



CÀTEDRA UNESCO D'ESTUDIS **INTERCULTURALS**
Universitat Pompeu Fabra

www.upf.edu/unesco



Francisco Fernández Buey,

Sobre multiconfesionalidad.

Contribución del autor al libro coordinado por Sami Nair (ed.), *Democracia y responsabilidad*, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona, 2008.



La multiconfesionalidad es hoy en día un hecho lo mismo en España que en la mayoría de los países de la Unión Europea. Es un fenómeno social que sin duda va a más como consecuencia de los importantes procesos migratorios en curso. Es notorio, por ejemplo, que el número de personas que se declaran practicantes del islamismo y del cristianismo ortodoxo ha aumentado de forma importante durante la última década. Según los datos disponibles, el número de practicantes de la religión islámica ronda en España la cifra de setecientas mil personas. Algunos informes recientes elevan la cifra a un millón. Y se calcula que los cristianos ortodoxos, la mayoría de ellos inmigrantes procedentes de los países del Este de Europa, serían unos trescientos mil.

A musulmanes y cristianos ortodoxos hay que añadir algunas otras religiones minoritarias. La minoría más consistente la constituyen los evangélicos, en sus distintas corrientes protestantes, que seguramente superan ya el millón de personas contando a los residentes procedentes de países europeos y americanos. Hay, además, alrededor de doscientos mil testigos de Jehová; treinta mil mormones; unos veinte mil judíos; y están presentes otras religiones con un número menor de practicantes.

La mayoría de la población que en España se declara católica varía mucho si se distingue entre practicantes y no-practicantes. Según las últimas encuestas del Centro de Investigaciones Sociológicas, quienes se consideran católicos constituyen casi el 80% de la población española, pero sólo el 40% dice practicar efectivamente esta religión. Por otra parte, entre agnósticos (11,7%) y ateos (alrededor del 5%) habría ahora en España algo más de seis millones de ciudadanos.

Del análisis de estos datos se puede sacar una primera conclusión provisional, pero relevante para la discusión sobre multiconfesionalismo: el conjunto de los no-religiosos es la minoría más mayoritaria y el conjunto de los que no practican ninguna religión constituye la mayoría absoluta de la población. Esta conclusión, por provisional que sea, tiene importancia para situar las cosas en sus justos términos y no avanzar juicios temerarios sobre conflictos o choques entre religiones. Pues el hecho de que la mayoría de la población esté hoy en día constituida por personas que, considerándose culturalmente católicas, no practican esta religión y por personas que no tienen ninguna creencia religiosa en particular es seguramente el primer elemento que hay que tener en cuenta para explicar que la multiconfesionalidad no se esté viviendo como un trauma, a diferencia de lo ocurrido en otros momentos históricos, sino más bien como una ocasión u oportunidad para el diálogo. Incluso para un diálogo que no se presenta sólo como interreligioso sino como intercultural o entre civilizaciones, puesto que se quiere incluir en él también a aquella minoría que no manifiesta creencias religiosas.

Conviene subrayar que esta situación actual es muy distinta de la que se produjo en otras circunstancias históricas marcadas también por la multiconfesionalidad. No es en absoluto comparable, por ejemplo, a la que se dio en varios países europeos en los comienzos de la modernidad o en los siglos XVII y XVIII



cuando la multiconfesionalidad derivó hacia la exclusión, primero de las otras dos religiones monoteístas (islamismo y judaísmo) y luego hacia las guerras de religión en el ámbito del cristianismo. Todo indica que en la situación actual la composición socio-cultural de las poblaciones europeas no admite comparación posible con ninguna de esas otras fases históricas. Y esto, a pesar de que las puntas fundamentalistas de algunas de las religiones que hoy se practican parezcan a veces interesadas en fomentar el choque; y a pesar también de la repercusión que las declaraciones y actividades de algunos de los representantes de estas puntas fundamentalistas de las religiones (sobre todo del islamismo y del cristianismo) están teniendo en los principales medios de comunicación durante los últimos años.

Tiene importancia insistir en esta diferencia socio-cultural respecto de situaciones históricas anteriores para subrayar que una de sus consecuencias es que las derivaciones integristas o fundamentalistas de las confesiones o doctrinas religiosas son ahora minoritarias en el conjunto de las poblaciones europeas. Y se puede añadir que, con diferencias entre los países, esto es un efecto del espíritu laico heredado de la Ilustración y de las tradiciones republicanas europeas. Por encima de esas diferencias entre países, en las que no voy a entrar ahora aquí, se puede observar ese efecto en los dos segmentos que componen la mayoría socio-cultural a la que se ha hecho referencia en el caso de España (y, por extensión, a buena parte de los países de la Europa central, occidental y del sur). El primer segmento, el de los católicos no practicantes, se ha acostumbrado a abordar las diferencias religiosas como un asunto autónomo, es decir, no directamente derivado de lo que se predica en los credos o dogmas de tal o cual religión. Y el segundo segmento, el compuesto por agnósticos y ateos, tiende a considerar las diferencias religiosas como un asunto mayormente privado en el que el Estado no tiene por qué entrar.

Dicho más claramente: el católico que lo es culturalmente, sin practicar ritos particulares de la religión católica, no tiene ahora motivos para enfrentarse con los practicantes de la religión en que él se ha formado; y en todo caso, al criticar el exceso ritualista o dogmático del practicante de otra religión, aducirá los mismo motivos ha tenido para alejarse de las prácticas de la religión en que él mismo se formó culturalmente, en la mayor parte de los casos motivos de tipo pragmático. Por otra parte, quien se declara agnóstico o ateo tenderá a aducir respecto del multiconfesionalismo religioso razones parecidas a las que le han llevado a alejarse de las creencias de la religión mayoritaria en su país.

Esto es lo que, tal como yo lo veo, está ocurriendo de hecho en nuestras sociedades europeas, más allá de situaciones conflictivas, aisladas o puntuales, que habrá que abordar y a las que me referiré luego. Lo que a veces se llama "retorno de las religiones" es parte de la sociedad del espectáculo. Por lo general hay más conflicto en el seno de nuestras sociedades cuando lo que está en juego es el predominio de un concepto confesional o laico en la enseñanza primaria o secundaria (como ha ocurrido en España a propósito de las últimas leyes educativas) que cuando el tema a discutir es la multiconfesionalidad realmente existente, o sea, la forma en que haya que tratar a las confesiones religiosas minoritarias, independientemente de



cuáles sean éstas. Puede ocurrir que esa situación cambie en el futuro sí, por ejemplo, las minorías de practicantes católicas e islámicas tienden a igualarse en número y proporción, pero hoy por hoy ese no es el caso, puesto que el porcentaje de los no-practicantes supera con mucho el porcentaje de los practicantes de una y otra religión.

Ahora bien, a pesar de lo dicho hasta aquí no se puede obviar que en los últimos años ha habido acontecimientos más o menos graves que revelan incomprendiones de fondo del fenómeno multiconfesional tanto en España como en otras sociedades europeas. Ha habido actitudes y atentados que ponen de manifiesto la persistencia del fanatismo y de la intolerancia respecto de la práctica de las religiones minoritarias. En lo que hace a España, varios informes de fuentes diversas han relatado actos de vandalismo contra instituciones de la comunidad judía en Barcelona, Toledo, Melilla, etc., y actos de discriminación contra comunidades islámicas en varios puntos del país: oposición de vecinos a la construcción de mezquitas, negativas institucionales a ceder espacios para oratorios y actitudes claramente discriminatorias en lo relativo al empleo y el alquiler de viviendas a musulmanes. También ha habido quejas al Estado o a los gobiernos de las comunidades autónomas por parte de representantes de otras religiones minoritarias que hablan de discriminación en el trato que las autoridades y las instituciones dan a las distintas religiones.

Existe, sin duda, en determinados sectores de la población una cierta islamofobia y también existe en sectores minoritarios cierta judeofobia más o menos latente, como sigue existiendo desprecio o incompreensión respecto de los Testigos de Jehová y otras confesiones religiosas minoritarias a las que a veces se alude abusivamente como "sectas". Respecto de la judeofobia, habría que decir que tiene que ver con la persistencia en España del viejo antisemitismo y a veces con manifestaciones nuevas, derivadas casi siempre de un juicio unilateral sobre el conflicto palestino-israelí. La mayoría de las actitudes y manifestaciones islamofóbicas, en cambio, están relacionadas tanto con el rechazo de otras prácticas religiosas, acerca de las cuales la población tiene muy poca información, como con la xenofobia o el racismo diferencialista de una parte de la población que dice sentir en peligro la propia identidad ante la corriente principal de los flujos migratorios en curso.

Para explorar el futuro de la multiconfesionalidad tiene importancia aclarar cuál de estos dos factores (si el rechazo de otras prácticas religiosas o la xenofobia y el racismo diferencialista) juega ahora un papel más importante, aunque no puede descartarse, obviamente, que los dos factores vayan juntos en algunos casos de discriminación e intolerancia. Hay un dato que parece significativo para orientarse en esta cuestión: el setenta por ciento de los españoles que contestaron hace poco a una encuesta de Sigma-Dos no habían tenido nunca contacto con musulmanes y el cincuenta por ciento de los mismos declaraba que no sabía nada o casi nada sobre el Islam, a pesar de las numerosísimas referencias y reportajes aparecidos en los medios de comunicación durante los últimos años.



Habría que interpretar esto, pues, en el sentido de que la mayoría de las muestras de incomprensión e intolerancia respecto de mezquitas y oratorios no se deben tanto a motivos religiosos cuanto a una de estas cosas: *a)* a la ignorancia supina de lo que es y ha sido históricamente la otra cultura; *b)* a la sospecha de que la instalación de mezquitas y oratorios va a representar una incomodidad para los habitantes del lugar en que se instalan o una discriminación positiva por parte de las instituciones, que ellos consideran negativa; *c)* a la xenofobia frente al principal de los colectivos de inmigrantes, basada en motivos económico-sociales más que en motivos religiosos. Otro dato interesante que apunta en la misma dirección es que las manifestaciones de incomprensión e intolerancia no han crecido de forma significativa después de los atentados de Madrid, a pesar de la proliferación de informaciones, a veces tendenciosas, sobre el peligro del fundamentalismo islámico en general y sobre el papel del islamismo en particular en las sociedades europeas.

Vuelvo ahora al tópico del “retorno de las religiones” para precisar un poco más sobre este punto. Algunos autores basan tal opinión en hechos tales como: la ferviente acogida al papa Juan Pablo II entre los jóvenes, en ocasión de sus distintas y numerosas giras por varios países del mundo; el giro lingüístico, religioso-puritano, de algunos de los principales exponentes neo-conservadores de la Administración norteamericana; la atracción que el islamismo de carácter esencialista produce en amplios sectores sociales de los países árabes y entre los inmigrantes e hijos de inmigrantes de esos países que viven en Europa. Partiendo de tales observaciones se ha subrayado el ascenso de las versiones más integristas o fundamentalistas tanto del protestantismo evangélico como del catolicismo y del islamismo. Y algo parecido se dice a veces de la fusión entre judaísmo y fundamentalismo sionista, atendiendo a algunas manifestaciones de los colonos y a cierta evolución del electorado en el Estado de Israel.

Pero antes de aceptar que estamos, efectivamente, ante un “retorno de las religiones” convendría distinguir varias cosas. La primera de ellas es una evidencia: el recurso verbal, cada vez más frecuente, al integrismo o fundamentalismo religioso por parte de sectores importantes del mundo socio-político que está directamente implicado en los principales conflictos a que da lugar la globalización en curso. A este respecto se puede decir que la *ideología teológico-política* de uno u otro signo ha ido sustituyendo a las ideologías *socio-políticas* de carácter o intención mayormente laico (asistencialismo social, socialismo, social-comunismo, tecnología social fragmentaria, nacionalismo socializante, etc.) que dominaban hace cuarenta años en la mayoría de los países de un mundo bipolar. Si lo que se quiere decir cuando se dice que estamos ante un “retorno de las religiones” es que aquellas ideologías han sido reemplazadas por el actual recubrimiento teológico-político de carácter integrista o fundamentalista no hay duda que, en efecto, eso es así y viene ocurriendo cada más con más intensidad aproximadamente desde 1990.

Más difícil es contestar a la pregunta de si este recubrimiento teológico-político de intereses geoestratégicos y económicos en un caso y de formas de resistencia ante lo que considera occidentalización del mundo en el polo opuesto, responde realmente



a una evolución de la sociedad civil en el sentido de dar ahora más importancia a las religiones y al papel de la religión. No me atrevo a contestar a esa pregunta para el ámbito de lo que algunos llaman sociedad civil global o mundial. Pero si la contestación a esta pregunta se puede reducir al ámbito de la Unión Europea, yo diría que la respuesta es *no*: la evolución de lo que llamamos sociedad civil no parece concordar con un “retorno de las religiones”. Ninguna de las encuestas que yo conozca sobre actitudes y creencias en la Unión Europa parece sugerir que se esté produciendo un aumento sensible de la religiosidad en nuestras sociedades. Los datos disponibles muestran más bien lo contrario: aumenta el distanciamiento de las poblaciones respecto de las iglesias y de las religiones institucionalizadas y el interés por otras religiones minoritarias o alternativas es más bien esporádico, no tiene carácter masivo en absoluto.

Cruzando los datos disponibles habría que concluir que no hay un “retorno de las religiones” como tendencia general y homogénea. Lo que hay es un uso patentemente ideológico de algunos dogmas religiosos entre los sectores y fuerzas políticas más directamente implicadas en los conflictos mundiales, determinadas por una percepción contraria (o muy opuesta) de los efectos y consecuencias de la globalización neo-liberal en curso en el ámbito de la cultura. De manera que, por lo general, las sociedades europeas están asistiendo con distanciamiento y/o perplejidad a las cada vez más frecuentes declaraciones de los grupos e instituciones que emplean este lenguaje teológico-político tanto en los EE.UU de América como en otros países del mundo empobrecido. Incluso el puritanismo y la supuesta emergencia de valores posmaterialistas que, según algunos autores, acompañarían al “retorno de las religiones”, quedan ahora bastante lejos del laicismo mayoritario en la mayoría de las sociedades de la Unión Europea. El interés por conocer las religiones en conflicto es limitado y, por lo general, está más vinculado al interés por conocer otras culturas u otras formaciones culturales o de deseo de experimentar sensaciones nuevas que a la intención de practicar esta o aquella religión.

De hecho, si bien se mira, en la mayoría de las sociedades de la actual Unión Europea sigue siendo más agudo el conflicto entre las formas de laicidad y confesionalidad propias que el conflicto entre las varias religiones practicadas en tal o cual país como consecuencia de los movimientos de población y de los flujos migratorios. Los choques interreligiosos entre las variantes del cristianismo y las variantes del islamismo existentes en los países europeos son esporádicos, menos frecuentes y menos agudos, desde luego, que los choques se producen cuando lo que está en juego es la adaptación a actualización del principio de separación entre Estado e iglesias o confesiones religiosas para dar cabida o curso jurídico-político en él a las nuevas realidades. En el caso de España, por ejemplo, es sintomático que la discusión acerca de la religión en la escuela haya producido mucho más pasión y literatura que la discusión que se produce puntualmente en torno a la construcción de tal mezquita u oratorio, discusión que no suele rebasar el ámbito local.

Habría que concluir, pues, que el conflicto principal sigue produciéndose en el ámbito de la propia cultura (o, según los casos, en el ámbito de las culturas propias,



históricas, que constituyen los estados multiculturales o multinacionales de la Unión europea). Y este es un conflicto que enfrenta a personas que tienen un diferente concepto de la aconfesionalidad del Estado laico y del laicismo mismo. Lo que no suele ocurrir, o al menos no ha ocurrido hasta ahora de forma relevante, es que los partidarios de reintroducir la religión católica en las escuelas coincidan en tal reivindicación con los practicantes de otras confesiones, como los musulmanes o los evangélicos, seguramente porque quienes defiende tal opción tampoco defienden medidas tendentes a dar curso jurídico-político a la multiconfesionalidad, sino que defienden la monoconfesionalidad, o sea, el monopolio de la religiosidad para la propia confesión que practican.

El punto de partida para abordar el multiconfesionalismo actual no tendría que ser el supuesto de que estamos ante un retorno generalizado de las religiones y de las creencias religiosas de las gentes, al menos como proceso o tendencia apreciable, sino en una nueva fase de adaptación o acomodación del principio laico e ilustrado de la separación entre estado y religión. En esta fase de adaptación o acomodación el estado ha de hacer frente al menos a dos tipos de retos. El primero de estos retos es ya viejo, pero renovado, y se puede expresar, para abreviar, con estas inquietantes palabras que la pensadora francesa Simone Weil escribió al final de su vida: "En razón del vínculo esencial entre la cruz y la desdicha, un Estado no tiene derecho a separarse de toda religión, salvo en la hipótesis absurda de que hubiera llegado a suprimir la desdicha. Con mayor motivo, carece de derechos cuando él mismo produce desdichados. La justicia penal, aislada de todo vínculo con Dios, tiene realmente un color infernal [...] Los antiguos habrían juzgado monstruosa esta separación de religión y vida social que incluso la mayor parte de los cristianos actuales encuentra natural". Esta es una exigencia de la religiosidad profunda, y en cierto sentido pre-moderna, que no se puede despreciar, particularmente cuando decae la función asistencial del Estado mismo.

El segundo reto es que ahora el Estado ha de hacer frente a un tipo de pluriconfesionalidad muy distinto del que ha sido habitual en la mayoría de los países europeos en tiempos pasado. La separación Iglesia/Estado se produjo generalmente en circunstancias derivadas de la guerra entre religiones durante los siglos XVI y XVII. Pero esta guerra afectó a la religión cristiana en sus variantes protestante y católica. De manera que, de hecho, el Estado laico lo que tuvo que hacer entonces, desde el siglo XVIII en adelante, fue construir un aparato jurídico-político que garantizara el respeto y/o la tolerancia respecto de la corriente cristiana que quedó en minoría en los distintos países y, a lo sumo, ampliar ese aparato jurídico-político para que en él cupiera el respeto y la tolerancia de las otras dos religiones de El Libro, muy minoritarias ya, en cuanto a practicantes, en la mayoría de los países europeos desde el siglo XVI.

El problema que se plantea ahora es dar forma jurídico-política no sólo al reconocimiento de la diferencia en el seno de una misma religión dividida sino también al reconocimiento de las otras diferencias, particularmente de las que representan las variantes del islamismo, algunas de las cuales, obviamente, no admiten la separación



entre esfera pública y esfera privada, como no la admitían, sin más consideraciones, algunas de las corrientes cristianas hasta hace no mucho tiempo. En este sentido el problema actual de la multiconfesionalidad es muy parecido (y se entrelaza con) el problema que presenta el reconocimiento de la multiculturalidad derivada de las migraciones recientes. No es casual el que los críticos más acérrimos del multiculturalismo actual acentúen precisamente la importancia del factor religioso diferencial en el encuentro o choque entre culturas, con la consideración de que las comunidades islámicas son y serán incapaces de aceptar el pluralismo y el principio liberal de la no-discriminación entre los individuos por sus creencias.

La complicación del problema de la multiconfesionalidad en los países de la Unión Europea es que a la hora de adaptar o actualizar el principio aludido de laicidad y separación de planos o esferas, o sea, cuando se plantean las medidas jurídico-políticas que serían necesarias para incluir el nuevo tipo de confesión religiosa que se pretende incluir (el islamismo), aún vuelven a aparecer algunas de las discrepancias que opusieron a los cristianos en siglos anteriores. De ahí que, previsiblemente, las medidas jurídico-políticas para adaptar y actualizar el principio de separación entre iglesias y Estado serán (o pretenderán ser) tanto más claras y explícitas en países en los cuales se logró un cambio amplio, republicano, hace ya mucho tiempo. Y serán más ambiguas, o se tenderá a obviar la actuación legislativa, en países en los cuales eso, el cambio de orientación cívico-republicana, ha estado en discusión hasta hace relativamente poco tiempo.

II

El reconocimiento y aceptación de la existencia de confesiones múltiples han sido siempre cosa más que problemática para el pensamiento europeo moderno. Esto es algo que se puede observar tanto en el pensamiento teológico-político de raíz cristiana como en el pensamiento laico ilustrado. Los ejemplos que podrían ser aducidos al respecto son muchos. Pero para argumentar esto que digo me detendré sólo en dos, muy relevantes ambos: Las Casas y Voltaire.

Bartolomé de las Casas está considerado, y con razón, como el punto más alto que el pensamiento europeo cristiano alcanzó en tocante al reconocimiento y respeto del otro durante el choque o "encontronazo" de culturas que se produjo en el siglo XVI, a partir del descubrimiento y colonización de América. Es muy conocido y casi universalmente apreciado lo que "el amigo de los indios" escribió entre 1540 y 1560 sobre las culturas y religiones de los pueblos amerindios, acerca de los cuales dejó dicho cosas tan insólitas para su época como que no sólo tenían "mucho ser", sino que este ser suyo era moralmente más apreciable que el de la mayoría de los cristianos de la Península.

Y, sin embargo, casi simultáneamente, mientras discutía con Ginés de Sepúlveda y otros contemporáneos que negaban el que aquellos indios que adoraban a sus dioses tuvieran alma, el propio Bartolomé de las Casas iba dejando caer notables venenos sobre las otras confesiones que habían tenido o tenían todavía



presencia en España: islámicos, judíos y protestantes luteranos. De manera, pues, que en el punto más elevado de la comprensión cristiana de las culturas amerindias, al mismo tiempo que se predica el respeto y la restitución, encontraremos también: a) una defensa a ultranza (aunque no violenta, y eso ya es mucho) de la evangelización del otro, de la conversión del *prójimo lejano* al catolicismo; y b) la negación sin más del multiconfesionalismo en lo que hace al *prójimo próximo*, o sea, en relación con los compatriotas de la Península que practicaban o habían practicado otras religiones distintas del catolicismo.

Dos siglos después, en la Europa ilustrada, o, como diría Kant con más precisión, en la Europa que entra en la Ilustración, Voltaire ha escrito algunas de las páginas más hermosas que se hayan dedicado nunca en favor de la tolerancia. Al llegar a este punto la mayoría de las historias de las ideas exaltan el mérito de su *Tratado de la tolerancia* (1763) frente a la barbarie a que habían dado lugar las persistentes guerras entre religiones en el corazón de Europa. Tampoco hay duda en este caso de que el elogio está justificado si comparamos la actitud de Voltaire con el fanatismo y la intolerancia de tantos otros autores, algunos de ellos contemporáneos suyos.

Pero también la tolerancia del ilustrado Voltaire tiene un límite muy evidente cuando hablamos de la aceptación y del reconocimiento del multiconfesionalismo. Pues la tolerancia volteriana se refiere mayormente a la actitud que el ilustrado ha de adoptar respecto de las diferencias religiosas *en el marco de una misma cultura*, la cristiana en sentido amplio. Menos conocido es, pero también relevante para nuestro tema, lo que Voltaire escribió sobre Mahoma y el islam. En *Le fanatisme ou Mahomet le prophète*, una pieza teatral de carácter político y polémico, redactada en 1741, Voltaire, además de satirizar toda religión monoteísta, como hizo en otras obras suyas, deja caer un montón de venenos sobre el profeta del islam y la religión que practica. Mahoma aparece ahí como un fanático corroído por el odio, como una especie de nuevo César imperial que identifica religión y política y que es fanático precisamente por considerarse “virtuoso”, como alguien que, en última instancia, pone el interés propio por encima de la equidad. Tantos son los venenos que Voltaire dedica a Mahoma que se entiende que este texto suyo, que había permanecido casi inadvertido durante siglos, reaparezca ahora con frecuencia en muchos sitios de Internet, en compañía de las ya célebres caricaturas danesas, en algunos casos para alimentar la islamofobia en curso.

Parece evidente, pues, que en un mundo globalizado, en el que la aceptación y el reconocimiento de la pluralidad de confesiones religiosas implican asumir *a la vez* tolerancia y respeto del *prójimo próximo* y del *prójimo lejano*, resulta obligado ir *más allá* de lo que dijeron y escribieron estas dos cumbres del pensamiento europeo, o sea, más allá del cristianismo herético, por así decirlo, de Bartolomé de las Casas y más allá del pensamiento laico ilustrado de Voltaire. Querría precisar, de todas formas, que esto que digo ahora no pretende difuminar los méritos respectivos de uno y otro en la perspectiva histórica. Pretende sólo sugerir que tanto el *respeto* lascasiano hacia las religiones del “nuevo mundo” como la *tolerancia* volteriana de las diferencias



confesionales en el seno de la religión cristiana son insuficientes para abordar las particularidades del hecho multiconfesional de nuestro tiempo. Lo son, son insuficientes, porque tanto en un caso como en el otro hay todavía ignorancias y prejuicios sobre lo que han sido históricamente el judaísmo y el islamismo (y, desde luego, otras religiones), prejuicios que el europeo del siglo XXI no puede compartir ya.

Esto es algo que resulta patente, por ejemplo, en el interesante diálogo que sobre "las bases morales pre-políticas del estado liberal" mantuvieron dos de las personalidades más relevantes de nuestra época, el filósofo Habermas y el teólogo Ratzinger, en enero de 2004, en un encuentro organizado en Munich por la Academia Católica de Baviera. De las varias cosas interesantes que en ese diálogo se dijeron querría subrayar aquí una reflexión del entonces todavía cardenal Ratzinger en relación con dos proyectos universalistas que en cierto modo pueden considerarse inspirados en lo mejor de aquellos otros dos personajes que mencione antes: el proyecto universalista neo-ilustrado de Habermas y el proyecto neo-ecuménico de Hans Küng, quien ha aducido la necesidad de una *ética mundial* basada en el diálogo inter-religioso y en el diálogo entre religiones y creencias no religiosas.

Parece sintomático que, en este diálogo de Munich, el entonces cardenal Ratzinger haya argumentado no sólo acerca de los límites del tipo de racionalidad que se considera característica de la modernidad europea (cosa, por lo demás, habitual en el cristianismo institucionalizado de los últimos siglos), sino también (y esto es más relevante) acerca de la *no-universalidad fáctica* de la cultura de la fe cristiana. Ratzinger admitió ahí de la manera más explícita que, desde el punto de vista de la sociología de la religión, ha llegado el momento de aceptar las dudas y preguntas procedentes de otras confesiones y otras culturas para plantearse, en consecuencia, si el proceso de secularización europea no representa quizá un *camino especial* que necesitaría de alguna corrección.

Ratzinger empezó por aceptar en esa oportunidad que, en principio, el proyecto de un *ethos universal* de Hans Küng tiene fundamento porque revela una preocupación muy extendida en el mundo actual: la de que, en el proceso de encuentro y compenetración actuales de las culturas, se han quebrado profundamente certezas éticas que hasta hace poco tiempo se consideraban básicas. Conviene recordar aquí lo que Hans Küng ha venido manteniendo desde hace algún tiempo:

El mundo en que vivimos no conservará posibilidades de sobrevivir mientras sigan existiendo espacios para éticas diversas, opuestas o antagónicas. Un mundo único necesita un talante ético fundamental; esta sociedad mundial no necesita, ciertamente, una religión o una ideología unitarias, pero sí alguna clase de normas, valores, ideales y fines obligatorios y obligantes [...] La ética, que la modernidad consideró cada vez más como cosa privada, vuelve a convertirse, en la postmodernidad (para el bien del hombre y la supervivencia de la humanidad) en un asunto público de primer orden. Las leyes no son todavía actitudes morales. El mismo Derecho necesita un fundamento moral. Hasta el mercado mundial exige una ética



planetaria, una ètica a nivel mundial. En orden a una ètica mundial es necesaria la coalición entre creyentes y no creyentes.

Pues bien, después de descartar (con razones que también laico ilustrado puede compartir) que la ciencia como tal pueda producir una ética y menos, por tanto, un *ethos* universal compartido, Ratzinger da un paso más para defender que si no es evidente y convincente que toda *ratio* pueda reducirse a lo que sido nuestro concepto europeo u occidental, secular, de racionalidad, *tampoco lo es la posibilidad de universalización de de una religión*. Y esto por razones prácticas o de hecho, pues, dice él, “no existe concepto o formulación del mundo, racional, o ética, o religiosa, en la que todos los humanos pudieran ponerse de acuerdo y fuera capaz de sostener el todo”. Tal fórmula es para Ratzinger inalcanzable, al menos por el momento. De donde deduce que tanto el proyecto secular neo-ilustrado como el proyecto de un *ethos* universal, de base religioso-teológica, no podrán superar el ámbito de las meras abstracciones.

Ratzinger no llega a hacer ahí propuestas para abordar el tema de la multiconfesionalidad en el mundo actual, pero admite al menos que el reconocimiento de la diversidad cultural tiene que tener consecuencias en los ámbitos ético y religioso, y que hay que aceptar las objeciones y quejas de los otros tanto sobre las pretensiones universalistas de la razón secular como sobre las pretensiones ecumenistas de la fe cristiana. Lo que es ya, en mi opinión, un buen punto de partida. Sobre todo para limitar la reproposición de ilusiones que, partiendo de la idea de la necesidad de un diálogo interreligioso en el mundo actual, no siempre tienen en cuenta las pascalianas razones del corazón de los otros.

Para adentrarnos en esta vía que, reconociendo los méritos respectivos de Las Casas y de Voltaire, permitiera ir más allá en la aceptación de la multiconfesionalidad actual, sin despreciar las razones del corazón de los otros y sin renunciar al proyecto laico secular e ilustrado, propongo recuperar y a continuación ampliar la noción de *nepantlismo*.

La idea de *nepantlismo*, tal como la formuló hace años el antropólogo mexicano León Portilla, se relaciona con la conservación de las antiguas creencias en el comienzo de la asimilación cultural; va de la mano con el concepto de ecosis (relación grupo/medio, adaptaciones e interrelaciones) y tiene mucho que ver con la percepción del riesgo etnocida que aparece en todo proceso de homogeneización y asimilación cultural. *Nepantlismo* se puede traducir tentativamente como indefinición en lo religioso o como sentimiento de pérdida en lo cultural por *estar en medio*, es decir, por falta de identificación y de continuidad debido al cruce entre la asimilación de la otra cultura y las dudas que asaltan a la cultura invadida acerca de los dioses propios.

En su origen, *nepantlismo* es una noción ajena al pensamiento europeo, que surgió precisamente para caracterizar el sentimiento de los amerindios que se sentían *nepantla*, indefinidos, en medio, al observar cómo sus propios dioses estaban a punto



de perecer o habían muerto, desplazados o sustituidos por el dios de los cristianos. Nepantlismo es a la vez la descripción de un estado de ánimo religioso y la expresión de la queja de las otras culturas ante la imposición del monoteísmo ecuménico y universalista. Es, por así decirlo, la expresión de la queja de los vencidos que, en el ámbito religioso-cultural, aún se consideran *en medio*.

Cabe, sin embargo, una versión laica, ilustrada y moderna de este sentimiento y de esta queja que el pensamiento europeo debería hacer suya si quiere abordar con ecuanimidad el tema de la multiconfesionalidad actual. En síntesis, eso es lo que creo ver en lo que nos viene proponiendo toda una serie de pensadores a los que se acostumbra a denominar "fronterizos", los cuales reflexionan, también ellos *en medio*, en la frontera entre culturas y religiones distintas; pensadores que son, en su conjunto y a pesar de las diferencias observables entre ellos, uno de los efectos del éxodo contemporáneo y entre los que se cuentan personalidades como Edward Said, Tzvetan Todorov, Amin Maalouf, Tayyeb Saleh, Tahar Ben Jelloun, Fátima Mernisi, Michael Löwy, Juan Goytisolo o Sami Nair.

Tiene interés observar aquí que la mayoría de los autores que acabo de mencionar, si no todos, se han formado juntando y fundiendo culturas o civilizaciones enfrentadas a lo largo de la historia por motivos religiosos, geoestratégicos o, más frecuentemente, derivados de los distintos procesos coloniales. Y lo que es más importante: son personas que en sus declaraciones públicas han llamado reiteradamente la atención sobre su hibridez, su mestizaje, su pertenencia a dos o más culturas. Son, por tanto, como se dice, escritores fronterizos y pensadores de la frontera. Pensadores singulares, como todo pensador lo es, pero al mismo tiempo representativos de muchas otras gentes que en las últimas décadas se han visto obligadas a emigrar del este al oeste de Europa, de Oriente a Estados Unidos de Norteamérica o al Reino Unido, de África a Francia o Inglaterra, de América al sur de Europa, etc.

De ellos la cultura euro-norteamericana ha ido aprendiendo que también América tuvo su reflexión, desde Domingo Faustino Sarmiento, sobre la polaridad entre civilización y barbarie; que hay otra forma de ver lo que aquí hemos llamado cruzadas; que hubo interesantísimos heterodoxos en la forma de entender la colonización de América; que Oriente no es lo que hemos llamado en Europa orientalismo; que el camino al corazón de las tinieblas también puede hacerse invirtiendo el recorrido; y que los entrecruzamientos culturales y el análisis contrapuntístico de las manifestaciones literarias tienen tanta importancia como los tópicos y los estereotipos establecidos. Este pensamiento fronterizo ha hecho cambiar la significación dominante, moderna, del término *frontera* para volver, por así decirlo, a la idea del *limes* móvil, en el que las identidades no están dadas de una vez para siempre y el concepto de civilización se abre a los préstamos culturales.

Leyendo a los exponentes de este pensamiento fronterizo podría decirse que el viejo *nepantlismo* (el estar en medio, indefinidos), que nació en los orígenes de la modernidad como expresión trágica de la pérdida, se hace ahora, al final de la



modernidad, ilustrado o neo-ilustrado con la conciencia de que la mezcla, la hibridez y la interculturalidad son valores positivos. Tal vez porque a diferencia del viejo concepto trágico del *nepantlismo*, que nació del sentimiento por la muerte de los dioses indígenas, este concepto neo-ilustrado del estar-en-medio da ya por supuesto que todos los dioses han muerto, no sólo los de los indígenas.

Ocurre, pues, que el Natán neo-ilustrado, a diferencia del otro, del Natán del ilustrado Lessing, que se inspiraba en una excepción medieval del encuentro entre culturas y religiones y en la leyenda que nació de esa excepción, nos llega ahora, repensado, de entre los descendientes híbridos de las culturas que los europeos colonizaron en otros tiempos. Con la particularidad de que este nuevo Natán no es ya un cosmopolita a la antigua, sino que, apreciando el viejo cosmopolitismo, sabe criticar simultáneamente el fundamentalismo o esencialismo de las varias culturas que considera como propias.

Este pensamiento fronterizo tiene que ser doblemente apreciado por su ecuanimidad en otro momento malo de la historia, el que arranca de los bárbaros atentados contra las Torres Gemelas de Nueva York, se prolonga con los no menos bárbaros bombardeos de las principales ciudades de Afganistán, con el escándalo de Guantánamo y con la ignominiosa invasión "preventiva" de Irak. Pues el encadenamiento de tales acontecimientos parece estar anunciando rosario de la aurora de lo que fue la razón laica ilustrada. Ante hechos como los mencionados no son pocos los intelectuales de esta parte del mundo que están exagerando, hasta su retorsión, la crítica de la ilustración y del progreso que había en Walter Benjamin y en los principales exponentes de la Escuela de Frankfurt. Como si, a partir de esta crítica, y por retorsión de la misma, hubiera que aceptar ahora la justificación implícita (ya sea por esteticismo, ya por amoralismo) de la barbarie del otro *precisamente por ser otro*, o sea, lo directamente opuesto a la barbarización de nuestra civilización. Así han sonado a oídos sensibles algunas declaraciones de Stockhausen y de Baudrillard, por ejemplo, a propósito de los atentados del 11 de septiembre del 2001.

En ese ámbito me parece fundamental para abordar la multiconfesionalidad actual es la noción de *reciprocidad del reconocimiento*. Precisamente al tratar sobre los estados de ánimo de los emigrantes, Maalouf ha puesto el énfasis en la importancia de la *reciprocidad*, del reconocimiento recíproco. Reciprocidad significaría, en este contexto, decirles a los unos, a los inmigrantes, que cuanto más se impregnen de la cultura del país de acogida más podrán impregnarse de la propia; y decirles a los otros, a los que insisten precipitadamente en la asimilación o en la integración, que cuanto más perciba un inmigrado que se respeta su cultura de origen, más posibilidades hay de que se abra a la cultura del país de acogida.

Esta idea de la reciprocidad es también *prepolítica*, o sea, previa a cualquier discusión sobre políticas de integración o sobre un nuevo concepto de ciudadanía. Y se puede formular en términos de *contrato moral*: *el reconocimiento de la reciprocidad es lo que da a aquel que acepta su país de adopción el derecho a criticar todos sus aspectos; y a aquel que acepta la singularidad cultural del otro, el derecho de*



rechazar algunos aspectos de la cultura de acogida que podrían ser incompatibles con su modo de vivir o con el espíritu de sus instituciones. El derecho (moral) a criticar al otro, a criticar hábitos, costumbres, forma de religiosidad del otro, se basaría precisamente en esta reciprocidad que permite ir en busca del prójimo con los brazos abiertos y la cabeza alta.

El propio Maalouf ha puesto el dedo en una de las llagas del momento que estamos viviendo: la supuesta “guerra de civilizaciones” (expresión que aparece una y otra vez, reiterativamente, incluso cuando empieza negándose su existencia). Dice él que, al poner el acento en la diferencia, muchas veces se exagera ahora la influencia de la religión sobre los pueblos y, en cambio, no se insiste lo suficiente en la influencia de los pueblos, o sea, de las poblaciones real e históricamente existentes, sobre la evolución de las religiones. Cambiar de registro en esto implica corregir, con conciencia histórica, algunos tópicos muy extendidos. Por ejemplo, no es sólo que el cristianismo haya dado forma a Europa (o a lo que llamamos cultura “euroamericana”); también es verdad que Europa dio forma histórica al cristianismo. Y de la misma manera, en el mundo musulmán la sociedad ha elaborado siempre una religión a su imagen, que no fue la misma en todas las épocas y en todos los países.

Esta precisión permite concretar algo sobre el presente. Cuando los musulmanes del mundo empobrecido arremeten con violencia (verbal o de otro tipo) contra Occidente, argumenta Maalouf, no es sólo porque sean y se consideren musulmanes y porque Occidente sea cristiano, sino también, y sobre todo, porque son pobres, porque están dominados y se sienten agraviados, porque Occidente es rico y poderoso y culturalmente homogeneizador. A partir de esta observación se puede subrayar que existe un vínculo muy explícito entre el tercermundismo de los años sesenta del siglo XX y otras formas de resistencia y protesta que encontramos hoy en el mundo musulmán. Con lo cual se quiere decir que hay más afinidad entre estas dos cosas (tercermundismo y formas actuales de resistencia en los países árabes) que entre Jomeini o Bin Laden y la historia del Islam. Reflexionar sobre esto es un buen punto de partida para relativizar las identidades que *atribuimos* a los otros, esas *identidades que matan*, tanto en el mundo globalmente considerado como en las sociedades pluriculturales.

Barcelona, 24/IV/2006

**NOTA BIBLIOGRÀFICA**

- AA.VV., *Frente a la razón del más fuerte*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005
- FERNÁNDEZ BUEY, F., *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Barcelona, Paidós, 1995
- FERNÁNDEZ BUEY, F., *La gran perturbación*, Barcelona, El viejo topo, 1996
- KÜNG, H.: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 2000
- LAS CASAS, B. De: *Obras completas*, ed. crítica, Madrid, Alianza Editorial, 1986 y ss.
- LEÓN-PORTILLA, M.: *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial, 1976
- LEÓN-PORTILLA, M.: *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Plaza y Janés, 2002.
- LESSING, G.E.: *Natán el sabio*, traducción de A. Alfaro, Madrid, Espasa-Calpe, 1986
- MAALOUF, A.: *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial, 2004
- NAÏR, S.: *Y vendrán. Las migraciones en tiempos hostiles*, Madrid, Ediciones del Bronce, 2006.
- RATZINGER, J., y HABERMAS, J. "Sobre las bases morales del estado liberal", en <http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos>, presentados por Manuel Jiménez Redondo.
- SAID, E.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996
- SAID, E.: *Fuera de lugar. Memorias*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 2001.
- TODOROV, T.: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Seuil, 1982.
- TORRADEFLOT, F.: (ed.)., *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2002
- VOLTAIRE, *Traité sur la tolerance*, ed. de René Pomeau, París, Flammarion, 1989
- VOLTAIRE, *Mahomet*, en <http://www.areopage.net/Textes/Mahomet.htm>
- WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000