

Las colecciones de Documentos de Trabajo del CIDE representan un medio para difundir los avances de la labor de investigación, y para permitir que los autores reciban comentarios antes de su publicación definitiva. Se agradecerá que los comentarios se hagan llegar directamente al (los) autor(es). ❖ D.R. © 2002, Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C., carretera México - Toluca 3655 (km.16.5) ,Lomas de Santa Fe, 01210 México, D. F., tel. 727-9800, fax: 292-1304 y 570-4277. ❖ Producción a cargo del (los) autor(es), por lo que tanto el contenido como el estilo y la redacción son responsabilidad exclusiva suya. 07-febrero 2002.



NÚMERO 16

Jean Meyer

GUERRA, VIOLENCIA Y RELIGIÓN

Resumen

El autor refuta la tesis común según la cual la religión, especialmente bajo su forma monoteísta, se encuentra a la fuente de la violencia contemporánea redoblada, de las guerras civiles y extranjeras que han surgido especialmente después de la caída de la URSS. Reconoce la importancia del factor religioso, más o menos fuerte según las épocas, pero defiende la tesis según la cual la religión no es sino un factor entre muchos: más que un factor decisivo, la religión es un "marcador" de identidad colectiva.

Abstract

Religion is not the principal cause of violence (the author limits himself to the special collective violence in form of WAR: civil and international wars), and less the decisive one. The thesis dissents of the common view that the monotheist religions are the cause of the renewed violence following the fall of the Soviet Union. The author does not deny that religion may be one among many factors but thinks that, more than a cause or a factor, it is a "marker" of collective identity.

Résumé

L'auteur réfute la these couramment admise, selon laquelle la religion, en particulier sous sa forme monothéiste, est a l'origine du redoublement de violence (de guerres: civiles ou étrangères) dans le monde contemporain, surtout depuis la disparition de l'Union Soviétique. Tout en reconnaissant la presence historique, plus ou moins forte a certaines époques du facteur religieux, parmi les causes de guerre, il défend la these selon laquelle la religion n'est pas la cause unique, ni meme la cause décisive. Selon lui la religion joue le rôle d'un marqueur d'identité collective.

Introducción

GUERRA VIOLENCIA Y RELIGIÓN.

“Tantum religio potuit suadere malorum”

Lucrecio

“How is it that we have just enough religion to hate one another, but not enough to love one another?”

Jonathan Swift

De la Violencia a la Religión, pasando por la guerra: ida y vuelta

Paul Valéry clasifica “vida” entre las palabras “groseras”, sin más definición que: “todo el mundo sabe que es eso”. Podemos decir lo mismo de “religión” y también de “violencia”; “guerra” ¿también? También. La sola enumeración “Religión, Violencia y guerra” es una proposición, una ecuación con tres términos, un triángulo que se puede recorrer de diversas maneras pero que parece establecer una relación causal entre los dos primeros términos antes de introducir una esperanza. Se puede leer “Religión = Violencia”, o también “violencia engendra guerra”. “Si el orden de los asuntos humanos lleva inherente la lucha del espíritu contra el espíritu y la vida contra la vida, mientras perduren los asuntos humanos y no haya llegado el reino de Dios, seguirá habiendo en consecuencia guerra y violencia. La historia del género humano se superpone con la historia de sus múltiples enemistades. Y ni siquiera las religiones o las costumbres emanadas de ellas cambian nada en esta situación. Las religiones ayudan a conservar moralmente el orden de una comunidad, confieren una “identidad” a grupos sociales o pueblos enteros. En este sentido son ayudas para la institución de la paz. Se trata de una paz territorial, limitada a un pueblo o a un círculo cultural. Pero se mantiene en pie la guerra por las fronteras ante otros, que tienen otros dioses. También entre los dioses está dividido el mundo. Las religiones, lejos de atemperar las enemistades, pueden fortalecerlas e incluso provocar otras nuevas. Según el Evangelio de Lucas, Cristo dice: He venido para prender fuego en la tierra (...). ¿Creéis que he venido para traer paz a la tierra? Os digo que no, he traído más bien discordia (...).”

Todo parece indicar que las enemistades pertenecen a la roca primitiva de la naturaleza humana. Son tan elementales, que sueños prometedores de un final de las mismas llegaron a desenmascararse como exaltados y carentes de suelo firme. De hecho, cuando volvieron al terreno de la realidad, con frecuencia dieron ocasión a nuevas enemistades y guerras.” (Safranski: 135)

Sin practicar la apologética, ciencia nada despreciable pero que no es mía, iré contra cierta corriente que explica la violencia contemporánea (si no es que su redoblamiento) por la religión, “el regreso de lo sagrado”, “la revancha de Dios”. Esa corriente, bastante difundida entre los medios masivos de comunicación se sitúa (los periodistas y sus lectores lo saben) en la línea del gran Gibbon, que no veía en la religión sino “*barbarism*”, y de Voltaire (“*Ecrasez l’infâme*”). Como dijo Jonathan Swift, autor de Gulliver y también decano anglicano de la catedral de Dublín: “Tenemos apenas lo suficiente en cuanto a religión para odiarnos pero no bastante como para amarnos”. Esa última podría ser mi tesis.

1979, año de la revolución (¿islámica?) iraní, año del principio de la revolución (¿católica?) polaca de SOLIDARIDAD... Desde aquel entonces y más aún después de la caída del muro de Berlín, los politólogos y los internacionalistas afirman que la acción política con base religiosa es un factor con más peso en los asuntos mundiales que en ninguna otra época desde el siglo XVII: cristianismo(s), hinduismo, islam, judaísmo, fundamentalistas o no andan desatados por lo que José Casanova llama la “deprivatización” de la religión (1994). Samuel Huntington profetiza el encontrón de las culturas y privilegia el elemento religioso en el conflicto. Mark Juergensmeyer (1995: 379) puede escribir: “One of the most interesting –some would say disturbing– features of the post-Cold War era is the resurgence of religious politics. It appears as a dark cloud over what many regard as the near global victory of liberal democracy following the collapse of the Soviet Empire. It fuels regional disputes in North Africa, the Middle East and South Asia (...) the central issue to virtually all of these movements: their assumption that religion can replace liberal democracy in providing the ideological glue that holds a nation together and that it can provide the justification for a modern religious state”.

El gran público no va tan lejos y se contenta con un cúmulo de imágenes violentas: barbudos rusos quemando libros de teología “liberal” en Ekaterinenburgo en presencia del obispo; barbudos asesinos en Argelia o Egipto; machismo talibán en Afganistán*; serbios y croatas destruyendo sus templos respectivos o poniéndose de acuerdo para quemar mezquitas y profanar panteones musulmanes; guerra santa (*dzhihad*) palestina contra Israel; discursos apocalípticos de colonos judíos en Palestina**; la lista sería interminable de las noticias de prensa y televisión que ponen la ecuación religión–violencia. Basta con un muestreo lingüístico: cuando se habla de la violencia en Ulster se habla siempre de “protestantes” y “católicos”; los croatas son siempre calificados de católicos y los serbios de ortodoxos y los bosnios

* Ver anexo 1: Islam y terrorismo.

** Ver Anexo 2: El Moloch de la identidad.

de musulmanes, como los albaneses. Nombrar es juzgar, es nombrar la causa, el culpable.

El sociólogo que no es gnóstico pone en duda esas obviedades y el historiador añade: “¡cuidado con el anacronismo!”. Serebrénitsa, terrible matanza perpetrada por ciertas fuerzas armadas serbias en Bosnia, no es lo mismo que la San Bartolomeo en París, otra matanza en la cual, por cierto, el elemento político y sociológico fue por lo menos tan importante, si no es que más, que el religioso. Sociología e historia enseñan que la causa única no existe, que la interacción es la regla y la complejidad su compañera. Cuando interviene el factor religioso las cosas se complican aún más, por lo tanto debemos ser más empíricos que nunca. Por eso me gusta la pregunta de David Martín (1997: 6-7): “Under what particular circumstances does the proximity of catholics and protestants leads to conflict, given that mostly it doesn’t?”; ese último punto se nos olvida siempre. Conocemos de sobra los horrores de las “guerras de religión” en Europa en el siglo XVI-XVII hasta el tratado de Westfalia, pero no sabemos de la existencia secular de templos compartidos por católicos y protestantes en sendos pueblos de mi Alsacia, como en Noruega, después de la paz de Augusta. Este hecho es el resultado de un arreglo político.

1. Problemas y métodos, problemas de métodos

La ciencia política (y la sociología) ofrece análisis de la religión, la cual a su vez ofrece una lectura religiosa o teológica de la política, de la sociedad y de las ciencias sociales. Violencia, solidaridad, conflicto y paz, amor y poder, ese vocabulario es fundamental y tiene varias entradas. No puedo presumir de mi ciencia; creo ser cristiano y trato de ser historiador; lo único que sé es que: “The place of the gods in the affairs of the mortals is the most inefable and oldest object of human curiosity. The proper study of mankind is man, God and the relationship between the three”. El asunto no es sencillo y la contradicción o la unión de los contrarios es la regla si uno piensa que para los cristianos la eucaristía es una representación de la unión de la paz y de la violencia en el cuerpo roto de Cristo, de su pueblo, de la Ciudad (polis), de la familia humana.

Sé que Adrian Hastings tiene razón cuando advierte: “Christianity has become such a chameleon, and so varied in its manifestations, that most people fail to begin to understand either its nature or its history (...) it is of its nature to relate its beliefs to the culture and beliefs of every age to be a translating community (peregrina) rather than a fundamentalist one”. Y eso no simplifica nuestras tareas. La sociología con su empirismo puede analizar por qué, cuándo y cómo las paradojas religiosas surgen y afectan los procesos sociales y políticos. El sociólogo puede entender mejor que los religiosos las divisiones entre los cristianos y la violencia entre pueblos “cristianos”, entre naciones católicas, entre pueblos diferenciados, entre otras cosas, por un “marcador” (¿señalador?) religioso, y ver el trasfondo social y político de un proceso disimulado debajo de una máscara religiosa.

“E inmediatamente el mundo se divide entre aquellos que escuchan y obedecen, y los otros, que resisten o permanecen indiferentes. Este ‘o lo uno o lo otro’ escinde también al individuo. Hay algo en él que quiere escuchar y obedecer, e igualmente hay algo que se enoja y resiste. De nada sirve al hombre que se represente la idea de Dios como flotando por encima de las oposiciones. Aquello mismo que en Dios es realmente accesible al hombre vuelve a arrojarlo de inmediato al mundo de las diferencias. Lo demuestran hasta la saciedad las guerras de religión, la unión de misión y fuerza coactiva. ‘Pero vosotros no sois carne, sino espíritu’, anuncia Pablo a su comunidad. El precepto cristiano del amor no puede engañar sobre el hecho de que, con la proclamación del mensaje cristiano, se hace una distinción fundamental entre los que viven “según el espíritu” y los que viven “según la carne”. La religión inicia su oferta de reconciliación con una enemistad, y es muy frecuente que termine también en ella. Y no se puede decir con precisión si a este respecto lo religioso se carga políticamente, o lo político se carga religiosamente. En todo caso, para Carl Schmitt la lógica de lo político, con su deslinde de amigo o enemigo, es un hecho tan fundamental del ser humano, que también la relación religiosa es atraída a su círculo de acción. Donde hay fuertes oposiciones, también hay política.” (Safranski: 130)

¿Puede haber oposición más fuerte que la de Dios y hombre? Sólo nos podemos descubrir en Dios, dice Agustín. Nos conocemos a nosotros en tanto conocemos a nuestro enemigo, afirma Carl Schmitt, católico creyente.

¿Qué es el enemigo? Es, según Schmitt “nuestra propia pregunta como figura”. El enemigo es el otro, que me pertenece, pues amenaza mi existencia. En estas confrontaciones sólo puede hablar y juzgar el que está implicado existencialmente en ellas. Los combatientes no pueden ser reconciliados, sólo pueden reconciliarse ellos mismos entre sí. Cada uno de ellos sólo puede decidir por sí mismo “si el ser otro del extraño en el concreto caso dado de conflicto significa la negación del propio tipo de existencia y, por eso, ha de ser rechazado o impugnado, a fin de proteger la manera de ser de la propia vida”. (Schmitt; 1922)

Algunas precisiones conceptuales

El problema de la violencia (y de la paz) se presta a las confusiones porque suscita emociones que van del sentimentalismo a la generosidad, de la indignación a la caridad más barata y al idealismo flojo. Tratar de la violencia y de la religión es llevar de frente un análisis de sociología religiosa y de sociología política. Mis conocimientos no llegan a tanto. La religión es un fenómeno sociológico porque agrupa los que tienen en principio la misma fe. La fe no es pacífica por sí misma, no implica la paz. Es confianza y fidelidad a la enseñanza de una doctrina, lo que no impide las fluctuaciones y las contradicciones: la cruz es la de Cristo, la víctima suprema que no se queja, que no recurre a la violencia y que muere por los demás; pero la cruz se transforma en la espada (*In hoc signo vincas*), en el símbolo de la cruzada (*dжихад*, guerra santa) que ostentan las órdenes militares y que los ejércitos

prusianos, alemanes y nazis heredaron de los Caballeros Teutónicos en forma de Cruz de Hierro. La fe del cristiano, de los cristianos, no es en sí ni revolucionaria, ni subversiva, ni mesiánica, ni reaccionaria, ni dogmática, ni pacífica, ni belicosa. Es sociológicamente amorfa y no toma forma sensible si no es por el sentido al cual adhiere, la interpretación que adopta. Algunos oficiales franceses vieron en la guerra de Argelia la última cruzada contra el Islam; otros oficiales católicos se negaron a torturar y a matar a los presos o a los civiles, en nombre de su fe.

Como toda actividad, la religión se vuelve “sociológica”, inscrita en la sociedad; es la que nos interesa, vivida y practicada por ciertos hombres por más que parezca inauténtica a los puristas de la fe. Por el solo hecho de que da lugar a una actividad específica, la religión entra en competencia con las otras esferas de actividad, social, política, económica, etc... Esa competencia puede ser armoniosa o conflictiva, complementaria o polémica. A ese nivel se plantea el problema de la violencia y de la solidaridad dentro de la sociedad y entre las naciones. Si la religión se mantiene en su esfera y reconoce que la política es una dimensión del orden social, es factor de paz; si no practica ese discernimiento la fe se puede volver si no belicosa por lo menos beligerante. Si uno entiende por clericalismo la intervención intempestiva de una iglesia o de sus pastores en los asuntos políticos, es cosa de todos los tiempos y de todas las iglesias, y el hecho de que sea de izquierda o de derecha no cambia en nada el asunto. Una iglesia no es un poder capaz de instaurar la paz; para hacerlo necesitaría ejercer francamente una autoridad política y renegar de su finalidad religiosa. Mientras sigue siendo iglesia, su concepción de la paz se queda forzosamente en el reino de las ideas, prédicas, aspiraciones. Digo “paz” y podría decir “guerra” o “solidaridad”.

A lo largo de los siglos los teólogos han legitimado las guerras (cruzadas contra el Islam o los paganos del Báltico, guerras de religión –tanto protestantes como católicos–, guerras nacionales *Gott mit Uns*, *God bless America*, *Dieu est a nos cotés*) y los sacerdotes han cantado *Te Deum* (todavía en Londres en 1982 al final de la guerra de las Malvinas). Cierta teología de la revolución o de la liberación no era más que un “aggiornamento” de la tesis de la “guerra justa”. En el Evangelio no hay nada que permita justificar la guerra, ni la paz tampoco. Esos problemas no son evangélicos, por eso los teólogos han escrito miles de tomos sobre ellos, para orientar a los fieles en asuntos temporales. La paz de Cristo no es del “mundo” ni de la política temporal y no se entiende sino en referencia a la doctrina del amor y en especial del amor al prójimo, incluso al enemigo (personal o privado, no público o político). “La palabra evangélica, que duda cabe, puede determinar indirectamente las relaciones sociales, pero no define ninguna política. Cualquier otra interpretación es mentira. Es incontestable que las encíclicas papales rayan al sofisma cuando aplican a la vida política sentencias que valen solo para los individuos en sus relaciones con el otro.” (Freund: 145)

Hay una ambigüedad básica en las iglesias porque son a la vez comunidad de creyentes e institución con relaciones con otras instituciones (el Estado entre otras). Por eso vemos al Papa como peregrino de la paz que condena la guerra de Kuwait y

Kosovo, que suplica a los Estados de construir una paz verdadera, y a muchos sacerdotes (para no hablar de los católicos en general) trabajar en sentido contrario. Nacionalista ayer en Europa o América, hoy todavía en el país Vasco y África, revolucionario hace poco y favorable a la guerrilla en ciertas regiones de América Latina, el clero (y el “pueblo cristiano”) suele encontrarse en desfase con la jerarquía y Roma: sobran los ejemplos históricos a lo largo de los dos últimos siglos en Polonia, Irlanda, Francia, México... Lo único que intento decir es que ese desfase señala la ambigüedad de una institución, de un cuerpo de profesionales de la religión que puede ser un factor de concordia como de discordia. ¿Qué es la paz según la Iglesia católica, las Iglesias ortodoxas y las protestantes? No es fácil precisarlo. Sin recordar las posiciones pro-apartheid de ciertas iglesias de África del Sur, o el nacional-socialismo de los *Deutsche Christen*, o el alineamiento servil de las Iglesias ortodoxas bajo régimen comunista, basta con leer las encíclicas de los pontífices romanos para encontrar un titubeo perpetuo. Roma goza de una situación excepcional entre todas las Iglesias cristianas por su estatuto de Estado y su diplomacia reconocida como tal; sin embargo, las encíclicas reflejan varias concepciones de la paz que no concuerdan; además confunden la paz política con el fin último evangélico indeterminado. El precepto evangélico exige amor en tiempo de guerra como en tiempo de paz, entre los individuos (el prójimo); la paz política, como la guerra, tiene que ver con las relaciones entre colectividades constituidas. La paz política no depende de la capacidad de los hombres a amar su prójimo.

En resumen, el cristianismo—mi desconocimiento de las otras grandes religiones me prohíbe hacer la misma operación—contiene preceptos, aspiraciones e imágenes difíciles de realizar, lo que constituye un elemento de tensión esencial con la sociedad, con cualquier sociedad. Un “pueblo de Dios” fraternal, constituido de (todos) “reyes, sacerdotes, profetas” implica la abolición de todas las barreras raciales, nacionales, sexuales, sociales, la abolición de todas las divisiones hacia un reino de Dios, sin muralla ni templo.

Históricamente el cristianismo ha conocido y conoce cuatro “typical situations: the faith of the obscure fraternity; of the imperial cult; the national religion; and of the voluntary group. But (...) the ironies of the sign of peace in differing situations of violence exhibit almost infinite variety. What else could one expect?” (David Martin, 1997: 112). En conclusión a una introducción demasiado larga, se puede decir que la única manera de enfrentar ese oxymoron, que es el cristianismo en particular y todas las religiones en general, es el estudio empírico de casos. Sociológicamente estaríamos de acuerdo que el papel y la naturaleza de la religión varía según su contexto social y eso se aplica al problema concreto de la relación entre religión y violencia; aceptamos todos que es un error tomar la correlación por la causalidad, especialmente cuando entran en juego un gran número de factores; finalmente sabemos que hay que comparar lo comparable. No se puede comparar el cristianismo en situación de religión de Estado, de ropaje ideológico del cuerpo político, al cristianismo o al Islam desligado del Estado: los primeros usarán la violencia estatal para convertir, mantener en la fe, extirpar a herejes y

descarrilados; los segundos serán mucho más socio-espirituales, podrán ser subversivos, incluso revolucionarios, violentos y no violentos. Cuando las religiones se confunden con la nación vuelven a la primera situación; cuando se separan de la nación y del Estado recobran su estatuto inicial de grupo voluntario con vocación universal.

II. La tesis del fiscal: religión y violencia, religión – violencia

I. Lo que sigue vale para todas las religiones, pero los ejemplos serán en su mayoría relacionados con el cristianismo. Max Wilkinson en un ensayo reciente (1999) se pregunta: “How to follow 2000 years of sex, violence and brutality? The Christian religion carries damaging historic baggage and huge credibility problems into its third millennium”. Acumula las palabras de “intolerancia”, “violencia”, violencia individual y colectiva, espiritual y física, policiaca y sexual. Amontona un verdadero catálogo “of violence committed in the name of Christianity (that is) harrowing (...) Violence was associated with the spread of religion from the early years”. Enumera la Inquisición, las hogueras católicas y protestantes para las brujas, las cruzadas, la Conquista de América. Su punto de vista, muy difundido entre el gran público, acusa las Iglesias de todas las violencias, de la esclavitud a la Shoah, de las brujas de Salem a la *bloody* Mary Tudor, de Teodosio a Hitler, Malan, Franco y Pinochet.

Ese punto de vista lo comparten muchos; así José Vidal-Beneyto (2000) refuta las conclusiones del Grupo de Investigación del Banco Mundial sobre las causas de las guerras civiles durante el período 1965-1999. Basándose en una muestra de 47 conflictos armados internos, entre los 73 que existieron en esos 35 años, los autores concluyen que las variables determinantes de esas guerras civiles han sido sobre todo de naturaleza económica y demográfica. Vidal-Beneyto (2000) se admira de la “ingenuidad” de los economistas y de su materialismo: “se empeñan en negar la extraordinaria importancia de la radicalización de las identidades colectivas y de los integrismos nacionalistas en el origen de todos los conflictos comunitarios actuales. Y del *decisivo* (subrayo yo) papel que desempeña la religión en esos procesos. Ahí están las horribles matanzas cotidianas que nos deparan los integrismos en nombre de Dios, como ahí está el inacabable enfrentamiento, tan de otros tiempos, entre el islam y el cristianismo, enfrentamiento en el que todo se mezcla: la irredenta herencia de la historia, las rivalidades étnicas, las penurias económicas, las ambiciones políticas, pero cuya PRINCIPAL (subrayo yo) argamasa es el sectarismo de las creencias. El Líbano, el Cáucaso, los Balcanes (...) Molucas (...) Filipinas (...) Pakistán, Sudán (...) Nigeria. Poner fin a las guerras civiles de inspiración/cobertura religiosa es tarea muy ardua”.

El autor tiene razón cuando toma en cuenta “las identidades colectivas” y “los integrismos nacionalistas”; no la tiene tanto cuando ve en la religión el factor principal del cóctel explosivo. Ciertamente es difícil decir con precisión cuando lo religioso se carga políticamente y cuando lo político se carga religiosamente. Para Carl Schmitt la lógica de lo político, con su deslinde nada evangélico entre amigo y

enemigo, es un hecho tan fundamental del ser humano que también la relación religiosa es atraída a su círculo de acción. Pero en el Ruanda cristiano, en el Ruanda católico, en el unanimismo religioso de un cristianismo sociológico, de Cristiandad, los muy numerosos matones y sus incontables víctimas, pertenecían a la misma Iglesia: vean el caso de la hermana Gertrudis, abadesa del “convento de los siete mil muertos”, condenada en mayo de 2001 por un tribunal belga por haber participado a la gigantesca operación-masacre de 1994, al entregar siete mil refugiados que confiaban en la protección del monasterio de Sovu a los paramilitares *Interahamwe*. En Afganistán, en Tadzhidistán, se vale hablar de un Islam sociológico, el equivalente de una Cristiandad y la violencia ha sido ejercida por musulmanes contra musulmanes, de la misma manera.

Volviendo al asunto del “decisivo papel” de la religión en esas guerras civiles, el autor, como muchos académicos (y eso vale también para el privilegio acordado de manera paralela al factor étnico) descuida la violencia en sí misma. “The psychological state of an individual involved in the process of violence has received insufficient attention. Taking the case of Hindu-Muslim violence, I have tried to map out the psychological shift that occurs when peaceful religious identities come to be replaced by violent “communal” ones. This shift initiated by certain actual events, brings to fore a version of history that emphasizes conflict rather than coexistence between the groups. The establishment of an inherently violent communal identity is decisively propelled by religious-political demagogues who stoke persecution anxiety (...) a new morality that sanctions arson, looting and killing of the male members of the enemy group takes hold. The actual violence, however, especially the killings, generally remains the province of “professionals” who view themselves as soldiers in defense of the community’s faith”. (Sudhir Kakar, 2000: 897).

2. A favor de la tesis: teologías de la revolución

A lo largo de la historia religiosos han invocado la violencia redentora para purificar ese mundo malo y restaurar la solidaridad perdida. El judaísmo, el cristianismo, el Islam nos ofrecen ejemplos antiguos y contemporáneos. Como para la cruzada o la *dzihad* el grito de guerra es: “¡Dios lo quiere!”. En todos los casos podemos constatar, como lo hizo un testigo de su tiempo, Maquiavelo, una confusión entre política y religión, religión y revolución, religión y violencia. Confusión teórica en los escritos milenaristas de Joaquín de Fiora (tan de moda hace unos años), confusión en acción con Savonarola, Tomas Münzer y los anabaptistas de Münster, prolongada en Francia por los monarcomacas* protestantes y católicos de las guerras “de religión”, resucitada a mediados del siglo XX al encuentro de cierta derecha y de cierta izquierda con cierto cristianismo.

* Literalmente “el matador de rey”.

Tomas Münzer ha sido el iniciador de un profetismo milenarista que predicaba la liberación de los hombres *hic et nunc* y para lograrla practicaba una violencia que algunos califican de revolucionaria, que otros denuncian como terrorista. El “exterminio” de los malvados en nombre del evangelio, la “masacre” de todos los representantes del poder oficial que no reconociesen la justicia de la causa, se encuentran pregonados en los *Thomas Münzer's Politische Schriften* publicados por Hinrichs (III: 160). La corriente más radical de las “teologías de la liberación” se llamaba, a principios de los años 60s, “teología de la revolución” (los sacerdotes católicos Cardonnel y Comblin, el pastor protestante G. Casalis, inspirados por la figura del cura guerrillero Camilo Torres, lanzaron esa corriente). El éxito posterior de la teología de la “liberación” y su tranquilización progresiva nos hace olvidar que no dudó, un tiempo, llamarse “teología de la revolución”, bajo el patronato de Santo Tomás (Münzer). Las teologías de la revolución se desarrollaron en función del marxismo y del comunismo en Europa, mientras que las de la liberación fueron elaboradas en América Latina en un contexto social muy diferente, sobre un “tema” (*leit-motiv*) teológico diferente también. Estoy convencido de que había que “pensar teológicamente” la Revolución y que conviene hacerlo en la perspectiva de la liberación; pero eso no tiene nada que ver con la fascinación por la violencia revolucionaria resentida por ciertos cristianos en Europa y América Latina después de la revolución cubana y de nuevo con la revolución sandinista o la guerrilla salvadoreña, o sea entre 1960 y 1992, con cierto rebote ligado al fenómeno Marcos/Chiapas/Indios/Ejército Zapatista de Liberación Nacional a partir de 1994.

Es muy extraño que en todos los libros sobre la necesidad para el cristiano de ser revolucionario (*ergo* violento), no se menciona NUNCA los innumerables textos bíblicos que condenan expresamente a los “rebeldes”, “revoltosos”, “levantiscos”. Menciono sin más unos puntos teológicamente criticables y criticados: su interpretación de la Historia como acción de Dios (como las cruzadas: “*gesta Dei per francos*”) y de los “pobres” como los agentes de la acción de Dios (los nuevos “francos” de la nueva guerra santa), de los pobres como Jesús en persona, un Jesús colectivo, el Mesías; finalmente el uso y abuso de la palabra praxis, una praxis (práctica, acción) que induce una teología: de la praxis revolucionaria de las clases explotadas se aprende quien es el verdadero Dios. Dejo a un lado las críticas socio-políticas demasiado conocidas para concluir que en este caso preciso podemos hablar de una relación directa entre solidaridad, religión y violencia. Sin embargo, hay un elemento crítico y revolucionario en la ética cristiana que se funda sobre la escatología y que no tiene nada que ver con la violencia.

En el centro de ese triángulo Violencia-guerra-Religión podemos encontrar en ciertas circunstancias, en ciertas épocas, un extraño (para nosotros) personaje: el capellán militar, sacerdote, pastor, rabino, mullah..., hombre religioso que se encuentra en el nudo gordiano de las tensiones entre el ideal religioso y realidad política: “no matarás”. Efectivamente el capellán no lleva armas, el sacerdote no tiene (tenía) que hacer el servicio militar, sirve (servía) como camillero, enfermero.

etc... Pero su sola presencia fortalece la institución militar cuya función última es de matar. El capellán representa su fe y atiende las necesidades espirituales del guerrero (levanta su moral por lo mismo); su Iglesia lo manda, pero también su Estado, su nación. Sirve a la logística militar como el intendente, el cocinero, el médico, el teatro para los soldados, las prostitutas en campaña. ¿Cómo patriota, deja de ser cristiano? Algunos no dudan en empuñar las armas y pelear como los más bravos: es una forma de solidaridad. ¿Obedecer a Dios y/o a los hombres? Esa alternativa, esa tensión resume toda la historia cristiana: encontrarse en el mundo sin ser del mundo.

Otro ejemplo: la Inquisición obedece al mismo principio de "solidaridad" entre el Estado y la Iglesia. ¿Fue al servicio de cual de los poderes? El gran historiador israelí Natanyahu armó hace poco una gran polémica sobre el tema al afirmar que el factor religioso no fue de ninguna manera PRINCIPAL, mucho menos DECISIVO en la creación de dicha institución. Cuando Carlomagno "evangeliza" a sangre y fuego a los sajones, ¿trabaja para Dios o para el Imperio? Cuando los caballeros teutónicos exterminan a los "paganos" lituanos, letones, estones, masuros, cashubos, borusos... ¿trabajan para su dios o para la Orden que engendró a Prusia?

Terminaré este párrafo con una ironía cruel e inquisitorial: la "Santa" inquisición como representante de una Iglesia todo Amor, toda Caridad, no podía ejecutar, quemar a los herejes, por lo tanto se lavaba las manos y entregaba la víctima al Estado quien cargaba con el pecado.

3. Antitesis: ¡paz, paz!

Vuelvo brevemente al tema de la acción de las iglesias a favor de la paz civil e internacional. Otra vez el *oxymoron*, los cristianos como amantes y actores de paz, frente a los cristianos cruzados. Cuando la guerra de Kuwait (Langan: 1992), hace diez años, cuando el bombardeo de Kosovo y Serbia por la OTAN en 1999, el papa de Roma condenó la guerra. Eso le valió muchas críticas, lo que es normal, pero muchas vinieron de su gente. Así, en *el New York Times* del 4 de mayo de 1999 Andrew Greeley, retomando los argumentos de la guerra justa, preguntó: "How can the Vatican stay neutral? The Pope has a moral duty to take a stand on Kosovo". El autor, sacerdote católico y profesor de sociología de la Universidad de Chicago, no dudó en comparar la conducta de Juan Pablo II al silencio de Pío XII frente al Holocausto. Sobre la actividad muy real y a veces exitosa de los "religiosos" empeñados en poner fin a la violencia, remito al artículo de R. Scott Appleby, "Religion and Global Affairs: Religious "Militants for Peace", *SAIS Review, a Journal of International Affairs*, 18-2, summer 1998. El autor toma sus ejemplos en el islam, el judaísmo, el budismo, el sijismo y el cristianismo. La Comunidad (católica) Sant Egidio (Roma) ha trabajado y sigue trabajando por la paz en Angola, Argelia, Kosovo, Libano, Mozambique, El Salvador y dista mucho de ser compuesta de "gente bien intencionada, pero tan inútiles como las Damas de la Caridad". En

Mozambique tuvo un papel decisivo al sentar alrededor de la misma mesa al gobierno marxista y a la guerrilla y al pilotear durante dos años y medio negociaciones que culminaron con una plataforma común de paz. En octubre de 2001, después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, organizó un encuentro de alto nivel o Vértice Islamo Cristiano.

Ese pacifismo es diferente del de los grupos que escogen retirarse del mundo, de todas las instituciones de coerción social; esas iglesias y sectas no violentas van de los mennonitas hasta los testigos de Jehová pasando por ciertos pentecostales, bautistas, etc... Así que ¿la misma religión promueve la violencia y la paz y la solidaridad engendra lo mismo la paz que la guerra?*

III. ¿Un problema mal planteado? “The argument of Bosnia”

Social Research dedicó un número especial a la Violencia (67-3, Fall 2000) y en su introducción Charles Tilly (VIII) escribió: “All authors in this issue deny that violence constitutes a world apart from routine social life; one, alas, implies the other”. Bien lo sabe el historiador y no solo el de las relaciones internacionales o de la guerra, sino el del trabajo, de la sexualidad, de la vida familiar, etc... Hegel señaló alguna vez que la historia es como la tabla del carnicero “solitaria, pobre, sórdida, limitada y brutal”. *Homo homini lupus*, pues, es la mitad de nuestra vida, la que Sudhir Kakar (2000) llama “The Time of Kali”. Kali... la referencia es religiosa. David Martin, en varias ocasiones, ha manejado “el argumento de Bosnia” utilizado por los partidarios de la tesis “religión causa violencia” y ha demostrado su invalidez (1997: 113).

“Recently a Serb soldier took a Croat prisoner. He then forced him to make the sign of the cross from right to left in the Orthodox manner, rather than from left to right in the Catholic manner before slitting his throat”. El argumento de Bosnia. Luego sigue Martin: “The spectrum of “Christian” practice runs from redemptive selfgiving to slitting throats in the name of Christ” (Oxymoron). Un espectador serbio-musulmán pudo haber exclamado: ¡Cómo se quieren esos cristianos!, antes de caer bajo las balas, o la navaja de otro serbio, o croata, o bosnio. Los reporteros y los analistas pocas veces han resistido a la tentación de subrayar episodios semejantes para interpreta esas guerras como “de religión”.

En el caso de Bosnia en particular, y de la ex-Yugoslavia en general, estamos en un espacio donde la novedad política es la desintegración del Estado (en este caso comunista, pero eso es lo de menos). En dicho espacio, cuando las poblaciones son homogéneas y del mismo lado de la frontera, no hay problema: Slovenia. En donde las fronteras resultan de la arbitrariedad colonial o geopolítica, dividiendo poblaciones mezcladas en mayorías y minorías dispersas y fluctuantes, la desaparición de un árbitro supremo, imperial o estatal, puede provocar el desastre.

* Ver Anexo 3: “ Los caminos de la paz en el mundo de hoy”. Hay que recordar que guerra no es violencia: la guerra implica reglas, Estados, una “cultura”.

Cada grupo se moviliza y recurre a todos los símbolos externos comunales, a todos los marcadores de la IDENTIDAD. La identidad subraya la etnicidad y la religión, pero la religión no como fe, sino como elemento de la nacionalidad; esa nacionalización, militarización de la religión surge en una región en donde el comunismo había diezmado a las iglesias y a las comunidades religiosas; por lo mismo, hombres sin práctica religiosa ni confesión, hombres que se definen a sí mismos como ateos, se afirman ortodoxos porque serbios (el fenómeno ha sido estudiado en Rusia), católicos porque croatas, musulmanes... Los habitantes de Bosnia-Herzegovina se negaron hasta el último momento a esa redefinición, a esa alineación, los líderes de las tres confesiones mayoritarias y sus fieles marcharon y marcharon, rezaron y rezaron conjuntamente para alejar la violencia que vino de fuera. Esa violencia hizo de la cosmopolita Sarazhevo un mosaico de guettos (al estilo Belfast, al estilo Beirut después del desastre). El historiador tiene fechas y memoria; recuerda que esos dirigentes de repente nacionales, Slobodan Milosevic el neo-Serbio, Franjo Tudjam "born-again" Croata, y sus desjarretaderos, los Mladich y otros Karadzich, habían sido comunistas militantes enemigos de la(s) religión(es). ¿Qué significa esa repentina religiosidad?

Ciertamente, no es fácil elucidar la cuestión del huevo y la gallina. Digo que hay que distinguir entre ortodoxia (la religión) y "ortodoxismo" (la religión política) pero cómo saber si la subida de tono de los señaladores etno-religiosos es la consecuencia del conflicto político entre Milosevic, Tudjman y compañía, o si el conflicto surgió de la existencia de esos señaladores. Y la efectividad del marcador religioso, ¿se debe a la religión, o a su instrumentalización por los intelectuales, escritores e historiadores nacionalistas? ¿Quién es más culpable en el caso serbio, la Academia de Ciencias con su Memorandum de 1986 o el Patriarca que, contra muchos de sus sacerdotes, ha abogado sin cansarse por la paz?

1. Un poco de historia

*La Iglesia ortodoxa de Grecia ha expresado a su hermana serbia su "sorpresa" y "decepción" a causa del reconocimiento por Belgrado, hace un mes, de Macedonia. La decisión de reconocer a Skopje es "inexplicable (...) porque los griegos han sostenido material y moralmente al pueblo serbio combatiente", según un comunicado del Santo Sínodo que dirige a la Iglesia ortodoxa griega.
El País, 4 de mayo de 1996*

En un futuro próximo hablar de “guerra de civilizaciones” –según Samuel P. Huntington– significará hablar de guerra de “religiones”; las fricciones geoculturales serán la fuente más importante de conflicto internacional en el futuro, donde “la civilización de occidente” adjetivada como “cristiana” o “judeocristiana”, se opondrá por un lado a la “civilización islámica” y, por el otro, a aquella otra que queda “bajo la influencia de los valores confucianos”. Huntington afirma que estas fronteras en las que tendrán lugar los conflictos del futuro pueden ya ser vistas con claridad en Eurasia, debido a que al desaparecer en Europa la división ideológica, reapareció la división cultural entre el cristianismo de occidente, el ortodoxo de oriente y el Islam. Hoy en día la más significativa línea de división de Europa podría ser aquella misma que identificó el especialista británico William Wallace, es decir, la del límite oriental del cristianismo occidental en el año 1500. De un lado de esta línea están los prósperos pueblos católicos y protestantes, del otro lado, los pueblos económicamente menos desarrollados pueblos musulmanes y ortodoxos que pertenecieron a los imperios otomano y zarista.

En su libro, Huntington (1996) afirma que después de las guerras de los reyes (época del antiguo régimen) las de las naciones (siglo XIX) y las de las ideologías (siglo XX), ocurrirán las guerras de las civilizaciones, mismas que identifica con religiones:

En una edad de civilizaciones, Bosnia es nuestra España. La guerra civil española fue una guerra entre sistemas políticos e ideologías. Demócratas, comunistas y fascistas, fueron a luchar al lado de sus hermanos demócratas, comunistas y fascistas. Las guerras de Yugoslavia vieron una movilización masiva comparable de apoyo exterior por católicos, ortodoxos y musulmanes a sus hermanos de civilización. Ortodoxia, Islam y Occidente, todos quedaron profundamente implicados... La guerra de Bosnia es un episodio más sangriento (que la guerra de España) en el choque de las civilizaciones que empieza.

Sarajevo-Sarajevo: este siglo carga con todo el peso de una historia densa y trágica, marcada por dos guerras que forman una sola para alcanzar dimensiones inauditas, marcada por el suicidio de Europa (y su posterior renacimiento relativo) y por el ocaso de los ideales venidos de las Luces en una cultura cristiana. El fenómeno totalitario es el sol negro que no ha terminado de irradiar. ¿Cuál es el lugar de la religión en todo esto y, especialmente, en la historia de la independencia, del nuevo cautiverio, de la nueva independencia, de Europa Central?

A principios del siglo XIX, el mundo ortodoxo, dividido políticamente entre los imperios de Moscú, Viena y Estambul, seguía confrontado al Islam y a la Roma católica. El elemento nuevo que vino a trastornarlo fue el fenómeno nacional. En un sentido, la ortodoxia fue prácticamente el punto de partida de las *nacionalidades* (etnos), luego de su mutación radical en nacionalismos más o menos agresivos, en naciones buscándose en un Estado. La primera guerra mundial nació de las

rivalidades entre estos tres imperios. Los Balcanes vieron esta rivalidad culminar en un choque de frente, donde el catolicismo de Viena y el pravoslavismo de Moscú no fueron más que las armas ideológicas. La progresiva retirada de los turcos a lo largo de una serie de guerras no hizo más que favorecer a estas dos “cruzadas” geopolíticas. Sí, la guerra mundial surgió de la crisis serbia. Conflicto clásico en el cual la religión es un pretexto, un instrumento, nunca un motor, una causa. Las guerras balcánicas, preludio a la guerra mundial, fueron primero la victoria de las naciones ortodoxas contra el turco, luego la guerra entre las mismas naciones ortodoxas. Entonces, ¿cuál religión? En 1914, Viena quería hacer de Serbia un satélite, lo que Rusia no podía aceptar; no se trataba de defender, pues, la ortodoxia (eslava) contra el Islam (turco).

Ochenta años después, la guerra de Bosnia continúa marcando nuestro tiempo, así como alguna vez marcó el de antaño. De Sarajevo, pequeña ciudad polvorienta en la cual es estudiante Gavrilo Princip... a Sarajevo, ciudad mártir... Europa presenció y toleró en su suelo los peores crímenes cometidos desde 1945; las pantallas de televisión mostraron a todo un pueblo que descendía al subterráneo más profundo, con su patrimonio destruido, sus reliquias profanadas, sus bibliotecas, museos, iglesias, mezquitas, panteones y monumentos hollados. Un pueblo que se hospedó en los campos de concentración, cuyas mujeres fueron sistemáticamente violadas, sus hombres masacrados y sus hijos desamparados. Y, encima de todo ello, la cumbre del Mal: cuatro años de purificación étnica. Se afirma que todo este horror no es otra cosa que una guerra de religiones. ¿Será cierto?

Nadie esperaba, hace una década, que Serbia (o Rusia, o Georgia), en su combate político retomaría temas de la más tenebrosa inspiración medieval (como la batalla de Kulikovo, de Kosovo Polie). Los grupos nacionalistas han resucitado una ideología religiosa parcialmente reprimida –aunque siempre utilizada–, por el poder comunista, ideología que se tradujo como conciencia de la nación, como símbolo, como *marcador*. Tal es el papel de la ideología religiosa, más próxima a los “imaginarios colectivos” –según la definición de Alphonse Dupont a propósito de las cruzadas de la Edad Media– que a la religión en sí. Este tipo de actitud tiene un papel esencial en el discurso geopolítico; de aquí que carezca de sentido indagar si la religión estimula el nacionalismo o si éste es el que estimula a aquélla.

Así, por ejemplo, de 1945 a 1989 la Iglesia católica polaca se consideró como el único guardián de la identidad “nacional” contra un Estado considerado por ella como ilegítimo, cuando no traidor a la nación: el comunista –más malo por ruso, en sí, que por comunista–. Con la caída del imperio soviético y la propia URSS, ésta Iglesia perdió buena parte de su influencia y la sociedad civil polaca la despojó, sin dudarle, de esa función guardiana que conformaba su fuerza. De repente las iglesias dejaron de estar rebosantes de gente y los polacos eligieron, tranquilamente, a un presidente comunista ¡contra Lech Walesa!

En la URSS, la Iglesia ortodoxa rusa se consideró también –y aún se considera– como la única guardiana de la “identidad” nacional de su pueblo. La gran diferencia entre ésta y la polaca es que la fe pravoslava nunca descalificó al Estado

soviético como ilegítimo y mucho menos como traidor. Todo lo contrario: reconoció en el sistema comunista soviético la grandeza de la URSS y la continuidad del imperio. Entre el clero ruso actual, numerosos son los nostálgicos del clásico sistema represivo, persecutor y ateo del régimen rojo de Moscú. Otra vez, ¿dónde está la religión? ¿Cuál religión? (Meyer, 1996).

No hay duda, pues, de que la mayoría de las iglesias implicadas, directa o indirectamente, en el proceso de (re) construcción de los Estados en Europa Central, tuvieron un carácter nacional: Serbia, Polonia, Eslovaquia, Croacia, Bulgaria, las comunidades uniatas (grecocatólicas, es decir, orientales pero unidas a Roma), etc... debido a que sus historias religiosas se confundieron en el pasado con las luchas y combates en las cuales se jugaba la sobrevivencia de la nación.

En algunos momentos de sus propias historias estas iglesias han desarrollado una concepción del pueblo y del Estado como una obra de Dios, como diseño providencial, como nación elegida; es una visión mesiánica en la cual el pueblo, la nación, es crucificada como Cristo, y donde cada una de ellas pudo llegar a creerse –se cree todavía– el Cristo de las naciones. Fue el caso de Polonia en el pasado, es el caso de Serbia en el presente. Se habla, así, del “alma de la nación rusa” o de la “santidad del pueblo búlgaro”. Teológicamente estas actitudes no tienen ni pies ni cabeza y, más bien, conducen a una forma de religiosidad peligrosa: el integrismo, la mentalidad de cruzada, la “limpieza étnica”. Todo ello, por supuesto, en el nombre de Dios.

Esta situación ha engendrado en la Rusia actual una mezcla explosiva de ortodoxia, xenofobia y chovinismo, compartida tanto por los ultras nacionalistas –Zhirinovski– como por comunistas –Zyuganov–, ambos unificados también en sus respectivas alabanzas a Stalin. En Polonia, a su vez, la mezcla estuvo a punto de explotar en el caso espinoso del Carmen de Auschwitz.¹ Fue necesaria la intervención directa del papa Juan Pablo II para obligar a las monjas a respetar el acuerdo existente entre los representantes judíos y católicos. Por su lado, las autoridades católicas polacas, así como el Estado y la opinión pública del país, defendieron el derecho de las monjas a permanecer en el sitio en disputa. El asunto llegó a tal punto que se llegaron a escuchar críticas muy duras contra ese Papa que se había olvidado de Polonia y se había convertido en amigo de los judíos. ¿Quién es más religioso, el Papa o ciertos polacos?²

No se puede soslayar, desde luego, la presencia de la dimensión religiosa en los conflictos basados en la “limpieza étnica” que han desatado serbios, croatas, etc... Los dirigentes serbios se solazan en denunciar el complot urdido por el

¹ Una comunidad de monjas católicas se instaló en uno de los lugares más sensibles para la memoria histórica judía: el antiguo campo de exterminio nazi en Auschwitz, más concretamente en el edificio donde los nazis almacenaban el mortal gas Zyklon B. Las monjas se negaron a abandonar el lugar, no obstante las protestas de las comunidades judías. Esta situación causó un gran escándalo mundial.

² En marzo de 1997, un grupo de católicos croatas denunciaron a Juan Pablo II como defensor de los musulmanes de Bosnia.

Vaticano junto con una Alemania católica, además coludida con los países musulmanes para destruir a la Serbia ortodoxa, mientras que sacerdotes barbudos se dedican a bendecir a las bandas de matones serbios. Esto es cierto; sin embargo, hay que aclarar que este ultranacionalismo eslavoortodoxo no es cristiano, de la misma manera que su hermano musulmán no es el Islam. La paradoja es que, como bien afirma Francois Thual, “una de las especificidades del mundo ortodoxo es que el factor religioso es antes que todo algo no religioso”. Es decir, los políticos y los doctrinarios del nacionalismo en esos países no ven en la religión una vivencia espiritual, sino una bandera que simboliza la última encarnación del espíritu nacional. Thual agrega también que: “En el desierto poscomunista, la vuelta a la nación se hace por la vuelta a la religión y viceversa”. Después de tantos años de crisis permanente –incluyendo más de diez guerras balcánicas y mundiales–, la modernidad política (democracia, pluralismo, sociedad civil y abierta, etcétera) no logró arraigar en los países subyugados por el comunismo. Por lo tanto, a partir de 1991, año de la caída de la segunda Torre de Babel, el arranque político tuvo que hacerse sobre la base de lo que existía antes del comunismo. ¿Qué existía? Precisamente la religión y el sentimiento nacional. En estos pueblos de la Europa Central y Oriental, la religión había sacralizado la identidad nacional y la nación, a su vez, había dado a la religión una dimensión étnica.

Ahora, ¿por qué confundir el *marcador* de un tiempo que puede ser religioso con la religión? Si bien Huntington lee bien el mapa, no va, sin embargo, más allá de la primera apariencia. Olvida que la segunda guerra balcánica se dio entre cristianos ortodoxos y que el odio entre griegos y búlgaros, también ellos ortodoxos, no tiene nada que pedir a cualquier otro odio étnico-nacional de la región. ¿Por qué hablar de odio milenario entre croatas católicos y serbios ortodoxos, si en las guerras de los Balcanes ni siquiera se tocaron? La ruptura ocurrió más tarde, en la Segunda Guerra Mundial, durante el Estado usasha de Ante Pavlevich, el exterminador. Polacos y lituanos, todos católicos, se enfrentaron en diversas ocasiones y, hasta la fecha, persiste una gran desconfianza mutua. Los polacos, mayoría católica en la Gran Polonia de 1919 a 1939, persiguieron implacablemente a ucranianos y bielorrusos de las provincias orientales, por más que se encontraran todos ellos en comunión con Roma. Los ejemplos de este tipo pueden ser multiplicados como prueba contra la tesis de Huntington en el sentido de que las guerras por venir en esta región del mundo serán guerras de “civilizaciones”, es decir, “de religiones”.

Fue precisamente la Rusia/URSS y la Yugoslavia ateas quienes renovaron la desconfianza secular contra los “latinos”, contra un “Occidente decadente, reaccionario, podrido por católico” y exaltaron las “energías naturales y sanas” de los eslavos. En la película *Underground*, de Emir Kusturica, premiada en Cannes en mayo de 1995, se puede visualizar esa irracionalidad fundamental que invoca la Tierra (madre) y la Sangre (sacrificial): adoctrinamiento mítico, intolerancia nacional, folklore eslavo, ortodoxia y comunismo, todo este *cocktail* unido alrededor de la ideología “religiosa” de la Gran Serbia que niega la religión en espíritu y verdad.

En contraste, la película *Antes de la lluvia*, del macedonio Milcho Manchevski, filmada casi al mismo tiempo que la anterior, pinta de manera admirable la unidad biológica del clan cerrado y la exaltación de los sentimientos colectivos que desemboca en la violencia asesina. Sus protagonistas quieren alcanzar la “justicia” –léase venganza– y reparar la “injusticia” –léase agravio– con una nueva injusticia. Frente a esta avalancha de violencia, se yerguen, inermes, las mujeres, el monje –verdadero hombre de Dios– y el fotógrafo, quien rechaza el arma que le da el clan para vengar la muerte del primo (representando con este acto la modernidad democrática).

El culturalismo de Huntington, y de muchos otros, es una explicación corta, recibida con agrado por los expertos en “mundialización” y “globalización” para explicar sus fracasos. Según ellos, la culpa la tiene la cultura y su madre, la religión. Daryush Shayegan en su *¿Qué es una revolución religiosa?*, refuta este tipo de tesis. El encuentro siempre complejo de cultura, economía y política, no permite aceptar nociones de fronteras culturales y de guerra de civilizaciones. Cuando en Asia Central se entrelazan la herencia soviética, el espejismo de las estepas y el dinamismo religioso –todo esto en un campo petrolífero– no se vale ninguna reducción. El asunto no es tan sencillo como un enfrentamiento entre Turquía e Irán, o el rencuentro con un mundo turco anterior a los otomanos. Hay que aceptar que la realidad es más compleja que todo lo que podamos imaginar.

El esfuerzo teórico debe ir más allá de la simplificación o la generalización; debe trabajar las conexiones entre tres campos: cultura, política y economía. Es cierto que del pasado se ha conservado la sensación de que el otro es el “bárbaro”, y de que sólo lo propio es verdadero. Es cierto que la geografía de las culturas se funda muchas veces –como lo sustentaba Oswald Spengler– sobre el principio de incomunicabilidad. Pero las fronteras no impiden el contacto entre etnias, pueblos, naciones y culturas. Los Estados tampoco son islas y, desde luego, no cabría posibilidad alguna de prosperidad sin los intercambios entre ellos. Aún más, el concepto de “identidad cultural” (o de civilización) es claramente falso. Caer en tal falacia es muy frecuente, sobre todo cuando se le pone un nombre simple a una realidad muy compleja y poco estudiada. ¿Qué es un franco-mexicano católico, sospechoso de ser un judío converso y vergonzante, hijo, además, de padres alsacianos y criado en Provence? A saber. La tiranía de las identidades debe ser rechazada. No hay palabra para denominar a los habitantes de Bosnia que no sean serbios, ni croatas. Se habla, sí, de serbio-bosnios, croata-bosnios y... musulmanes. Pero estos gentilicios no dicen nada. ¿Por qué no llamarlos, simplemente, bosnios-bosnios? Los Musulmanes, así con mayúscula, son los creyentes; con minúscula, son miembros de una nación que aún no se logra nombrar. ¿Y qué hacer con los judíos de Sarajevo?

2. Identidad y nacionalismo etnoreligioso

En 1872 el concilio ortodoxo de Constantinopla definió y condenó una nueva herejía: el filetismo (Clément: 83). Consistía y consiste en pervertir la fe cristiana en portadora del nacionalismo étnico. Las luchas entre ortodoxos a la hora de cada una de sus victorias progresivas sobre el imperio turco, entre serbios, búlgaros, griegos, la creación de nuevas Iglesias nacionales en oposición al Patriarcado y a los jerarcas anteriores, engendraron el “filetismo”; herejía vivida también en la Iglesia católica cuyo universalismo se vio y se ve combatido por fieles y eclesiásticos en muchas partes, de Irlanda y Cataluña hasta Euzkadi y Ruanda, (Arazandi, 2000). El mundo protestante ha conocido quizá antes que los otros dos esa tentación: las iglesias nacionales y micronacionales. ¿Será exagerado decir que el Ku Klux Klan perteneció a esos avatares del cristianismo en “tiempo de Kali”? ¿Estamos hablando de religión o de religión política? Hay que ver el tiempo y el lugar. Ocurre especialmente a la hora de las guerras nacionales y de independencia cuando la religión se transforma en nacionalismo del “¡Dios está con nosotros!”. Encuentra su eficacia máxima en las regiones periféricas, en crisis política, a la hora del derrumbe de un sistema autoritario o dictatorial (Yugoslavia, Indonesia, Nigeria, Sudan, Argelia, URSS), cuando las “comunidades” se buscan y encuentran en la religión una bandera, una señal externa y por lo tanto visible. La guerra entre el Estado ruso, su ejército y los “rebeldes” chechenos, no es una guerra de religión y, sin embargo, ahí están los signos aparentes de un conflicto entre musulmanes y ortodoxos; por lo tanto, no falta quien invoque la lucha milenaria entre el Islam y el cristianismo.

Idem en Nigeria: en febrero-marzo de 2000, la prensa internacional habla de “guerra de religión”, de “polvorín religioso”, en un gran país de 120 millones de habitantes, dividido a la mitad entre cristianos y musulmanes. Prefiero la lectura de Festus Okoye, abogado, defensor de los derechos del hombre, cristiano de Kaduna, la ciudad víctima de un terrible pogrom: “Our Kaduna, the tolerant, pluralistic Kaduna (lean Beirut o Sarajevo) we were so proud of, is gone. The fabric of intercommunal relations is broken. What took place here had nothing to do with religion. Religion was the mask as always. What took place here was the struggle for power in Nigeria” (*New York Times*, 15 de marzo de 2000). Eso ocurrió, como en Indonesia, poco después de la derrota del régimen dictatorial militar y en el marco de un intento de los antiguos amos por recuperar su poder.

No tengo el espacio para manejar el contra ejemplo, el de regiones en las cuales el pluralismo étnico religioso no ha llevado a la violencia, en el peor de los casos, a unos brotes aislados rápidamente controlados. Señalo a los países bálticos, a Ucrania, a Rumania (una grave crisis política en esas dos últimas repúblicas podría provocar guerras “de religión”).

Para concluir con el “argumento de Bosnia” puesto al revés: contra cierto discurso “whig” (ilustrado) que considera que la religión verdadera es fundamentalista, intolerante, militante, agresiva, una práctica sociológico-histórica empírica, del estudio caso por caso y luego de la comparación de lo comparable

(Yugoslavia, Líbano, Indonesia, Ulster...) lleva a concederle la razón a David Martín cuando escribe (1996: 3-5) que la religión no causa la guerra; el problema se plantea en un microcosmo como el irlandés o el bosniaco cuando vecinos que lo tienen aparentemente todo en común, con la sola excepción de la religión, empiezan a masacrarse (no es el mismo problema, cuando al nivel macro, los Estados se hacen una guerra apoyada y legitimada por sus autoridades religiosas respectivas). Lo primero ocurre cuando la cohesión social mantenida o impuesta por una autoridad superior se desintegra, por alguna u otra razón, y cuando las "comunidades" se vuelcan, para protegerse, sobre las fuentes primarias de SOLIDARIDAD, los famosos señaladores de identidad. Aquellos pueden ser culturales, raciales, pero son normalmente impregnados o fortalecidos por un sentimiento de identidad religiosa; protestantes y católicos en Ulster, serbios y croatas en Bosnia no se matan por la presencia real de Cristo o por el "filioque"; sus creencias religiosas no son más que uno de los varios ingredientes de su "diferencia" que carga con el enorme peso de la conciencia histórica. Como dice Martín, "whatever brings people together also separates them". La religión no es forzosamente parte de esa herencia cultural: no tiene nada que ver con las masacres en países católicos como Ruanda y Burundi. Que se me permita abrir un paréntesis: una corriente mayoritaria nos ha vuelto defensores de los particularismos, de las personalidades comunitarias, por lo menos cuando se trata de los catalanes, de los escoceses o galeses, de los aborígenes de Australia o de Chiapas (*ethnic is beautiful*). Incluso trabajamos en la "preservación y restauración de la herencia indígena". En ciertas circunstancias, el mismo proceso conduce al conflicto masivo y hasta mortífero. ¿No seremos aprendices de brujo?

IV. Conclusiones

Guerra y violencia forman parte de la vida de las sociedades y las religiones no cambian nada en esta situación, aunque en muchas ocasiones han podido y siguen "civilizando" a la guerra y a la violencia. Las cosas cambiarán fundamentalmente, dicen los cristianos, con la segunda venida de Cristo, no antes. A su vez los sociólogos saben que la desunión es endémica y normal, entre hombre y hombre, nación y nación, iglesia e iglesia, religión y religión. Las fuentes de la desunión son fundamentales, que se le de una lectura científica o teológica. Una tensión creativa puede surgir de este hecho estructural, no forzosamente, no siempre la violencia.

La interrelación entre religión y política (la política como reino de la violencia pura o codificada, madiatizada, representada) es más complicado de lo que se nos dice. Dijimos que las guerras mal llamadas de religión, pueden ser conflictos "normales" en los cuales la religión tiene el papel de "señalador" o de multiplicador de fuerza exaltando el celo de los combatientes. La guerra de Crimea (1854-1856) empezó con un pleito entre eclesiásticos alrededor de una estrella de plata en un templo de Belén, pero ¿qué tenía que ver la religión con el enfrentamiento consecuente de Rusia, Turquía, Inglaterra, Francia, Italia... la derrota de Rusia y las grandes reformas luego emprendidas por el nuevo zar? De manera inversa la guerra

de Afganistán desatada por la URSS en 1979 no tenía nada que ver con la religión en sus orígenes, pero tuvo consecuencias religiosas, hasta la fecha, tan sorprendentes como inesperadas. Las guerras de religión europeas tuvieron mucho que ver con los conflictos dinásticos y el católico rey de Francia no dudaba en aliarse con el sultán musulmán o con el sueco protestante contra su hermano católico rey de España. ¿Quién dijo: Paris bien vale una misa? Es difícil encontrar una guerra que se deba exclusivamente a causas religiosas; ni las cruzadas, esa sacralización del militarismo feudal (y de su excedente demográfico: ahí están los pletóricos normandos) en el marco del encuentro, de la rivalidad, del diálogo entre cristianismo e islam, ni las cruzadas obedecieron a una sola causa. Basta con recordar el descarrilamiento de la Cuarta Cruzada por los venecianos que utilizaban a los cruzados para ajustar cuentas con Constantinopla. Desde 1648 en Europa no ha habido guerras entre religiones, causadas por cuestiones dogmáticas; lo que nos espanta y asombra desde 1991 son guerras entre comunidades definidas por un híbrido “étnico-religioso”; más que definidas, “marcadas”. Es la nación existente o programada quien elimina vía “limpieza étnica”; quien decide quién es quién y obliga a escoger entre la maleta y el ataúd; no la religión la cual no es necesaria a ese programa de “nation-building” a sangre y fuego.

Dice David Martín (1997: 19) “I know of no evidence to show that the absence of a religious factor in the connection of rival identities and incompatible claims lead to a diminution in the degree of enmity and ferocity. Rwanda is a case in point: criteria of difference can even be invented. In Swiftian terms, all you need is the difference between Big-endians and Little-endians. (...) All these means that the selection of religion as the source of evil needs itself to be analyzed as a cultural trope residually derived from the massive conflict in European culture, specially Latin-European culture over the role of religion during the past two centuries”.

Martín nos reta a pensar los términos en los cuales pensamos la religión, a poner en duda nuestros paradigmas y teorías dominantes. Sería el tema de otro congreso y me limito a remitir a Robert Wuthnow (1991) y a concluir que debemos aceptar una fuerte dosis de laicidad en el análisis de las “guerras de religión”. Dicha laicidad no consiste en criticar a la religión, sino en no inculparla por asuntos de los cuales no es culpable; como dijo hace poco un ex ministro libanés, George Corm: “no es porque los israelíes son judíos que los palestinos resisten. De ser budistas, la resistencia palestina a la creación *ex nihilo* de un Estado sobre sus tierras, hubiera sido igual de viva”.

Como conclusión personal quiero citar a Sudhir Kakar (:898) a propósito de la violencia entre musulmanes e hinduistas: “Nevertheless, for all who believe in the desirability of a multi-religious polity, it must be encouraging to see how many Hindus and Muslims have continued to resist a permanent identity switch, returning to their traditional religious identity and morality once the violence has over and the time of Kali has passed”.

De la palabra religión habría que recoger su valor etimológico *religare*=relacionar (así como *pontifice* significó originalmente “el que lanza un

puente”). En el cielo como en la tierra, en el cosmos como en la historia humana, la religión así entendida no lleva a la guerra santa, sino a reconocer que el prójimo es *otro* y, por ende, diferente y que, por ello mismo, debe ser amado en su particularidad. En las palabras de san Pablo: ser griego con los griegos, judío con los judíos y entender y hablar a cada uno, al otro, en *su* lengua. Nada de imponer la propia. O si se prefiere la sabiduría de la Biblia, rechazo lo dicho en Exodo 32, 26-29: “Moisés se puso a la puerta del campamento y comenzó a preguntar: ¿quién es del partido del Señor? El que sea, acá conmigo (...). Esto ha dicho el Señor Dios de Israel: que cada uno se ciña su espada, que pase por el campo atravesando de una puerta a otro, matando a su hermano, amigo, pariente”. Los hijos de Levi hicieron según la orden de Moisés. Luego les dijo Moisés: “Hoy os habéis consagrado al Señor”.

Prefiero las citas siguientes:

Amad al forastero porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto (Deuteronomio 10: 19)

Al forastero que reside junto a vosotros, le mirareis como uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo (Levítico 13: 34)

O, acaso, la del Nuevo Testamento,

Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme. Entonces los justos le responderán: “Señor ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?” Y el Rey les dirá: “En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”. (Mateo 25: 35-40).

Y Él le dijo: “amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a este: amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los profetas” (Mateo 22: 37-40).

O, para aquellos de mentalidad secular, las palabras del poeta: “Extraña cosa que es el odio nacional. Lo encontrarán más fuerte en el escalón más bajo de la civilización; pero hay una grada en la que desaparece totalmente, en la cual uno se encuentra, para así decirlo, encima de las naciones. Entonces uno siente la felicidad y el sufrimiento del pueblo vecino como los de su propio pueblo”. (Wolfgang Goethe).

Bibliografía:

- Appleby, Scott. Religion and global affairs: Religious Militants for peace. *SAIS Review*, 18- 2, Summer, 1998.
- Aranzadi, Juan (2000). *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Taurus 2ª edición ampliada: Madrid.
- Bruce, Steve (1986). *God save Ulster*. Oxford.
- Casanova, José (2001). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Clement, Olivier. *Rome autrement*. Paris: Desclée de Brouwer, 1994.
- Corm. Georges. Non assistance á peuples en danger. *Le Monde*, 23 de mayo de 2001.
- Elorza, Antonio (2001). *De la teocracia a la religión política*. CIDE: México.
- Elshtain, Jean Bathke (1992). *Just war theory, readings*. New York University Press.
- Ellul, Jacques (1984). *La subversion du christianisme*. Seuil: Paris.
- Eslin, JC (1999). *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident*. Seuil: Paris.
- Freund, Julien. *Politique et impolitique*. Paris: Sirey, 1987.
- Gentile, Emilio (1994). *Il Culto del litorio*. Bari.
- Huntington, Samuel (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, Simon & Schuster.
- Johnston, Douglas and Cynthia Sampson (eds) (1994). *Religion: the missing dimension of statecraft*. New York Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark (1994) *The new cold war? Religious nationalism confronts the secular state*. Berkeley University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark. The new religious state, *Comparative Politics*, July 1995.
- Kakar, Sudhir. The time of Kali. *Social Research*, 67-3, Fall 2000.
- Keppel, Gilles (1990). *La revanche de Dieu*. Seuil: Paris.
- Langan, John SJ. Just war theory after the Gulf war. *Theological studies*, 53, 1992.
- Martin, David (1996). *Reflections of Sociology and Theology*. Oxford, Clarendon Press.
- Martin, David, (1997). *Does christianity cause war?*. Oxford, Clarendon Press.
- Marty E. Marty and Scott Appleby (eds) (1997). *Religions ethnicity and identity: Nations in turmoil*. Hanover, New Heaven University Press.
- Meyer, Jean (1999). *Historia de los cristianos en América Latina*. Jus: México.
- Meyer, Jean (2000). *Samuel Ruiz en San Cristobal*. Tusquets: México.
- Meyer, Jean. ¿Guerras de religión en Yugoslavia? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 168, abril 1997.
- Meyer, Jean. Ortodoxia e identidad nacional en Rusia, *Foro Internacional*, 145, Julio, 1996.
- Orbis*, 42- 2 (Spring 1998). *Religion in world affairs* (special issue).
- Richard, Yann (1991). *L'Islam Chiite*. Paris.
- Safranski, Rüdiger. *El Mal*. Barcelona, Tusquets, 1999.

- SAIS Review* (18-2 Summer 1998). *The impact of religion in global affairs*.
- Schmitt, Carl (1922). *Théologie politique*. Gallimard: Paris.
- Sheils, W.J (1983). *The Church and war*. Oxford.
- Singh, Harbans (1994). *The heritage of the Sikhs*. New Delhi.
- Spence, Jonathan D (1996). *God's Chinese Son, The Taiping Heavenly Kingdom of Mong Xinguang*. New York, Londres.
- Thual, Francois (1994). *Géopolitique de l' Orthodoxie*. Paris, Dunod.
- Tilly, Charles. Violence viewed and reviewed. *Social Research*, 67- 3, Fall 2000. Special issue on violence.
- Tuttle, Elizabeth (1989). *Religion et idéologie dans la revolution anglaise (1647-49)*. Paris.
- Vidal- Beneyto, José. Guerra y religión. *El País*, 15 de julio de 2000 (critica a Paul Collier and Anke Hoeffler, "Greed and Gievance in civil war", World Bank, Policy Research working paper, 2355).
- Wenstein, David (1976). *Savonarola e Firenze*. Bolonia.
- Wilkinson, Max. Christianity, the sceptic view point. *Financial Times*, December 6, 1999.
- Wuthnow, Robert. Understanding religion and politics. *Daedalus*, 120- 3, Summer, 1991.

Anexo I.

Islam y terrorismo

Nos guste o no, en los últimos treinta años, la mayoría de los actos terroristas han sido el hecho de hombres salidos de países musulmanes. ¿Existe una relación entre Islam y terrorismo? La pregunta va en serio y para contestarla hay que afirmar primero varios puntos. La cronología es esencial: “los últimos treinta años”. Hubo una época en la que decir “ruso”, significaba decir posible terrorista, entre 1870 y 1919. Ni antes, ni después funciona la ecuación ruso-terrorista; por lo mismo no hay para todos los tiempos y todos los lugares una regla: musulmán-terrorista.

Segundo punto: en los últimos dos mil años los tres grandes monoteísmos parientes, y también el budismo y el hinduismo han engendrado, en una ambigüedad tan perfecta como constante, lo mejor y lo peor; entre lo peor, las sectas apocalípticas. Tienen en común una lectura “pura” (eso dicen los sectarios) y dura de las “escrituras sagradas”, una voluntad de regresar a una pureza original, primitiva, negando así mismo la historia; hablar de secta no es decir que el número de sectarios es pequeño; pueden ser poquísimos o numerosos, lo decisivo es su voluntad de “cortarse” de la sociedad presente, de destruirla para, después de la purificación a sangre y fuego, construir un nuevo mundo. Su impaciencia explica su violencia destinada a precipitar la marcha de la historia, para aniquilar la historia misma. Ahí está el iconoclasmo bizantino, contemporáneo del éxito inicial del Islam vecino, el catarismo bogomil, el anabaptismo de Alemania y, muy recientemente, cierta tentación milenarista entre los guerrilleros católicos de una teología de la revolución, mal disimulada detrás de una legítima teología de la liberación. Eso en una Centro América que empieza en el sureste mexicano, entre 1965 y 1995.

Así en todas las casas se cuecen habas. Tercer punto: la secta apocalíptica no necesita de religión, puede ser política como la populista o la secta social-revolucionaria rusa, cuando la política se transmuta en religión: comunismo, fascismo, nacional-socialismo con su hiper-secta de los nazis entre los nazis, la “orden negra” de la S.S. Esa última precisión nos lleva a pensar que en la presente galaxia, nebulosa terrorista globalizadora y mundialista, la misma que denuncia la globalización, figuran sectas apocalípticas que no son ni judaicas, ni cristianas, ni musulmanes, pero que bien pueden aliarse con las anteriores en lo que Adam Michnik propone llamar un FUNDINTERN, una Internacional Fundamentalista; a Illich Ramírez, alias Carlos, alias el Chacal antes de convertirse al Islam, no lo movía ninguna religión; a los terroristas alemanes de la Rote Armee Fraktion, a los brigadistas italianos, a los franceses de Acción Directa, a los japoneses etc... tampoco. Sin contar con las alianzas momentáneas o duraderas con los terrorismos nacionalistas grandes y chicos, y con los juegos de los servicios secretos. En común todos tienen la voluntad tan vieja como el mundo de provocar el crepúsculo de los dioses para que surja una nueva tierra purificada, y todos gritan: ¡Apocalipsis, ahora!

Ahora bien, el historiador debe recordar, sin el menor prejuicio anti-islámico, que la tentación apocalíptica ha sido más fuerte en tierra islámica, más recurrente que en otras tierras, por una relación especial con el poder. El poder y la violencia pueden encontrarse explícitamente marginados, como en el budismo o son separados de la religión, según el principio de “al Cesar lo de Cesar y a Dios lo de Dios”, como en el cristianismo. Podría darse en el Islam, pero el proceso empieza apenas ahora en el seno de la muy reciente diáspora en el mundo occidental (que los musulmanes llaman con razón “cristiano”) y falta un tiempo para que sea aceptada esa separación de los reinos. Si bien fue afirmada desde el primer día en el cristianismo, a los cristianos les costó siglos, si no es que milenios, y sangre, y conflictos para entender el mensaje. La naturaleza del Islam es “la sumisión a Alá” y sobre ese pilar se ha construido, históricamente el poder musulmán. Esa sumisión incondicional se encuentra compensada en la esfera pública con el poder otorgado a los creyentes, a la comunidad de los creyentes (umma al Islam), sobre los que no lo son. Y en la esfera privada por el poder que Dios concede al hombre sobre la mujer. Ha existido, existe y lo más probable es que se desarrollará un Islam benévolo y generoso, pero la realidad es que el espíritu combatiente que anima a todo radicalismo musulmán se fundamenta en la lectura del Corán:

“La recompensa de quienes combaten a Dios y a su enviado (...) consistirá en ser matados o crucificados, o en que les corten las manos y pies opuestos, o que sean expulsados de la tierra que habitan. Esta será su recompensa en este mundo”. (V, 37-33).

“Si no se apartan de vosotros, ni ofrecen la sumisión, ni dejan en reposo sus manos, entonces cogedlos, matadlos donde los encontréis. Os damos sobre esos un poder manifiesto” (IV, 93-91). (traducción de Juan Vernet). La consigna es clara: los que se oponen a la dominación del Islam deberán ser vencidos y la tolerancia funciona solo cuando el no creyente acepta la subordinación definitiva.

La gran mayoría de los musulmanes contemporáneos no tienen nada que ver con el terrorismo de la nueva secta apocalíptica pero aquellos se inscriben en la continuación de una larga tradición. Unos pocos ejemplos: entre 1061 y 1147, los monjes-guerreros almorábitas, desde sus conventos del actual Senegal / Mauritania, conquistaron a Marruecos y Andalucía, “purificando” a una cultura urbana y tolerante que consideraban como una traición al Islam. Les tocó a su vez ser “purificados” después de su “decadencia” por los almohades (1147-1269), según el mismo esquema y la misma geografía. Así empezó el lento final de la España multireligiosa y multicultural.

Mientras, en 1190, al otro extremo del mundo musulmán, Hassan al Sabbah, fundaba su secta apocalíptica, la de los “hashishin”, llamados a una siniestra y eterna celebridad: asesinos suicidas, temidos tanto por los musulmanes como por los cristianos del Medio Oriente. Ibn Taymiyya, teólogo del siglo XIV, sigue inspirando al fundamentalismo actual; luego viene Abul Wahhab, el padre del puritanismo militante de los saudis (el wahhabismo es la doctrina oficial de la Arabia Saudita). El y sus huestes no duraron en exterminar a los musulmanes que calificaba de infieles:

su radicalismo implacable los llevó a tomar la Meca a sangre y fuego y a destruir todo lo que consideraba como "ídolos", incluso la tumba del profeta... Así que la destrucción de los Budas gigantes de Bamyán inspirada en 2001 por Bin Laden, el árabe wahhabi, a sus amigos del Afganistán talibán no debería sorprender.

Bin Laden (se debería escribir o Ben Laden, o Bin Ladin) desde su evidente modernidad, niega la modernidad y pretende borrar la Historia para recuperar la pureza mítica de un Islam primordial. ¿Pero de donde viene ese hombre y por qué ese aparente regreso a un pasado que pudo haber pasado? Otra vez el recurso a la historia es necesario. Hace cuarenta años el mundo árabe era americanófilo y vibraba de entusiasmo para el proyecto de socialismo pan-árabe del joven oficial Gamal Abd el Naser; la cumbre de la popularidad de los EEUU se sitúa en el otoño de 1956, cuando los Estados Unidos obligaron a Inglaterra, Francia e Israel, coligados contra un Naser que había nacionalizado el canal de Suez, a evacuar los territorios ocupados en una guerra-relámpago. En ese momento nadie hablaba de Islam, nadie confundía la religión con la política, la hora era al nacionalismo, al desarrollo, a la modernización, a la emancipación de la mujer. Naser mandaba colgar al fundador de la secta fundamentalista los Hermanos Musulmanes, de los cuales el brazo derecho de Bin Laden es hoy el heredero (el egipcio Zawahiri, quien participó en la organización del asesinato de Anwar al Sadate en 1981, el heredero y continuador de Naser).

Todo cambió con la guerra de los seis días y la derrota (1967) de Naser frente a Israel. Se esfumó la ilusión de una rápida solución de los problemas y empezó a gestarse un sentimiento radical de ira hacia... Había que buscar un culpable: Israel estaba en primera fila y detrás de él, sus protectores, Occidente. Cuando desapareció la URSS, otro objeto de la ira árabe, puesto que era el principal enemigo de un Islam que durante 70 años había perseguido con saña, como todas las religiones, Occidente y ese Super Occidente que es los Estados Unidos, heredó de toda la carga de odio (y amor) árabe y musulmán. Intento decir que ese proceso es reciente, que es histórico y por lo tanto reversible.

Decir que Bin Laden no es el Islam o que es una parodia del Islam es un error; no es todo el Islam pero es parte de él. Ahora bien, las autoridades espirituales musulmanes de América y de Francia, representantes de un Islam geográficamente muy reciente, han demostrado en sus declaraciones que se está gestando un Islam sublimado que descubre la separación de los reinos y no tiene nada que ver con FUNDINTERN. Esa es nuestra esperanza.

Jean Meyer
Conferencia. octubre 2001

Anexo 2.

El moloch de la identidad

¿Religión o nación? Religión política

En el verano de 2001 el periódico nos ha traído de manera repetida fotos de los *kamikaze* palestinos antes y después de su muerte agresiva. Recuerdo la de este joven con el Corán en una mano y un rifle en la otra. Dio la vida por su fe. Como Saíd su compañero de muerte quien se llevó a 19 adolescentes en una discoteca de Tel Aviv, este Saíd cuyo padre declaró: estoy dispuesto a sacrificar a mis otros hijos por la causa. La causa, la fe... ¿es la fe la causa? ¿de cual fe estamos hablando? ¿de una fe religiosa y en este caso de cuál religión? Los *kamikaze* parecen ser musulmanes todos pero entre los nacionalistas palestinos, entre sus terroristas hay también cristianos como Jorge Habash, fundador del FPLP, movimiento ultra que nunca aceptó los acuerdos de Oslo. La fe que inspira esos hombres no es religiosa sino nacionalista. Como dijo hace poco Georges Corm, ex ministro libanés: “No es porque los israelíes son judíos que los palestinos resisten. De ser budistas, la resistencia palestina a la creación ex nihilo de un Estado sobre sus tierras hubiera sido igual de viva”.

Los periódicos no nos ofrecen imágenes tan espectaculares del lado israelí pero el fanatismo identitario no es menos violento y si no se encuentra *kamikaze* entre los colonos barbudos religiosos o no, la violencia que ellos practican no es menos terrible. Sin hablar de la violencia fría y devastadora de los dirigentes del actual gobierno, de su ejército, de sus servicios de seguridad. La religión está muy lejos de sus preocupaciones por más que les pueda servir. En los dos bandos, la religión es más un pretexto que una causa, es más una bandera, un marcador distintivo que la razón del conflicto.

Desde 1920 en lo que era Palestina, desde 1991 en los Balcanes lo que nos espanta y asombra son guerras entre comunidades definidas por un híbrido “étnico-político-religioso”: más que definidas, *marcadas*. Es la nación existente o programada, la hebrea, la palestina, quien elimina al otro con la práctica de la “limpieza étnica”: es la nación nacionalista quien no tolera el otro, quien decide quien es quien y obliga a escoger entre la maleta o el ataúd; no la religión (islam, judaísmo, cristianismo), la cual no es necesaria al programa de “nation-building” a sangre y fuego, sea sionista, fundamentalista judío, palestino, fundamentalista musulmán. En casos comparables, la ausencia del factor religioso en la lucha entre identidades rivales, no ha disminuido para nada el nivel de enemistad y de ferocidad. Vean el caso de Ruanda con hutus y tutsis todos cristianos.

No es un consuelo, ciertamente, pero no hay que confundirlo todo y hablar siempre de “guerra santa” y de *dzihad* como lo hacen ciertos palestinos y ciertos judíos, para mayor gusto de sus adversarios y de los enemigos de la religión. Así como la guerra de Chechenia no es un episodio del dizque eterno conflicto entre la Cruz y el Creciente, la guerra de Palestina no es una lucha entre dos fes religiosas que separan a los hijos de Abraham. Es la lucha entre dos fes nacionales, entre dos naciones recién creadas, la hebrea que cumplió hace poco cincuenta años, la palestina que empezó a nacer unos años después en el doloroso parto de los campos de refugiados, especialmente después de la Guerra de los Seis Días (1967).

El Estado de Israel es y pretende ser el heredero del pueblo judío, pueblo víctima por excelencia hasta 1945, en la actualidad los palestinos se conciben, con razón, como “víctimas de las víctimas”. Toda proporción guardada y sin que ello sea comparable en el horror, la expulsión de 1948, la ocupación de 1967 funciona para los palestinos como el Holocausto en la formación de la identidad israelí y en la formulación de sus reivindicaciones. En ese sentido palestinos y hebreos son hermanos gemelos.

¿El año próximo en Jerusalén?

¿Hasta cuándo Jerusalén será manzana de discordia en lugar de ser la ciudad santa de los hijos de Abraham, judíos, cristianos y musulmanes? Hace muchos años, a la hora de la creación de Israel y de la primera guerra entre hebreos y árabes, el presidente de la universidad hebrea de Jerusalén, Judah Magnes, repetía que la única manera de reconstruir Israel en la tierra santa era de emplear procedimientos moralmente puros. De no ser así, Dios que no perdonó nunca a su pueblo sus periódicas recaídas en la idolatría, tarde o temprano, le haría sufrir de nuevo un *Jerbám*, una catástrofe.

En 1949, existía un partido llamado *Ihud* que predicaba que se debía permitir a los árabes que habían huido de Israel a la hora de la guerra, regresar inmediatamente y sin condiciones prealables, a sus casas. Decía también que jamás, en ningún caso, se debería tratar a los refugiados, a las personas desplazadas como rehenes políticos. Lamentaba que “después de lo que los judíos de Europa han sufrido, un problema de personas desplazadas sea creado en Tierra Santa” (21 de agosto de 1949). Tan se creó que tres generaciones de palestinos vivieron y siguen viviendo en los campamentos de las Naciones Unidas.

¡Pensar que un pequeño túnel, resultado de la obstinación de unos arqueólogos inevitablemente contaminados por la ideología y el nacionalismo (¿cuál historiador, cuál arqueólogo se atreverá a tirarles la primera piedra?) puso en peligro en 1996 los primeros resultados conseguidos, después de muchos años, por unos hombres de buena voluntad! El túnel no era un pretexto como decían los amigos de los duros en Israel, no era un pretexto tomado por Arafat para faltar a su palabra; era la chispa en el polvorín armado por Netanyahu y los duros. Sin polvorín, la chispa no tendría efecto. Viendo hace unos días los peregrinos judíos agolpados contra el

Muro de las Lamentaciones, uno recordaba que aquel muro se llama también “muro de los magrebinos”, aquellos descendientes de los musulmanes andaluces, venidos desde Tlemcen en el siglo XIV, para fundar el Waqf Abú Madyan, a lo largo del Muro del Templo, alrededor de la puerta de los Magrebinos de la mezquita Al Aksa. Allá, muy cerca, cavaron los arqueólogos el ahora tristemente célebre túnel de los Asmoneos.

¿Era necesario para Netanyahu abrir ese túnel y es necesario, ahora, mantenerlo abierto? ¿Qué importaba el túnel si no se cumplían todos los puntos pendientes de los acuerdos palestino-hebreos? ¿Qué importaba el túnel, si los palestinos seguían condenados al estrangulamiento económico y a la pérdida de toda esperanza de acceder algún día a la dignidad nacional? Netanyahu y su gente cosecharon la tempestad que han sembrado. Después de todo, ellos acusaban al general Itshak Rabin de ser un traidor, un vendepatria, incitaron, armaron el brazo de quien lo asesinó, el cual ahora, en libertad, ha de triunfar y regocijarse en esas horas de desastre.

El mortífero paseo de Ariel Sharon casi en el mismo lugar, en octubre del 2000, repitió la historia del túnel. El héroe de la guerra de Kippur (1973), el responsable de la guerra de Beirut (1982) preparó su toma del poder y la situación presente.

Su visita más que intempestiva al santuario del Islam, la explanada de las Mezquitas, al lado del santuario judío del Muro de las Lamentaciones (Plegarias), ha provocado la segunda Intifada, “la guerra de las piedras”, que opone multitudes de jóvenes palestinos armados de piedras a policías y soldados israelíes, muchas veces tan adolescentes como sus enemigos, fuertemente armados y que usan de sus armas: 700 muertos y 10,000 heridos al momento de escribir.

“Arik, Hamás, mismo combate”, podrían gritar los partidarios de la paz entre palestinos e israelíes, una paz que, con o sin guerra próxima, parece muerta.

Los enemigos de la paz en los dos bandos triunfan. Corrió la sangre. Se cruzó esa terrible y delgada línea roja y todo ha cambiado. Si Jerusalén es la ciudad de Dios, uno tiene derecho a preguntarse de cuál Dios: ¿el Moloch, el Baal, el Huichilobos de los sacrificios humanos que destronó un tiempo el Dios único (que no se podía nombrar) de los judíos, el Dios único y trino de los cristianos? ¿Entre los judíos, los cristianos, los musulmanes –enumerados por respetuoso orden genealógico– de cuál Dios se trata? ¿El Dios de justicia, de amor y de paz, El misericordioso? ¿No será más bien el Dios de los Ejércitos que pide tanto y más sacrificios humanos que Moloch y Huitzilopetzli? Los jóvenes palestinos se lanzan a destruir la tumba del patriarca José, inmediatamente sus primos hebreos hacen lo mismo con mezquitas en Tiberiades y en otra parte.

No quiero dar la impresión de que las responsabilidades son igualmente repartidas entre los dos bandos ahora irreconciliables. Si bien los dos son culpables, lo es mucho más el más fuerte. Si la comunidad internacional debe impedir la guerra entre Israel, Palestina y los demás países árabes, si debe garantizar el futuro de Israel, no puede posponer la proclamación del Estado palestino, no puede posponer

la restitución a los palestinos de los territorios ocupados en la guerra de los Seis días (1967), inventando una definición especial para Jerusalén y la desmilitarización total de la meseta del Golán.

¿Habrán muerto para nada Anuar al Sadat e Itshak Rabin y tantos y tantos hombres, mujeres y niños en los campos de batalla y en las ciudades bombardeadas del Medio Oriente?

G como gueto "Gueto: abreviatura de borghetto (italiano); barrio en que vivían o eran obligados a vivir los judíos en algunas ciudades de Italia y de otros países". Hasta aquí el diccionario de la Real Academia. Después de los acuerdos de Oslo, Israel devolvió a regañadientes la quinta parte de sus territorios a los palestinos; es decir evacuó el 20 % de Cisjordania y Gaza, territorios ocupados por su ejército desde 1967, para dejar su administración a la Autoridad Palestina. No contento con guardar todavía el 80 % de los territorios, Israel ha hecho de esa pobre quinta parte un gueto. Sin fronteras más que con Israel, sin viabilidad económica, sin continuidad territorial (se trata de un archipiélago de islas rodeadas por territorio israelí), sin control sobre el agua, la costa marítima y el espacio aéreo, el micro-Estado palestino es el reino de todas las desgracias y de todas las frustraciones. Israel cierra y abre a su antojo el puerto, el aeropuerto, las carreteras; multiplica los puestos de control, deja salir o no deja salir a trabajar en Israel a los numerosos palestinos que salen cada día, para regresar en la noche a dormir en el gueto.

Ese sistema le permite a Israel estrangular económicamente o darles un poco de oxígeno a los palestinos, según su buen placer. Así, actualmente, a consecuencia de la última crisis, adentro de la crisis permanente, el desempleo raya el 60% de la población Palestina activa y 300,000 personas han perdido su trabajo. El gobierno israelí, además, no transfiere a la Autoridad Palestina los impuestos que le pertenecen. Eso recuerda terriblemente el sistema de "apartheid" y de "bantustanes" (esos guetos de donde salían a trabajar cada día los trabajadores negros de África del Sur antes de la liberación y de la reconciliación nacional).

De la misma manera Israel deja o no deja entrar y salir las mercancías y los productos de la franja de Gaza, destruye casas, expropia terrenos, desmonta para establecer perímetros de seguridad o castigar en forma de represalias. Últimamente, con motivo de la nueva *Intifada*, Israel bombardea duramente los territorios palestinos, incluso no duda en ocupar militarmente tal o cual parte.

Israel se justifica denunciando la "violencia" palestina, la corrupción y la falta de democracia de la Autoridad Palestina. Olvida que el gueto no es precisamente una escuela de virtudes democráticas y que sus murallas engendran la desesperación. El Estado de Israel pretende ser y es el heredero del pueblo judío, del pueblo víctima por excelencia; históricamente el gueto fue el instrumento y el símbolo de la opresión de los judíos. En la actualidad el Estado de Israel ha levantado guetos para los palestinos y ha hecho de ellos, "los judíos de los judíos".

Distingo entre el Estado de Israel y los israelíes, porque siempre hubo y sigue habiendo una minoría de ciudadanos para salvar el honor. Ojalá y la mayoría y el gobierno de Israel pueda reconocerse en el espejo que les enseñan hoy los

palestinos: “ese judío perseguido, ese judío encerrado en el gueto que fuiste ayer, ¡soy yo!”. Quizá en ese proceso de gemelización y de reconocimiento se podrá inventar lentamente una solución que ponga fin a un conflicto que empezó hace más de un siglo. Así podrían los dos pueblos vivir en una misma tierra.

Jean Meyer, in Letras Libres, enero 2002.

Anexo 3

Los caminos de la paz en el mundo de hoy

Introducción

Quien desee meditar sobre la vana lucidez de muchos pensadores hará bien en leer *La Paix Perpetuelle* del abad de Saint Pierre, tan criticada por Rousseau, antes de ser retomada en 1795, con el mismo título, por Immanuel Kant. El estado de Europa desesperaba al buen eclesiástico. ¿Por qué una historia, una civilización, una religión comunes –como en la antigua Grecia– no lograban impedir la guerra que afligía a Europa, como había afligido a la antigua Grecia? La última de tantas guerras, la de Sucesión de España (1701-1714) estaba en su quinto año cuando el abad emprendió la redacción de su proyecto de paz. Diagnosticó bien que el mal se debe a la estructura misma del edificio europeo, conjunto precario de bloques inestables. Cada vez que se llega al punto de ruptura, la guerra con un desplazamiento de potencia establece un nuevo equilibrio, mas o menos duradero. De lo cual se podría concluir que hay que dejar funcionar el mecanismo. Pero el desperdicio de fuerzas es enorme, no sólo por el saldo de muertos, heridos, destrucciones, sino por el hecho de que la guerra, infiltrada en todo el cuerpo social, no deja de hacer sentir sus efectos en la paz misma: "Es cuando uno se asombra de ser tan débil, por haberse hecho tan poderoso".

¿El remedio? Saint-Pierre cree en la virtud de la discusión, como nosotros. Que se reúna un congreso europeo y los conflictos se arreglarán antes de degenerar en guerras. Cree en la buena voluntad de los reyes, como los fundadores de la ONU pudieron creer en la buena voluntad de los gobiernos. Propone una confederación cuyos miembros prometerán renunciar al recurso bélico y acatar las decisiones del Consejo de Seguridad (el dice "la dieta"). El plan supone que los príncipes gobiernan según la ética y la razón. "Lo adoptarían si consultasen sus verdaderos intereses". Posiblemente, aprueba Rousseau, pero los políticos pocas veces consultan su interés "verdadero"; apuntan un blanco cercano y se dejan llevar por el interés inmediato, mas aparente que real. Rousseau opone al proyecto de Saint-Pierre el que prestan a Enrique IV: orientar hábilmente los intereses de los diversos Estados hacia el bien general.³

"Pax vobiscum, Shalom, Salaam!", el sueño de la paz está en el corazón de las tres grandes religiones monoteístas del Libro y sin embargo... La paz perpetua, sueño de los filósofos de Leibniz a Bentham, Kant y Condorcet, pareció tan utópica a Montesquieu, Voltaire, Rousseau y Diderot que no se tomaron la pena de manchar el papel con proyectos quiméricos.

³ E. V. Souleyman. *The Vision of World Peace in XVII and XVIIIth Century in France*. Putnam, New York, 1941. 2 Martin Heidegger. *Frilhe Schriften*. Frankfurt, 1972: 112. 3 Citado por Robert Cooper. *La Longue Paix*. Debat, dic. 1999: 5.

Nos encontramos con la misma doble tentación, entre la credulidad y el escepticismo. "Quizás estamos ante una dimensión última, donde está excluido todo esclarecimiento ulterior, y donde toda pregunta queda necesariamente paralizada".²

"La historia de la humanidad es la guerra", decía Winston Churchill. "Si exceptuamos intervalos tan breves como precarios, jamás reinó la paz en el mundo; y mucho antes de que empezara la historia, la lucha a muerte era la regla y era sin fin".³ Sabía de que hablaba: en el siglo XVII, cuando su glorioso antepasado Marlborough (Mambro) derrotaba a los ejércitos franceses, hubo siete años, nada más, sin guerra mayor entre Estados europeos. Al siglo XVIII no le fue mucho mejor y concluyó en el apoteosis militar de las guerras de la Revolución y del Imperio que se terminaron hasta 1815. Si en los dos siglos posteriores [las guerras fueron menos frecuentes también fueron más intensas y, a partir de 1861, se volvieron industriales. Hasta la caída del muro de Berlín la guerra próxima fue la perspectiva de trabajo de diplomáticos y militares, el ambiente cotidiano de toda la humanidad, con la sola excepción, quizás, de América Latina (pero no de Cuba).

¿Habremos entrado en una era de larga paz? ¿Cuáles son los caminos de la paz en el mundo de hoy? ¿No seguirá cierto el adagio romano *si vis pacem, para bellum*? Toda reflexión sobre la paz empieza por preguntas sobre la guerra.

I. Guerra

Tiene dos caras, internacional y civil (sería mejor decir nacional). México ha conocido la guerra interna (1810-1821, 1857-1867, 1910-1939, sin contar las guerrillas de los años 1970 y la de los 90), más que la extranjera. México está en paz desde hace tiempo, no sufre amenazas externas y ha olvidado el olor a pólvora. Como Europa occidental, como Estados Unidos y Canadá. Pero México no es una isla.

Dice Leszek Kolakowski que "es fácil decir que queremos un mundo sin violencia, pero nadie aun ha dado una receta sensata para tal mundo. Condenar absolutamente toda violencia, sin distinción, es como condenar la vida misma. La violencia es parte de la cultura, pero no de la naturaleza puesto que no podemos decir que una golondrina esté empleando violencia al deglutir un mosquito (...) La palabra queda reservada para las relaciones infrahumanas (...) por lo general también sabemos distinguir entre una violencia justificada y una injustificada (...) La violencia ha sido parte inamovible del historial humano desde sus inicios como lo ha sido la violencia colectiva organizada, es decir, la guerra".⁴

² Martin Heidegger. *Frühe Schriften*. Frankfurt, 1972: 112.

³ Citado por Robert Cooper. *La Longe Paix*. *Débat*, dic. 1999: 5.

⁴ L. Kolakowski. *Sobre la violencia*. *Gazeta Wyborcza*, No. 55, 1999. 5 Troeltsch. *Deutscher Geist and Welteuropa*. Tübingen, 1925.

Ha pasado de moda en nuestras sociedades –en las nuestras, no en todas– exaltar la guerra. Pero no hace tanto que Rainer Maria Rilke escribía su Himno a la Guerra,

Por primera vez te veo alzar,
Eras de oídas el increíble dios lejano de la guerra
Por fin un dios. Cerrando el pecho al dios de paz,
Súbitamente entra en nosotros el dios de la guerra.
Salvación para mí, que las cuerdas del alma veo vibrar.

Acuérdense ¡como corre Hans Castorp al final de *La Montaña Mágica*! Y de la "Declaración de los profesores universitarios del Imperio alemán" (16 de octubre de 1914) y de las equivalentes declaraciones francesas, inglesas, etc. ... Max Scheler empleo el mismo tono de elocuencia desbordante en su *Genio de la Guerra* (1915) para esbozar una antropología *sub specie belli*: la guerra como secreto de la autoafirmación del hombre, de las culturas que se estrellan entre si cuando han encontrado su propia configuración inconfundible; la guerra como prueba de fuego que separa lo auténtico de lo inauténtico, "es el riguroso examen de Estado", "la guerra mide el alcance, la envergadura de la naturaleza humana". Hasta Ernst Troeltsch quien vio en el entusiasmo bélico el retorno de "la fe en el espíritu" contra "la divinización del dinero y el escepticismo vacilante, el ansia de disfrute".⁵

Max Weber despotricó siempre contra esos exaltados que consideraba como lamentables literatos. Su ética de la responsabilidad no le permitía tales emociones. Unos años después Siegmund Freud, tanto en el Malestar en la Cultura, como en su carta a Albert Einstein *Warum Krieg?* (1932)⁶, siguió la vía racional de Weber. Desde el otoño de 1914 había perdido toda ilusión en cuanto al "progreso imparable de la humanidad". A partir de la guerra mundial desarrolló su teoría del instinto de muerte, no solo como un dato psicológico, sino como una realidad cósmica. En Freud quedó rota la fe en el éxito necesario de la historia humana cuando vio operar el odio, el rechazo radical del Otro, la exaltación clánica. "Cuando incitan a los hombres a la guerra, una retahíla de motivos pueden encontrar en ellos un eco a la llamada, algunos nobles, otros vulgares (...) La proclividad a la agresión y destrucción figuran evidentemente en la lista (...) Al excitar las tendencias a la destrucción por otras tendencias eróticas y espirituales, se les da naturalmente el medio de verse más libremente. A veces, cuando oímos de las crueldades de la historia, tenemos la impresión de que los móviles idealistas no son más que pantalla para los apetitos destructivos".

"Morir por la patria es una suerte digna de envidia, es la suerte de los héroes, es la más hermosa de las suertes", cantaron muchos niños, cantaron muchos

⁵ Troeltsch, *Deutscher Geist und Welteuropa*. Tubinga, 1925.

⁶ *Revue Française de Psychanalyse*, 1957, tome 21:757-68. Einstein había lanzado una encuesta "¿Cómo evitar la Guerra?"

soldados, cantaron hombres y mujeres desde 1792 por lo menos, Hoy en día, en nuestros países, eso paso de moda y es "incorrecto", por mas que nuestros himnos nacionales sigan bélicos, llenos de acero, sangre, enemigo, cañón. Para nuestra generación, mas aun para nuestros hijos, la guerra es algo tan remoto que pensamos que la paz es la condición natural de las naciones.

Error, error grave. En un libro reciente y brillante el historiador militar Michael Howard⁷ retoma el tema platónico y hegeliano de la permanencia de la guerra. Europa no ha dejado de guerrear desde la caída del imperio romano hasta 1962 (fin de la guerra de Argelia). La guerra ha diseñado el desarrollo político de Europa hasta que, en vísperas de 1914, muchos dictaminaron que había dejado de ser posible por su costo y su capacidad de devastación; el error de diagnostico significativo dos guerras mundiales, mejor dicho, una guerra de 30 años.

Barbara Ehrenreich⁸ no pretende resolver el problema sino señalar la insuficiencia de las explicaciones globales de la guerra. Ni la agresividad humana (de la especie), ni la del genero masculino en particular, ni el feudalismo, ni el capitalismo, ni el comunismo, ni la religión o la locura de los poderosos pueden explicar la persistencia proteica de la guerra. Ehrenreich intenta combinar una hipótesis antropológica global con análisis históricos particulares. Lo que repetimos en la guerra sería el paso del antiguo estatuto de presa al de predador. La especie humana atemorizada, cazada, devorada en razón de su inferioridad física terminó dominando todas las fuerzas animales; después, la guerra apareció y se quedo inscrita en la evolución de las culturas, portadora y destructora de culturas. Ella propone renunciar a buscar las causas para imaginar una reproducción, mas o menos autónoma, de la "forma" guerra. "Algún día, quizás, la teoría social tendrá los medios de entender la cultura como medium –algo como un caldo primitivo– en el cual entidades abstractas como la guerra, quizás el capitalismo, la religión, la ciencia, no solo viven sino son interactivas".

Diez años después del derrumbe de la URSS, en la nueva configuración todavía en movimiento del sistema internacional, la guerra no ha desaparecido del escenario mundial. Sus formas, su localización, su cronología, sus adores nos han sorprendido mas de una vez porque parecen escapar a la lógica de las teorías clásicas sobre la guerra y la paz, Pero es que nos encerramos fácilmente en un concepto que reduce la guerra al enfrentamiento entre dos Estados; dicho concepto es muy reciente –fue concebido para la Europa de Luis XIV a Stalin– y dejaba a un lado muchos conflictos entre 1945 y 1989.

Las guerras actuales no son clásicamente marcadas por una crisis diplomática entre dos Estados por lo que perciben como sus intereses, luego por un enfrentamiento bélico cuyo principio (declaración de guerra) y fin (armisticio, capitulación, tratado) son claramente marcados. No, tienen un perfil radicalmente

⁷ M. Howard. *The Invention of Peace*. Profile Books. 2000.

⁸ Barbara Ehrenreich. *Blood Rites* (en frances *Le sacre de la guerre*). Calmann Levy. Paris. 1999.

diferente; desapareció el corte radical entre guerra y paz, la secuencia clásica con una crisis política inicial visible, el inicio fechado; la mete principal ha dejado de ser el ejercito del adversario: es más bien la población civil. Las "leyes de guerra" no se respetan y los conceptos estratégicos (de las escuelas de Guerra) han perdido la validez en la medida en que estaban centrados sobre la guerra clásica entre Estados y ejércitos.

Un coloquio internacional reciente ⁹ puede ayudarnos a buscar un camino en este nuevo laberinto ordenado según cuatro ejes principales.

1. Las transformaciones de las sociedades desarrolladas como factores de transformación de la guerra.

Algunos dicen que la Guerra del Golfo fue la ultima guerra del pasado y no la primera del futuro. Los usamericanos hablan mucho de "revolution in military affairs" (RMA) la cual modificaría radicalmente la guerra (y la paz). La clave seria la tecnología en búsqueda del "silver bullet", la bala de plata milagrosa que resolvería todo sin necesitar la muerte de un solo soldado (nuestro)¹⁰. En contraparte ahí están, en Kosovo y Serbia, las víctimas civiles de esa guerra tecnológica "cero muerto" (militar). Nuestras sociedades democráticas desarrolladas no han querido, no han podido mandar sus infantería en Kosovo y han optado a favor de una guerra aérea altamente tecnológica pare causar el menor numero posible de víctimas...entre sus filas. Eso plantea un problema grave: ¿qué es más importante, proteger a sus soldados o salvar rápidamente a las víctimas designadas, en este caso por el régimen de Milosevic? Pierre Hassner pregunta: "¿Es posible jerarquizar el precio de vidas humanas y situar más alto la de los soldados suyos que la de las víctimas?". La guerra "cero muerto" no es usamericana sino propia a todas las sociedades democráticas, lo que las pone en situación de debilidad frente a cualquier agresor potencial. Esa nueva doctrine más tecnológica que militar no esta acompañada por ningún proyecto político, ninguna visión histórica (Clausewitz).

El aspecto positivo de lo que no tardara en hacer crisis es la baja rápida del chovinismo del Estado- nación que tomo sus raíces en las guerras de Revolución y del Imperio (pro patria mori). El negativo es que debajo de un cielo dominado por misiles "inteligentes", la tierra se vuelve el tiempo de la barbarie. Sin olvidar que la RMA tiene como contraparte la probable diseminación de las armas nucleares, la capacidad terrorista de usarla y también las armas químicas."¹¹

⁹ La guerre entre le local et le global: societes, Etats, systemes. Paris. CERI. 29-30 mayo 2000.

¹⁰ Laurent Murawiek. La guerre au XXIe siecle. Paris. Odile Jacob. 1999.

¹¹ Michael O'Hanlon. Technological Change and the Future of Warfare. Brookings Institution Press. 2000. Lawrence Freedman. The Revolution in Strategic Affairs. International Institute for Strategic Studies. 1998.

Las grandes potencias contribuyen a la confusión entre guerra y paz: imponen sanciones unilaterales a un país cuando no existe un estado oficial de hostilidad; bombardean sitios escogidos en un país sin haber declarado la guerra...

2. Las transformaciones del sistema internacional como factores de transformación de la guerra.

Al desaparecer el enfrentamiento bipolar que regia la reacción internacional a los conflictos, surgieron problemas que aun esperan solución. La noción tradicional de defensa ha dejado su lugar a la de intervención/ injerencia que nadie ha teorizado (Bernard Kouchner el "french doctor", actual virrey onusiano en Pristina tiene las ideas claras pero no ha elaborado una doctrina). Ya nadie sabe cuales son los criterios de poderío, de seguridad. La "globalización" (lean la intensificación de los flujos transnacionales) y la aparición de numerosos actores no estatales han multiplicado los retos.

La esperanza kantiana de ver las Naciones Unidas regir el mundo después de 1989-1991 no ha durado ni un verano. Las crisis balcánicas y caucásicas a repetición, la crisis somalí, la de Ruanda y luego del Congo, han señalado los límites de la ONU y devuelto su papel tradicional a las alianzas regionales y a la gestión indirecta de los conflictos. Han subrayado el papel de los Estados Unidos y la fantasmal ausencia de la Unión Europea. La diversidad y la improvisación están y quedaran a la orden del día. Por un lado las sociedades desarrolladas dudan entre una guerra ética tipo judicatura (tribunales internacionales, criminales de guerra, etc.) y la adaptación de ejércitos a una función de policía internacional (el debate sobre las sanciones es parte de esa duda: ver Irak, ver Serbia); por el otro, el resto del mundo que nos lleva al punto 3. Pero no hay que olvidar que las viejas nociones de zonas de influencia y de rivalidad entre potencias siguen validas.

3. Guerra y sociedad.

El Banco Mundial difundió hace poco¹² un informe sobre 47 guerras civiles entre 1960 y 1999. Afirma que los factores morales, culturales o políticos no son los mas importantes. "Los rebeldes pelean por el botín, no por una causa", concluye mas o menos el autor, según el cual un país subdesarrollado con posibilidad de exportar materias primas como diamantes o drogas esta mucho mas amenazado por la guerra civil que el que no las tiene. Dice que esos factores económicos son mas decisivos que los demás. Se puede discutir la tesis pero tiene el mérito de recordarnos que la guerra, además de tener causas y consecuencias, es un hecho social total. Como tal afecta la definición de la identidad de los grupos implicados, los repertorios

¹² Paul Collier. World Bank's Development Economics Department.

simbólicos y prácticos de la violencia, las relaciones entre grupos e individuos, entre sexos y categorías sociales.

4. Guerra y formación del Estado.

En Europa, según Charles Tilly, "el Estado hace la guerra y la guerra hace al Estado". La práctica permanente de la guerra durante más de 1000 años en Europa engendró a los Estados y a las naciones. A la hora napoleónica de la guerra en masa, fue necesaria la centralización burocrática, el servicio militar universal, la educación primaria universal también y obligatoria como la conscripción. Así la guerra impactó a todo el cuerpo social y a la economía hasta producir (contribuir a) los Estados-naciones y el sistema de Estados que conocemos.

La tentación es grande de interpretar la guerra presente en las sociedades africanas o asiáticas como la consecuencia del derrumbe del Estado, de la implosión de un Estado importado y artificial. Quizás valdría la pena usar la tesis de Tilly y preguntarse si la guerra no empuja a redibujar las fronteras, a construir nuevos Estados, a definir nuevas ciudadanía.

II. Y la paz.

A tiempos nuevos, guerras nuevas. ¿Es decir que la paz es imposible? En 1795 Kant escribió su *Zum ewigen Friede*. La humanidad siempre ha sonado con la paz, más por primera vez, dice el filósofo, los tiempos estén maduros para lograr una paz duradera. Kant parte del hombre como tal y no como podría o debería ser. Toms en cuenta el interés propio, el egoísmo, la voluntad de poder. Afirma que si se quisiera eliminar las guerras entre los Estados como la anarquía dentro de un Estado, entonces aquellos deberían disolverse en un Estado Mundial, "un Estado internacional que iris creciendo (...) y al final abarcaría todos los pueblos de la tierra". Eso implicaría renunciar al aspecto decisivo de la soberanía del Estado: el derecho de recurrir a la guerra. Eso empezaría con una federación de Estados ya que el monopolio del poder a favor de un Estado universal, si bien es deseable, no es realista. Siendo imposible eliminar los conflictos hay que regularlos en instancias internacionales, con la esperanza de que la "globalización" ayudara: "El espíritu comercial no puede coexistir con la guerra y, tarde o temprano, se apodera de cada pueblo. Y porque entre todos los poderes el del dinero aspira con toda seguridad a ser el más fiable, en consecuencia los Estados (...) se ven forzados a fomentar la noble paz".

El egoísmo es razonable, dice Kant, y la fe en la universalidad de la razón constituye el núcleo de su argumentación. La razón constituye al hombre en ciudadano del mundo, nos dicta el gran compromiso, primero estado-nacional, después universal. Esas especulaciones corresponden al optimismo del Siglo de las

Luces, de ninguna manera a nuestro pesimismo, o en el mejor de los casos a nuestro "optimismo trágico". El mismo Kant debió decepcionarse cuando las bayonetas francesas empezaron a predicar la paz y la fraternidad... Un siglo después, hace un siglo, el zar Nicolás II ideó la conferencia de la paz en la Haya, celebrada en su tiempo por Justo Sierra. Vale la pena señalar que otro zar, Alejandro I, había sonado con esa paz perpetua gracias a su Santa Alianza. La conferencia de la Haya (1899) fue el primer intento de proceder a un desarme general, de crear un tribunal de arbitraje y de reglamentar (mientras) la conducta de la guerra.

La Liga de las Naciones, creada después de la primera guerra mundial, fracasó de la manera más absoluta. La ONU, su heredera, nació paralítica gracias a José Stalin quien exigió el poder de veto para cada miembro del Consejo de Seguridad. Sin embargo, su fracaso ha sido menos rotundo que el de la Liga y el siglo XX terminó acuciando conceptos como "injerencia" o "intervención humanitaria". ¿Podría haber llegado la hora de la visión del profesor de Koenigsberg?

Somos los herederos de las Luces y sus enemigos han sido derrotados, primero el fascismo y el nazismo, luego el soviétismo. El vencedor ha sido la democracia liberal pero eso no significa que "peace proclaims olives of endless age" (Shakespeare). El capitalismo liberal ha creado fuerzas de cohesión global ("globalization") pero ha despertado también poderosos resentimientos entre los que no ha integrado a su esfera de coprosperidad: Rusia, los países de cierto Islam fundamentalista y la lista podría ser larga, sin contar sus adversarios internos de José Bove a Marcos y Tirofijo.

Por lo pronto la cronología no es muy alentadora: cuando la perestroika empezaba a confirmar un verdadero deshielo internacional, la guerra prendió entre Armenia y Azerbaidzhan (1988) –aún no termina–; en el mismo año la retirada de las tropas soviéticas de Afganistán si bien puso fin a la guerra sovieto-afgana, desató una guerra civil que dura todavía; tan pronto como cayó la URSS empezó la guerra civil en Tadzjikistan, la cual en sus prolongaciones no deja de afectar todos los países del Asia Central y tiene preocupada hasta a China. Al nacer la segunda república rusa (diciembre de 1991) se vio inmediatamente confrontada a las guerras de la Georgia vecina (Osetia, Abjasia) y a la proclamación unilateral de la independencia de Chechenia: el conflicto tardó en reventar pero resultó peor aún con dos guerras (1994-1996 y 1999-6?). En forma sincrónica se desarrollaron las sucesivas guerras de la ex- Yugoslavia y de la región de los grandes lagos de Africa. Y la lista de conflictos post- guerra fría tomaría mucho tiempo.

En su gran mayoría, pueden ser catalogados como guerras internas (civiles) más que externas (interestatales) y, tecnológicamente, como de poca monta. Pero la indumentaria por rústica que sea no deja de ser terriblemente eficiente: el genocidio en Ruanda en 1994 segó un millón de vidas con un instrumento agrícola sencillo: el machete.

¿Una larga paz? Un poco de escepticismo. En 1899, en la Haya, se tomaron algunas medidas humanitarias que fueron sistemáticamente olvidadas a lo largo del

siglo XX y las poblaciones civiles protegidas por sus recomendaciones fueron las principales víctimas (a diferencia del siglo XIX): Coventry, Stalingrado, Dresden, Hiroshima, Nagasaki, sin contar los genocidio contra armenios, gitanos, judíos... Así que no podemos saber cual será el saldo en 2099.

Como lo único que podemos predecir es que la historia no se repite, no hay que ser demasiado pesimista tampoco. A lo mejor los últimos cincuenta años, los de "paz imposible, guerra improbable" (Raymond Aron) anuncian el principio de una larga paz, por lo menos para los países desarrollados. Seria algo revolucionario. ¿Por que?

1. Porque el Estado - nación se divorciaría de la guerra. Europa, Estado tras Estado, renuncia al servicio militar obligatorio y reduce al mínimo al nuevo ejercito profesional así como su presupuesto. Es mas que un cambio material, en el caso de Francia significa abandonar una tradición secular, la de la nación en armas. En 1899 Francia y Alemania sumaban en tiempo de paz 3,500,000 soldados, contando los reservistas. Hoy no tienen mas de 600,000 hombres. Esos países se encaminan rápidamente hacia un ejercito no solo profesional sino mercenario, sobre el modelo de la Legión extranjera de Francia y de los Gurkas del ejercito británico, los que actuaron en las Malvinas.

2.- Por lo tanto la nación dejara de ser militarizada. El Estado hizo la guerra, la guerra hizo al Estado, ambos pusieron en cintura la sociedad acuartelada, uniformada, reglamentada. ¿Qué hará la paz? No soy especialista pero se que nuestros Estados siguen aun organizados sobre bases militares: jerarquía, secreto, centralización, información, control a todos los niveles. Cuando la guerra deja de ser la amenaza permanente, cuando deja de ser esencial a la vida de los Estados ¿qué pasa? No se, pero veo como en diez años las cosas han cambiado en el Estado, en la sociedad de España, Francia, Alemania. Quizás la perdida de prestigio de los gobiernos y de la política tiene algo que ver con la desaparición de la guerra al horizonte. La guerra pide jefes, dirigentes, dictadores. La paz es republicana y no necesita de grandes hombres. Apuesto, leyendo a Ernst Gellner al revés, que si el Estado se debilita, la nación también. Francia se forjo contra los ingleses, Holanda contra los españoles, etc. ... Una larga paz hace olvidar la idea de comunidad de destino y la disposición al sacrificio. Nuevas identidades (regionales, étnicas, ideológicas) surgirán y se consolidaran, mas fuertes, incluso mas peligrosas que la nacional. Ahí esta la ETA. "La privatización de la nación es la privatización de la violencia".¹³

3.- Paz y economía. La paz es una de las condiciones –no la mas importante– de la globalización. Perogrullada, pero nadie quiere invertir en países en guerra o amenazados por la guerra. La competencia entre los Estados se dará para atraer a los capitales, a los científicos, a los talentosos creadores de riquezas y empleos. Esa competencia sustituirá a la carrera armamentista. Antes, las empresas

¹³ Robert Cooper. *La Longue Paix*. Debat. dic. 1999: 9.

competían para provecho de los Estados; ahora los Estados lo hacen para bien de las empresas.

4.- Paz y sociedad. No me atrevo a formular pronóstico alguno. El imperio romano, el imperio chino de los Ming conocieron largos periodos de paz, pero se trataba de sociedades tradicionales no afectadas por la desestabilización permanente del "progreso". ¿Cómo canalizaremos nuestra agresividad? ¿Deporte, negocios, religión, droga, sexo, juegos? Jean Baechler en su gran libro sobre el suicidio nos recordaba que en tiempo de guerra la tasa de suicidios cae prácticamente a cero: existe una meta común, se fortalece el sentimiento de comunidad. La alternativa sería ¿entre autodestrucción colectiva (ayer) y autodestrucción individual?

El fin de la larga paz (si es que se da ella)

¿Cómo terminaría la larga paz eventual? Por la guerra. Ni modo. He hablado del mundo desarrollado. La paz es suya. Fuera de él bien podrían crecer fuerzas capaces de poner fin a la paz, como cuando los Vándalos irrumpieron en el mundo romano o cuando los Manchúes destruyeron la dinastía Ming. Esas sociedades habían olvidado la manera y las razones de defenderse por haber vivido mucho tiempo en paz.¹⁴

Robert D. Kaplan dice que una sociedad cuya meta primordial es la paz, es una sociedad inconsciente de que debe pelear y consentir sacrificios por algunos principios a intereses. "Pare evitar tragedias, escribe, hay que tener el sentido trágico. En una era de larga paz doméstica, los que proporcionaron los placeres son los verdaderos dueños del poder. Como el placer es inseparable de la comodidad, la comodidad se vuelve el elemento vital de la sociedad". Ese duro análisis esclarece para mí las principales características de las sociedades occidentales desarrolladas, desde la pérdida de la memoria histórica, hasta el consumo de drogas, los bombardeos de mayor altura en Kosovo y la negativa a mandar a pelear la infantería. ¿Serán esos los primeros resultados de una larga paz? Tal conclusión podría llamarse "los peligros de la paz". Afuera de la muralla de China, del muro de Adriano, nunca dejaron de merodear los "bárbaros", sea en el "desierto de los tártaros", sea en "le rivage des Syrtes".

Jean Meyer

Comunicación de introducción presentada en el XXII Coloquio de Antropología e Historia, Colegio de Michoacán, octubre 2000 – *La Guerra y la Paz*.

¹⁴ Stephanie Gutman. *The Kinder, Gentler Military. Can America's Gender-Neutral Fighting Forces Still Win Wars?*. Scribner. New York. 2000. Robert D. Kaplan. *The Coming Anarchy. Shattering Dreams of the Post Cold War*. Random. New York. 2000.