

CONFERÊNCIA

A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA COMO UM DESAFIO À SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO NA ATUALIDADE

ENZO PACE

Lenny, la pequeña protagonista de la novela de la escritora de origen parsi, Bapsi Sidhwa (1991), se hace unas preguntas angustiosas frente a los acontecimientos que ella ve desarrollarse en el patio de casa. Estamos en vísperas de la gran partición de la India y se advierten las primeras señales del nacimiento de una nación musulmana, Pakistán. Los pensamientos que abarrotan la mente de Lenny están bien resumidos en dos frases. La primera: “¿Se puede partir un País? Y ¿qué sucede si la división pasa precisamente por mi casa?”. La segunda: “¿Por qué hoy cada uno es él mismo y el día después hindú, sikh, cristiano o musulmán?”. No podía decirse mejor y con mayor sencillez. Tras estas sencillas expresiones, en realidad, se esconde uno de los problemas más complejos de la modernidad: el renacimiento, de formas radicales, de la necesidad de afirmación de la propia identidad colectiva contra la identidad del otro. La diferencia elevada a barrera insalvable. Nos encerramos tras esta barrera para marcar, de modo socialmente eficaz, nuevas fronteras simbólicas y materiales que sirven para mantener las distancias entre personas que pertenecen a etnias, culturas y religiones distintas de la mía. Es interesante notar que, cuando se cumple este proceso de construcción social de una identidad antagonista a otra, en la mentalidad colectiva vuelven a tomar vigor estereotipos acumulados en el tiempo y que en la comunicación cotidiana entre personas de religión o de etnia distintas desempeñaban una precisa función liberatoria: el placer de notar las recíprocas dife-

rencias (de alimentación, de indumentaria, de tics y tabús difundidos) servía para crear vínculos sociales de vecindad o de relaciones amistosas y afectivas profundas, caracterizadas por la curiosidad y el respeto recíproco. Vínculos que favorecían matrimonios mixtos, intercambios de comidas durante las respectivas grandes festividades religiosas, en resumen, la sensación de estar unidos, cotidianamente, en la diversidad. La diversidad estaba justamente en el orden de las cosas. No se percibía como fuente de desorden social. Cuando todo esto entra en crisis, la catástrofe no se manifiesta sólo en los conflictos y en la guerra, en la violencia que estalla y destruye en poco tiempo los lazos sociales que habían sido anudados en el pasado entre personas de comunidades religiosas y étnicas diferentes, sino también (y sobre todo) en las mentes y en los corazones. Los estereotipos, que constituían leves formas de “tomadura de pelo” recíproca, se vuelven dudas resueltas. Y así se transforman en máquinas de guerra de la mente, aún antes de reforzar concretas acciones de violencia recíproca.

El problema que queremos afrontar se puede plantear del siguiente modo:

¿cuáles son los procesos sociales que en la modernidad empujan a enteros pueblos y grupos humanos hacia la catástrofe de la guerra de religión? O, mejor dicho, ¿por qué el sentimiento religioso - contrariamente a lo que pensaba Vico- empuja a grupos humanos y sociales al embrutecimiento de la guerra y no, en cambio, a la afirmación de un nivel de civilización y convivencia superior entre seres humanos? ¿Cómo es que la religión acelera y refuerza la catástrofe, en vez de promover formas de integración entre diversos actores sociales?

Intentaremos responder a estas preguntas, moviéndonos desde la teoría hasta la praxis y viceversa: yendo y volviendo, cada vez, de un modelo teórico explicativo a la reflexión sobre una serie de casos empíricos que están bajo los ojos de todos nosotros.

El nuestro será un examen de los mapas cognitivos de aquellos que Francis Bacon llamaba los *idola specus*, los ídolos de la caverna, lugar simbólico del sueño de la razón y del triunfo de las pasiones. Las religiones, cuando alimentan las pasiones más bien que las compasiones, contribuyen potentemente a frenar un tipo de acción social orientado a la búsqueda de un entendimiento, excavando fosos lingüísticos y levantando muros simbólicos, donde antes existían relaciones cara-

a-cara fluidas entre grupos humanos distintos. En este sentido, y para despejar el terreno de un reiterado lugar común que a veces encontramos también en las teorías sociológicas, no parecen ser sólo las religiones llamadas monoteístas las más predispuestas a la intolerancia y, en consecuencia, a desarrollar políticas de la diferencia contra el otro (el infiel). Si acaso vale otro paradigma interpretativo: cuando una religión pretende poseer la verdad en términos absolutos puede dar forma a movimientos colectivos que de esta calidad de absoluto hacen un arma para combatir a quien no comparte aquella verdad o profesa otra.

LOS PROCESOS DE SACRALIZACIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

El nexo entre guerra y religión en las sociedades contemporáneas, en principio, se establece a través de un proceso de sacralización de la identidad étnica. Se trata de un auténtico proceso de construcción social de la identidad colectiva (Tullio-Altan 1995). Los principales recursos simbólicos que generalmente son movilizados por los grupos humanos (pueblos, naciones, minorías, tribus y movimientos religiosos y por sus respectivos líderes o “empresarios” políticos) son, en este orden:

- la sagrada escritura y reescritura de la Memoria colectiva (Hervieu-Léger 1993);
- la transformación de los límites de un determinado territorio - donde el grupo pretende tener raíces históricas- en Tierra santa;
- la identificación de un Enemigo, simbólico y real al mismo tiempo, considerado y vivido emotivamente como la Antítesis, el Maligno, responsable de todos los males y las frustraciones históricas que afligen a un grupo social (Pace 1998).

Memoria, tierra y enemigo constituyen tres recursos simbólicos que, oportunamente movilizados por actores sociales y políticos (grupos religiosos y movimientos políticos, a menudo “unidos en la lucha”), producen un fuerte sentido de identidad y, al mismo tiempo, un fuerte sentimiento paralelo de la diferencia. Estos dos sentimientos necesitan, para alimentarse, raíces en la memoria, una frontera material que trazar, un adversario que amenaza la integridad de la identidad que se quiere afirmar. La dimensión sagrada -aun antes que religiosa (la religión viene después, se diría)- que caracteriza estos procesos

puede captarse fácilmente en la retórica del sacrificio requerido a los miembros de un grupo étnico para defender la integridad del propio grupo contra los enemigos que la amenazan. El martirio es la prueba suprema de la adhesión al grupo requerida a un individuo. Es una forma de suicidio altruista, según la fórmula utilizada por Emile Durkheim; la extrema prueba de la solidaridad social de un grupo humano, el dominio superior de la conciencia colectiva sobre la individual.

Definida así la identidad étnica se presenta como lo Puro contra lo Impuro: se legitima entonces la idea misma del recurso a la violencia sagrada, cuando lo impuro amenaza con destruir o contaminar lo puro (Douglas 1966).

En el fondo del proceso de construcción social de la identidad étnica encontramos, por ello, una constelación de elementos simbólicos respecto a los cuales las religiones actúan como dispositivo de legitimación y de refuerzo de la creencia en el “mito de la pureza étnica”. Una religión, en efecto, consigue generalmente proporcionar: a) una acreditada línea de creencia en los símbolos colectivos, estabilizada en un Texto sagrado y guardada por especialistas en cosas sagradas o en expertise religiosa; b) una serie de lugares santos; c) un complejo dispositivo de transmisión “de generación en generación” del sentido de la *communitas*; d) la elaboración de la idea del Enemigo, como quinta esencia del Mal.

Las religiones van a la guerra cuando las circunstancias históricas favorecen la conexión entre *ethnos* y proyecto político. Sin este último -o sea, sin la autonomía de la política- no se explicarían la reanudación de las guerras de religión y la implicación de las religiones en las guerras que dominan la escena mundial en distintos puntos del planeta.

HINDÚ ÜBERALLES

El primer caso empírico que resulta interesante para ir desde la teoría hasta la praxis histórica está representado por la cuestión del neo-hinduismo contemporáneo (Jaffrelot 1993; Omvedt 1992; Piano 1996). Las premisas del surgir de movimientos religiosos y políticos neo-hindúistas pueden buscarse, a lo lejos, en el conflicto ideológico que ve contrapuestas, entre finales de mil ochocientos y principios del siglo pasado, dos principales tendencias ideológicas y religiosas en el seno

del abigarrado mundo hinduista. La primera tendencia es la reformista; la segunda, en cambio, está caracterizada por el despertar de la identidad etno-religiosa hindú. La primera tiende a modernizar el pensamiento y la cultura hindúes, adaptándola, sea en campo religioso sea en campo político, a la cultura moderna: el sistema de creencias es racionalizado y los principios del libre mercado y de la democracia representativa son reconocidos como irrenunciables para garantizar desarrollo y estabilidad al sistema político. La segunda, en respuesta a esta tendencia a la secularización de las creencias, se preocupa de reafirmar el fundamento religioso de la identidad colectiva del pueblo hindú, pero sin renunciar por ello a reinterpretar el patrimonio tradicional de los símbolos y de las creencias religiosas. Hay un lazo sutil que liga la primera formación política, Arya Samaj (partido de los nobles), nacida a finales del siglo XIX por voluntad de Sarasvati (1823-1883) y el partido actualmente en el poder en India, Bharatiya Janata Party (BJP) (partido del pueblo hindú), constituido oficialmente en 1980 (Brass, 1996, 2003; Jaffrelot 1993, 1996; Omvedt 1992). Más allá de los diferentes contextos históricos y sociales en los cuales se afirman respectivamente estas dos formaciones políticas, lo que impresiona es la convergencia sobre algunos temas reiterados, como:

- el llamamiento a la unidad de los hindúes, más allá de las diferencias de casta;
- la idea de que exista una unidad en la fe, más allá de las diferencias que tradicionalmente separan a los creyentes hindúes;
- y que esta reencontrada unidad pueda y deba ser transformada en un recurso de consenso político, en vista de la conquista del poder y de la constitución de un Estado que refleje la identidad etno-religiosa hindú.

No se comprende la subida del BJP hoy en India si no se tienen en cuenta dos hechos destacados. El primero: el partido neo-hinduista ha podido obtener buenos resultados electorales desde 1991 hasta la fecha, porque ha sido sostenido por una asociación religiosa, Vishva Hindu Parishad (VHP, Asamblea Universal Hindú) que, durante los años ochenta del siglo pasado, creó una “red religiosa” (Jaffrelot 1993: 413) en la sociedad india, que ha agregado y movilizado a millones de personas en vastas áreas del País, preparando así el terreno a la predicación política de los líderes del BJP. Dicha asociación (VHP),

en efecto, emanación de un movimiento político nacionalista nacido en los años Veinte del siglo pasado, ha elaborado una doctrina religiosa neo-hinduista a la altura de los retos sociales y políticos de una gran nación en plena expansión económica, multiétnica y multireligiosa, como es la India. Los líderes del VHP, efectivamente, han tratado de poner a punto un auténtico “código de conducta mínima para una vida cotidiana inspirada en los valores hindúes”. Los puntos significativos de este código son, en este orden:

- el restablecimiento de la oración cotidiana al sol (por la mañana y por la tarde);
- la difusión del símbolo OM de varias formas (desde las tarjetas de visita a los collares);
- la definición de la Bhagavad Gita como Libro sagrado de todos los hindúes independientemente de la pertenencia a una de las muchas sectas existentes (cada hindú, se dice, debe tener un ejemplar siempre consigo)

La idea de fijar en un Libro sagrado el fundamento de la identidad religiosa es nueva y marcha al unísono con la idea, también nueva, de construir una especie de federación religiosa que pueda reunir a todos los jefes de las diferentes sectas, siempre en función de la unidad de los hindúes. Paralelamente el VHP ha realizado un gran esfuerzo para echar raíces en el territorio, abriendo nuevos templos, reanimando antiguas tradiciones litúrgicas y sobre todo -y el aspecto que quisiera subrayar con mayor fuerza- reinterpretando en clave etno-religiosa símbolos profundos, depositados en la conciencia colectiva de los pueblos hindúes. Aludo, en particular, a dos prácticas: el suddhi y la peregrinación a lugares considerados, en otros tiempos, como pertenecientes al mundo religioso hindú (templos o tumbas) y que ya no lo eran, porque habían sido colonizados por los musulmanes o por los cristianos. El suddhi es tradicionalmente un rito de purificación que vuelve a ser utilizado para recuperar a todos aquellos hindúes, pertenecientes a la casta de los Intocables, que en los últimos veinte años se han convertido, en algunas zonas del norte y del sur del País, al islam o al cristianismo. Entre 1981 y 1982, por ejemplo, se cuentan unas 22.000 reconversiones sólo en Rajasthan. Estas reconversiones fueron sostenidas por un ingente esfuerzo para garantizar estructuras materiales que pudieran proporcionar beneficios materiales tangibles a las clases de los Intocables: escuelas, servicios sociales, asistencia a

los más necesitados; una especie de *welfare state* desde abajo. El segundo dispositivo puesto en práctica por el VHP ha sido el de recuperar la costumbre de la peregrinación, gesto ritual popularísimo entre las masas indias, y de transformarla en auténticos “viajes espirituales” para volver a dar identidad colectiva a masas desheredadas y a los márgenes de la sociedad. Las peregrinaciones organizadas por el VHP han estado dominadas, en efecto, por dos ideas-fuerza: hacer redescubrir a los hindúes el mito de la unidad de la Madre-India, por una parte, y, por otra, reconsagrar con el agua del río Ganges viejos lugares religiosos abandonados o consagrar otros nuevos. Una larga procesión de ampollas que ha tenido la función de hacer recuperar a la imaginación colectiva un mapa sagrado de la geografía hindú, centrada en los dos polos -el Ganges y la Madre-India- representados como dos ídolos llevados por las calles de las aldeas y de los centros urbanos de la India. El Ganges, asociado a la Madre-India, se convierte así en el símbolo de la unidad nacional, de la identidad etno-religiosa irrenunciable. A menudo estas procesiones se han transformado en auténticas marchas de reconquista de los lugares sagrados, un templo hindú, como en el caso, muy conocido, de la marcha de “liberación” del templo de Ayodhya en octubre de 1984 (marcha que luego se repitió en otras ocasiones con choques violentos entre facciones hindúes y militantes musulmanes), hoy mezquita musulmana. Un lugar este, pues, que habría sido expropiado por los musulmanes y que por lo tanto debe ser devuelto al culto del dios Rama.

En esta rápida reconstrucción de hechos e ideologías lo que salta a la vista es la creciente tensión entre militantes hindúes, por una parte, y las otras minorías religiosas, por la otra: el islam y el cristianismo. Ahora bien, una de las razones del éxito de la predicación neo-hinduista descansa precisamente en el hecho de que los líderes de los movimientos religiosos y políticos, protagonistas del despertar hindú, agitan el espantajo de la amenaza musulmana y cristiana frente a la identidad hindú. Se habla, en efecto, cada vez más en la jerga religiosa y política de estos movimientos, de *hindutva*, aludiendo a la pureza etno-religiosa de un pueblo agredida y contaminada por religiones ajenas, que, además, tienen la “culpa” de conquistar consenso entre los estratos sociales más pobres del País. En 1981, el *Times of India*, un influyente periódico cercano a las posiciones de las que hemos hablado, titulaba con grandes caracteres en la primera página así: “Complot

islámico internacional para la conversión en masa del pueblo ariano”. El título comentaba la noticia según la cual en febrero de 1981, un millar de Intocables de una aldea del Estado de Tamil Nadu se había convertido al Islam. A este fenómeno que inquieta al nuevo nacionalismo hindú se añaden otros dos fenómenos que alarman cada vez más a sus militantes: el proceso de secularización de las élites intelectuales, conquistadas por las ideas y los estilos de vida occidentales, y el avance del cristianismo (sobre todo gracias al esfuerzo de las nuevas iglesias protestantes y, en menor parte, de la Iglesia católica: la hostilidad hacia ésta se ha hecho patente durante la última visita del Papa a la India el año pasado) (Madan 1991).

El caso que hemos descrito, enseña cómo la atracción fatal entre religión y violencia sagrada se produce inevitablemente cuando la recuperación de la identidad etno-religiosa está guiada y organizada por “empresarios” religiosos y políticos que saben transformar un recurso de sentido, como la religión, en una máquina de movilización del consenso político contra un modelo de Estado pluralista y democrático, que por definición debe neutralizar, dentro de lo posible en la esfera pública, el reconocimiento de esta o de aquella confesión religiosa.

TIERRA Y TORAH

El segundo caso que nos aprestamos a presentar concierne a los movimientos nacional-religiosos, expresión de una teología ultraortodoxa, presente en la sociedad israelí contemporánea, visto el papel que algunos movimientos de la galaxia fundamentalista desempeñan en los Estados Unidos y también en Europa dentro de las comunidades hebreas). Muchos de ellos están abiertamente en guerra contra el Estado democrático y no desdeñan recurrir a acciones violentas (desde la masacre de los musulmanes que oraban en la Tumba de los Patriarcas en Hebrón hasta el asesinato de Rabin). La lógica de guerra marca su acción colectiva: los militantes de los movimientos más radicales se adiestran en el estudio de la Torah y en el uso de las armas. La aparición de estos movimientos es reciente: son el producto maduro del largo conflicto arabe-israelí en Palestina. Pero no sólo: hay que verlos a la luz del modelo de sociedad y de Estado que los padres fundadores de Israel han construido fatigosamente. En origen, los movimientos en cuestión intentan echar cuentas con el sionismo, fenómeno de matriz secular en la base de la

sociedad israelí. En efecto, ellos se esfuerzan por definir en clave teológica la cuestión de la Tierra de Israel (*Eretz Israel*) contestando frontalmente la idea de que pueda existir un Estado que no refleje integralmente el fundamento religioso de la identidad hebrea, que no sea la expresión natural y provisional de la Ley de Dios.

La cuestión de la tierra asume una dimensión central en el sionismo religioso, la corriente ultraortodoxa que intenta fundir la observancia integral de la Torah y la ideología nacionalista radical. Esta corriente, fundada en 1893 por el rabí lituano Yizhak Ya'kov Reines, dará vida a un organismo político en 1902 que tomará el nombre de Centro Espiritual (Mizrahi). La necesidad de volver a la Tierra de Israel se explica como un deber religioso: la vuelta a la tierra de Sión coincide, en efecto, para sus militantes, con la llegada del Mesías y, por lo tanto, con el cumplimiento del acto final de la Redención. El renacimiento del Estado hebreo (no simplemente de los hebreos) consiente al mismo tiempo la reunificación de las tribus de Israel esparcidas por el mundo (Am Israel), bajo el imperio de la Ley de Dios (Torah Israel) en una misma Tierra (Eretz Israel): sólo así todas las señales del advenimiento mesiánico serán finalmente visibles en la historia. El artífice de esta teología de la Tierra fue el primer rabí jefe del “hogar hebreo”, Rav Yizhak Kook (1865-1935) (Guolo 1997). Llega a Palestina en 1904 y funda en Jerusalén, dieciocho años después, la primera importante yeshivah, instituto de estudios religiosos (*Merkaz Ha Rav*), donde se formarán los cuadros militantes del futuro movimiento nacional-religioso, hoy activo en Israel. La tesis central de Kook es que el sionismo, a pesar de sus promesas seculares, no es un fenómeno antirreligioso. Él se aparta de tal modo del juicio corriente que los ultraortodoxos (de los movimientos *haredi*), de matriz mística de área Centro-europea) daban, en cambio, del sionismo: para ellos se trataba de una manifestación de “impiedad” tout court, que, por lo tanto, había que combatir con todas las fuerzas. El razonamiento de Kook puede sintetizarse del siguiente modo:

- el sionismo es implícitamente una señal de la voluntad de Dios de ver finalmente reunido en Tierra de Israel a su pueblo;
- el regreso a Sión es, pues, en todo caso y más allá de las intenciones de los propios sionistas, un acto de arrepentimiento (teshuvah), un implícito acto de sumisión a la voluntad divina;
- por ello, la aparición del sionismo no es la manifestación de una

impiedad, sino la puesta en marcha de un proceso inscrito en los planes de Dios: el principio del *Mashiach Ben Yosef*, la edad del Mesías hijo de José, que en la teología ortodoxa aparece cuando la nación resurge; y, cuando esta fase se ha agotado, el cumplimiento del tiempo del *Mashiach Ben David* (del Mesías hijo de David), momento de la redención final.

La doctrina de Kook parece recibir una convalidación con el nacimiento del Estado de Israel en 1948. Pero, en realidad, en el momento en que los límites territoriales del nuevo estado no coinciden con los dibujados en la Torah para el Eretz Israel, en el movimiento político-religioso que se ha formado sobre la base de la teología kookista (el partido Mafdal: el partido nacional religioso) se desarrolla una tendencia cada vez más radical que, progresivamente, hegemonizará a muchos otros grupos religiosos que se irán formando en la primera mitad de los años Cincuenta en Israel. La idea de fondo que desarrollará el partido nacional-religioso será la plena coherencia del nuevo Estado de Israel con los principios de la Torah y, por consiguiente, la plena adhesión de sus límites territoriales con los de *Eretz Israel*. El hijo de Kook, Tzevi Yehuda, tomará en sus manos el movimiento y lo hará cada vez más incisivo en sus acciones hacia el exterior y en la organización interior. Tras la guerra de los “seis días” de 1967, el sueño del joven Kook parece realizarse: Israel conquista mucha parte de la tierra de la memoria religiosa, pero, como se recordará, el gobierno laborista de entonces elegirá la negociación y la cesión de una parte de las tierras anexionadas, provocando las iras teológicas del partido nacional-religioso. A partir de aquel momento empiezan las acciones de fuerza del movimiento: un edificio es ocupado en Hebrón (ciudad con una inmensa mayoría árabe-palestina) en 1968; el gobierno vencerá a los militantes para que lo desalojen, pero dándoles el permiso de emprender la construcción de un barrio hebreo en una zona nueva de Hebrón: el barrio de Kiryat Arba, terminado en 1973, donde vivía el médico Baruch Goldstein, autor de la matanza en la Tumba de los Patriarcas en 1994 (Greilsammer 1991; Friedman 1992).

El ejemplo de estos primeros colonos “internos” será seguido de manera masiva por una nueva generación de colonos que se engrosa después de la guerra de 1973, la guerra del Yom Kippur. El impulso organizativo de este movimiento de colonización de la Tierra, en oposición a las estrategias oficiales de los gobiernos nacionales, lo da un nuevo

movimiento, nacido del Mafdal, el Gush Emunin, el Bloque de los Fieles. Esta organización no sólo intentará consolidar el asentamiento en Hebrón, sino que se esforzará por colonizar algunas áreas de Samaria y de Judea. En las colonias religiosas el movimiento de los Gush Emunim dará vida a auténticos modelos de contra-sociedades fundadas en la estricta observancia de la Torah. Algunas franjas extremistas del movimiento llegarán incluso a programar atentados para destruir la explanada del Templo ocupada, según ellos, abusivamente por los lugares sagrados islámicos, para “acelerar la venida del Mesías”. La vuelta al poder de los laboristas en 1992 y sobre todo el inicio del proceso de paz entre Rabin y Arafat, que implica la devolución de partes del territorio Palestino a la OLP, interrumpe el proceso de “restauración de Eretz Israel” y, en consecuencia, radicaliza las acciones del movimiento sionista religioso. El acto de guerra (civil) más dramático llevado a cabo por los grupos más extremistas de la galaxia del movimiento nacional-religioso será el asesinato de Rabin en noviembre de 1995 por parte de un joven de origen yemení, Ygal Amir. En el tribunal se disculpará refiriéndose al precepto hebraico que prescribe la muerte del rodef-mosher, del traidor y perseguidor del pueblo hebreo, que pone en peligro la vida y la identidad de su pueblo. La muerte de Rabin, que ha osado interrumpir el proceso de Redención, cediendo la Tierra a los palestinos (enemigos jurados de la causa hebrea), es interpretada como un acto necesario para promover el arrepentimiento de Israel (Pace, 2007).

En la teodicea radical de los movimientos sionistas religiosos, por lo tanto, el Enemigo (interno y externo), que obstaculiza la Redención y perpetúa el exilio de los hebreos de Dios, asume así el aspecto apocalíptico del Mal absoluto. La teología política radical alimenta de tal modo, inevitablemente, la violencia sagrada. La guerra civil se legitima en nombre de Dios.

EL FACTOR ETNO-RELIGIOSO EN LA GUERRA BALCÁNICA

El siglo que acaba de transcurrir se ha cerrado con una guerra, la de los Balcanes, que ha estado caracterizada sustancialmente por la definición de nuevas fronteras entre pueblos y naciones, que desde el final de la segunda guerra mundial habían vivido juntos en la Federación yugoslava.

Hemos asistido, como ya había sucedido en el pasado, al desplazamiento de poblaciones y a la refundación de identidades nacionales, que habían sido temporalmente redimensionadas bajo el largo régimen del mariscal Tito. Hay que recordar, sin embargo, que también bajo aquel régimen se habían manifestado tensiones y tendencias por parte de los movimientos nacionalistas croatas o kosovares a la obtención de una mayor autonomía y al reconocimiento de las diferencias étnicas respectivamente de los croatas y de los kosovares. En 1974, en efecto, Tito se verá obligado a conceder una amplia autonomía a Kosovo y a Vojvodina, que adquirirán el estatuto de repúblicas nacionales. Se puede afirmar que, desde principios de los años Setenta, se refuerza en Yugoslavia el sentimiento de pertenencia etno-nacional. A la muerte de Tito, acaecida en 1980, las posiciones expresadas por los diferentes grupos nacionales (desde los croatas hasta los eslovenos, desde los kosovares hasta los macedonios) en el seno del organismo directivo de la Federación se radicalizan cada vez más, provocando un parálisis en las decisiones importantes para la gestión de la vida social, económica y política de la Federación. La consiguiente crisis económica alimenta resentimientos y conflictos cada vez más ásperos entre los varios componentes del pacto federativo, en particular entre eslovenos y croatas, por una parte, y serbios, por otra. El punto de crisis que marca el paso del conflicto político al conflicto armado se sitúa en 1989. El lugar será el mismo que constituirá el último (al menos se espera) escenario de la larga guerra de los Balcanes a la que hemos asistido: Kosovo. Para los serbios Kosovo representa la Tierra sagrada donde están sepultados los primeros mártires que trataban en vano de oponerse al avance otomano en 1389 y que destruyó el antiguo Reino serbio, cuyo territorio fue repoblado por gentes albanesas, convertidas mientras tanto al islam. La retórica sobre Kosovo, Tierra sagrada del pueblo serbio, entra a formar parte del proyecto político de refundación de la identidad étnica de los serbios. A este proyecto de reconstrucción de la identidad nacional serbia la iglesia serbo-ortodoxa ofrece una contribución importante, antes y durante el conflicto bélico. Pero no sólo ella, como veremos dentro de poco.

El caso de los Balcanes, en efecto, representa la reanudación a gran escala de las guerras de religión en área europea y en plena modernidad. Algunos sociólogos serbios han excluido que se haya tratado de esto (Kuzamnic 1992). Sin embargo, aunque se puede concordar en que la guerra,

momentáneamente cesada en los Balcanes, no ha sido determinada por motivos de orden religioso, el factor-religión ha jugado un papel decisivo en la agravación de los términos del conflicto: las principales partes en lucha, en efecto, han recurrido ampliamente a los símbolos religiosos, movilizand o a las respectivas comunidades e instituciones religiosas y destruyendo lugares sagrados, es decir, lugares de la memoria colectiva de cada pueblo en guerra con el otro. Se ha matado y se ha destruido, pues, también en nombre y a causa de la religión (Vrcan 1994: 25). Lo que ha ocurrido en Yugoslavia, en otros términos, es la utilización por parte de las élites políticas (serbias, croatas, bosnias y kosovares) del recurso-religión para construir una identidad nacional funcional a la afirmación de un Estado étnicamente puro, según la fórmula mazziniana de un Estado para cada nación y de un único estado para la nación entera. Al trabajo de estas élites, en el curso del conflicto, se han sumado, primero con algún temor y luego cada vez de manera más convencida, respectivamente la Iglesia católica croata y la serbo-ortodoxa y aun la comunidad musulmana bosnia y kosovar. La politización de las religiones (Robertson 1991) ha arrastrado así directamente al conflicto símbolos y lugares religiosos. Las autoridades religiosas de las distintas confesiones implicadas han contribuido a reanimar en la conciencia colectiva sentimientos de pertenencia nacional y arquetipos de identidad que han sido rápidamente utilizados por las élites políticas para reforzar la máquina de guerra mental, verdadero mito-motor de las acciones bélicas propiamente dichas. Todas las partes en conflicto han sostenido obstinadamente el inseparable vínculo entre nación y religión. Los serbios han revisitado la historia de los Santos Sava y Simeón para mostrar hasta que punto la lengua, la cultura y la identidad nacional estaban inscritas en la memoria religiosa de la Iglesia serbo-ortodoxa. Así se podía leer en una revista cercana a la Iglesia serbia: “La opción por el Reino celeste es la fuente de las características esenciales del pueblo serbio, descrito como el pueblo de Dios, el pueblo que ‘lleva la cruz’, el ‘pueblo que sufre’, el ‘pueblo mártir’ (PAIC, 1991, p. 169).

Del mismo modo, por otra parte, piensan los exponentes del mundo musulmán, cuando afirman: “La pérdida de la dimensión islámica del centro de su colectividad significa para los musulmanes bosnios ser inevitablemente sumergidos por el ambiente secularizado serbio y croata, plasmado primariamente por el cristianismo” (MAHMUTCEHAJIC, 1990, p. 420).

Análogamente encontramos acentos semejantes en la opinión de un intelectual católico croata: “para la nación croata la Iglesia católica...ha tenido un papel importantísimo que sin duda ha contribuido mucho al despertar y a la construcción de la conciencia nacional, al crecimiento y a la articulación de los valores nacionales tal como son hoy” (SAGIBUNIC, 1983, p. 30).

La religión, en sustancia, ha contribuido a dividir lo que la política ha querido dividir, desde el punto de vista económico, social y cultural (ROBERTSON 1991; COLEMAN 1956). En los repertorios de discurso público, que los actores sociales y religiosos en conflicto en los Balcanes han hecho constantemente antes y después de la guerra, fórmulas como “sagrada Croacia”, “sagrada Serbia”, “Croacia eterna”, “Serbia celeste”, “sagrada sangre derramada por la patria” y “sagrados muertos por la patria” han resonado calentando los corazones y convenciendo a las mentes de millones de personas, las cuales, durante cierto período de su historia habían probado a vivir juntas en las tierras de ex-Yugoslavia. La Iglesia ortodoxa, en particular, ha recuperado la retórica del martirio como “don de Dios” que ya durante la segunda guerra mundial había sido evocado por el obispo Nikolaj Velimirovic (Bogdanovic 1991: 36). Los actores religiosos han desempeñado de tal modo el papel de aparatos ideológicos de Estado, convencidos de ser, cada uno en el propio ámbito, intérpretes y guardianes del ethos del demos: así la religión se ha “etnizado” y ha sido inevitable su arrastre a la lógica de la guerra.

CONCLUSIÓN

Los casos que hemos recordado sucintamente representan una dramática, viviente verificación de la hipótesis de trabajo de la que hemos partido al desarrollar nuestras consideraciones. Resumiendo lo que hemos venido diciendo hasta ahora, podríamos afirmar que la probabilidad de la implicación de las religiones en las guerras (grandes y pequeñas, civiles y entre estados, locales y mundiales) depende del nivel de interacción entre la esfera política y la religiosa, a través de un dispositivo de movilización social que hemos identificado en los procesos de construcción de la identidad étnica. La religión se convierte en una función de la política gracias al hecho de que, tanto la una como la otra, tienen interés, por razones distintas, en producir símbolos que consientan a un grupo social identificarse en

ellos. Símbolos, en síntesis, que estén en condiciones de crear vínculos de reciprocidad y de reconocimiento entre individuos (y, en negativo, sentimientos de diferencia, desconfianza y desprecio del otro que no pertenece al grupo) y de hacer imaginar estos vínculos como realmente “al alcance de la mano” y no negociables (los límites sagrados de la patria, los monumentos de la memoria colectiva, los ritos que la celebran). Vínculos y lugares, por lo tanto (PACE, 2003, 2008).

En las sociedades contemporáneas los vínculos sociales están a menudo minados por la carcoma del individualismo y de la búsqueda del propio particular y la confianza en las instituciones, lugares del poder y de las decisiones, es a menudo un recurso escaso. El recurso a la religión por parte de líderes de grupos y movimientos colectivos que intentan contrastar esta tendencia de la sociedad contemporánea se convierte en un atajo para recrear vínculos sociales donde antes resultaban rotos o comprometidos. Entonces piden a las religiones y a los líderes políticos nacionalistas que entren nuevamente en juego para revitalizar el lenguaje de la memoria colectiva, del que la gran masa de las personas tiene débiles huellas en sus memorias individuales. Es como si las religiones, relegadas durante largo tiempo entre bastidores, reaparecieran de nuevo sobre el escenario principal, llevadas al primer plano, en caso necesario, como viejos decorados de teatro en desuso, pero buenos para otras temporadas de la historia. Las religiones tienen entonces la función de despertar el sueño de una mítica sociedad del pasado en la cual se celebraban las virtudes cívicas y la unidad de un pueblo, además de sus esplendores y sus conquistas (por muchos aspectos ha sucedido también en esta pequeña parte del planeta - Venecia -, cuando un grupo de revolucionarios en 1997 asaltó el campanario de San Marcos invocando el retorno al glorioso pasado de la Serenísima República de Venecia). Por su vocación intrínseca, una religión puede, mejor que la política, hacer que los individuos se identifiquen con comunidades ideales, imaginadas, puras y perfectas en su abstracta reconstrucción, fuera del tiempo y del espacio. El mito de la comunidad religiosa, en sus orígenes pura e incontaminada, termina así fácilmente por encontrarse con la retórica de movimientos y grupos políticos que se esfuerzan en construir o reconstruir la identidad étnica de enteros pueblos o de parte de ellos. Cuando todo esto sucede, la mezcla entre religión, política y principio de identificación étnica termina por transformarse en una mezcla explosiva. En todos los sentidos.

Referências

- ALLEN, David. (Org.). *Religion and Political Conflict in South Asia*. Westport: Greenwood Press, 1992.
- BOGDANOVIC, Dragoljub. Pravoslava duhovnost u iskusenjima naseg doba. *Godina*, n. 10-12, p. 28-39, 1991.
- BRASS, Paul (Ed.). *Riots and Pogroms*. New York: New York University Press, 1996.
- BRASS, Paul. *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*. Seattle: University of Washington Press, 2003.
- COLEMAN, James. Social Cleavages and Religious Conflicts. *The Journal of Social Issues*, n. 12, p. 1-16, 1956.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan, 1966.
- FRIEDMAN, Menachem. *Zealots of Zion*. New York: Random House, 1992.
- GREILSAMMER, Ilan. *Israel: les hommes en noir*. Paris: PFNSP, 1991.
- GUOLO, Renzo. *Terra e redenzione*. Milano: Guerini, 1997.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf, 1993.
- JAFFRELOT, Christian. *Les nationalistes hindous*. Paris : PFNSP, 1993.
- JAFFRELOT, Christian. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*. London: Hurst, 1996.
- KUZAMNIC, Tonci. Yugoslavia: una guerra di religione? *Religioni e società*, n. 14, p. 107-122, 1992.
- MADAN, Triloki Nat. (Org.). *Religion in India*. Delhi: Oxford Univ. Press, 1991.
- MAHMUTCEHAJIC, Rado. Bosnjaci i/ili Muslim? *Gradina*, n. 28-29, p. 412-425, 1990.
- OMVEDT, Gail. *Hinduism, social inequality and the state*. In: ALLEN, David (Org.). *Religion and political conflict in south Asia*. Westport: Greenwood Press, 1992.
- PACE, Enzo. *Il regime della verità*. Bologna: Il Mulino, 1998.

- PACE, Enzo. *Perché le religioni sono in guerra*. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- PACE, Enzo. *Extreme Messianism: the Chabad Movement and the Inpasse of Carisma*. *Horizontes Antropologicos*, n. 27, p. 37-48, 2007.
- PACE, Enzo. *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*. Bologna: Il Mulino, 2008.
- PAIC, Georgjievic. Sprska pravoslavna Crkva i Kriza. *Gradina*, n. 26, p. 158-169, 1991.
- PIANO, Stefano. *Il ne-hindusmo*. In: FILORAMO, G. (Org.). *Storia delle religioni*, Roma: Laterza, 1996. p. 195-208.
- ROBERTSON, Ronald; GARETT, Walter. (Org.). *Religion and Global Order*. New York: Paragon, 1991.
- SAGI-BUNIC, T. *Katoloka crkva i hrvatski narod*. Zagreb: Krcanska, 1983.
- SIDHWA, Bapsi. *Cracking India*. Minneapolis: Melkweed, 1991.
- TULLIO-ALTAN, Carlo. *Ethnos e civiltà*. Milano: Feltrinelli, 1995.
- VRCAN, Sdrjan. Una guerra di religione in Europa contemporanea. *Religioni e società*, n.18, p. 16-26, 1994.

II CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIENCIAS DA RELIGIAO. XIX SEMANA DE ESTUDOS DA RELIGIAO. NOVAS TENDENCIAS EM SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO. GOIANA, 29-31 Outubro 2008

ENZO PACE,

Dipartimento di Sociologia, Università di Padova.