conclusiones de ambos autores.

⁵ Destacan entre otros WALTZ, Kenneth "Structural Realism after the Cold War", en *International Security*, vol. 25, n° 1, verano de 2000; OREN, Ido, "The "Subjectivity" of the Democratic Peace", en *International Security*, vol. 20, n° 2, otoño de 1995, ps. 147-184; LAYNE, Christopher, "Kant or Cant, The Myth of Democratic Peace", en *International Security*, vol. 19, otoño de 1994, ps. 5-49; SPIRO, David, "The insignificance of the Liberal Peace", en *International Security*, vol 19, n° 2, otoño de 1994, ps. 50-86 y "Kant and Processes of Democratization: Consequences for Neorealist Thought", en *Journal of Peace Research*, vol. 29, n° 4, noviembre de 1992), ps. 397-414.

⁶ SMALL, Melvin y SINGER, J. David, *Resort to Arms: International and Civil Wars, 1816-1929*, Sage, Los Angeles, 1982.

⁷ GURR, Ted Robert, *Polity II: Political Structures and Regime Change, 1800-1986*. Boulder, Center for Comparative Politics, 1990. Es quizá la base más destacada usada por los teóricos de la paz democrática para evaluar el propio concepto de democracia.

⁸ WALTZ, Kenneth, *Structural Realism after the Cold War...* op. cit. p 12.

R E L A C I O N E S I N T E R N A C I O N A L E S



Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
www.relacionesinternacionales.info
ISSN 1699 - 3950