

“Causas de discordia”: ¿qué hay de especial en las disputas religiosas?

KWAME ANTHONY APPIAH

Kwame Anthony Appiah es
Lawrence S. Rockefeller
University Professor of
Philosophy en Princeton
University, Estados Unidos.

Este ensayo trata de responder a la pregunta de por qué tantas disputas morales y políticas entre naciones, y en su interior, se vuelven tan difíciles de resolver cuando está en juego la religión. El ensayo teje tres cabos relativamente independientes: la religión como crisol importante de la identidad social, el carácter integrador de las visiones religiosas del mundo y el contexto social de las exigencias de las religiones contemporáneas, y propone una solución cosmopolita.

This paper aims to answer this question: Why are many moral and political disputes across nations, as within them, made so difficult to resolve once they have religious stakes? The author tells a story that weaves together three strands: Religion is an important crucible of social identity, the integrative character of religious world-views and the social context of the claims made by contemporary religions, and proposes a cosmopolitan solution.

Palabras clave:

- Religión
- Identidad social
- Cosmopolitismo

Tantum religio potuit suadere malorum
LUCRECIO, *De Rerum Natura*, I, l. 101¹

¹ “Tanto mal persuade la religión”. Con este verso, Lucrecio termina la descripción de los preparativos del sacrificio de Ifigenia, hija de Agamenón, a fin de asegurarse la suerte de la flota griega rumbo a Troya. Para interpretar su relieve, hemos de recordar, como no parece que haga Lucrecio, que en otras versiones del mito la diosa Artemisa, a la que Agamenón trataba de aplacar, salva a Ifigenia sustituyéndola por un venado. La cuestión es que la religión puede inducir a la gente a hacer el mal, no que la religión —ni los dioses— sea mala.

² Estudié a los mártires de Córdoba por primera vez hace muchos años al analizar *The Arabs and Mediaeval Europe* de Norman Daniela (Longmans, London, 1979). Véase mi ‘Mediaeval misunderstandings explained’, en *Voice* 90, 2 (1979). Incluso la versión tradicional cristiana de la historia dice que Perfecto condenó al profeta sólo después de que un grupo de musulmanes le preguntara lo que pensaba y se le prometiera que no lo entregarían. Días después, cuando en apariencia el grupo ya no se sentía vinculado a su promesa, informaron al cadí, que invitó a Perfecto a retractarse, le dio tiempo para pensar en las consecuencias de una negativa (durante el Ramadán) y, al final, ordenó su ejecución cuando persistió en proclamar que Mahoma era un falso profeta.

³ Véase <http://www.prophetcartoons.com>. Varias de esas caricaturas —en particular, la segunda— me parecen claramente más pro-musulmanas que antimusulmanas.

⁴ No todas las tradiciones islámicas anatematizan las imágenes del profeta; hay representaciones suyas en manuscritos clásicos ilustrados de la biblioteca Topkapi Sarayi en Estambul, así como en las colecciones de arte islámico en Occidente. Véase, por ejemplo, *El Ascenso del profeta al cielo*, una pintura safávida de mitad del siglo XVI en la Smithsonian (<http://www.asia.si.edu/collections/zoomObject.cfm?Objectid=22226>).

⁵ Para el significado de este término (“Quien que está en activo y

Según nos cuentan los hagiógrafos cristianos, en el mes de Ramadán del año 851 d.C., en la espléndida ciudad de Córdoba, en la España musulmana, un monje cristiano, de nombre Perfecto, violó un edicto incuestionable de la ley musulmana: denunció a Mahoma, vilipendiándolo públicamente por libertino, pervertido y falso profeta. Sabía que, en Al-Andalus, el castigo para esa ofensa era la muerte. Fue llevado ante el juez islámico, o cadí, junto a numerosos testigos de su blasfemia invectiva.² Sin embargo, las autoridades rehusaron aplicar de inmediato la única pena posible. Tal vez la muchedumbre, aventuró el cadí, hubiera provocado al monje. Perfecto, al parecer, anhelaba el martirio. En su lugar, obtuvo misericordia.

Más de un milenio después, la política de la blasfemia sigue resultando controvertida. A principios de 2006, miles de manifestantes en todo el Oriente Medio salieron a las calles para denunciar a un periódico danés por la publicación de unas caricaturas que representaban al profeta Mahoma.³ Las embajadas danesas (y, por la misma razón, las noruegas) fueron incendiadas y asediadas, los trabajadores daneses amenazados y los productos daneses boicoteados. Algunos imanes pidieron que los dibujantes fueran decapitados.

Esas protestas violentas eran, a primera vista, algo desconcertantes. Por una parte, las caricaturas no se dirigían a las personas a quienes habían ofendido, por lo que, si bien podían parecer despectivas, no eran, estrictamente hablando, un insulto, pues los insultos tienen su objetivo en las personas a quienes ofenden. Es más, ningún credo espera, por lo general, que los

extraños respeten sus tabúes.⁴ Tampoco estaba claro si la objeción era a la representación del profeta como tal o a su vinculación, en un par de caricaturas, con los atentados suicidas, atentados que, al fin y al cabo, muchos de los manifestantes apoyaban.

Es evidente, entonces, que los disturbios causados por esas caricaturas habrían de ser entendidos política y no sólo religiosamente. Los imanes daneses lanzaron una campaña para internacionalizar la ofensa, con la esperanza de suscitar en Dinamarca la controversia sobre la hostilidad occidental hacia los musulmanes. Luego, la transmisión televisiva desde Arabia Saudí y los Emiratos Árabes Unidos —países donde elites de dudosa devoción legitiman su gobierno mediante manifestaciones de piedad— la trasladarían a las masas. En Siria sirvió para que se viera cómo el régimen alawita mostraba su apoyo a la ortodoxia musulmana. Pero la furia en seguida excedería el control de quienes habían tratado de orquestarla, confirmándose así, en lugar de confrontar, los prejuicios de Europa contra los musulmanes.

En la mayoría de las conversaciones interculturales sobre ofensas morales podemos dar un paso sencillo y poderoso: tratar de encontrar una equivalencia cultural. *Si quieres comprender cómo nos sentimos, imagínate cómo te sentirías si...* Sin embargo, como podíamos prever, una aproximación semejante fue un fracaso completo en esta ocasión. Para evocar lo que, en comparación, los daneses habrían podido considerar ofensivo, un comentarista muhaidin⁵ escribió: “Los musulmanes podrían haber dibujado caricaturas satíricas de hombres y mujeres daneses fornicando al aire libre como bestias en la selva para reflejar su burda

Precisamente porque Roma tenía que tratar con la política de este mundo, la Iglesia católica oficial terminaría por desalentar a los cristianos de Córdoba de ofrecerse voluntarios a la ejecución

cultura pornográfica y su herencia vikinga",⁶ lo que estaría bien si quisieran participar en el guión de la próxima película de Lars von Trier.⁷ Cuando un diario iraní se propuso responder a la ofensa editando caricaturas del Holocausto, Flemming Rose, editor del *Jyllands-Posten*, que había publicado antes las caricaturas originales, preguntó si también podría editarlas.⁸

La dificultad era que el concepto de blasfemia apenas tiene repercusión en la opinión europea contemporánea. (¡Imaginemos cómo se sentirían los católicos si, por ejemplo, alguien publicase un libro con la premisa incendiaria de que Jesús se casó con María Magdalena y una poderosa facción del Vaticano se dedicara a asesinar a la gente para encubrir la verdad! Vaya. Así fue. Sin embargo, la Santa Sede se ha conformado con advertir amablemente de que *El Código Da Vinci* ha de leerse como un relato de ficción. No ha habido disturbios.) En Estados Unidos, los intentos de blasfemia rara vez provocan algo que no sean palabras de reproche o recriminaciones sobre las becas de la Asociación Educativa Nacional. La cuestión no es tanto la obligación religiosa como los buenos modales. Los americanos piensan que la blasfemia no debería recibir una subvención del gobierno. Fuera de eso, se trata de algo entre nosotros y el vecino al que hemos ofendido (al que, sin embargo, se detendrá si nos ataca en respuesta) o, supongo yo, entre nosotros y el Dios al que hemos deshonrado.

La clave de los disturbios causados por las caricaturas reside en darnos cuenta de que reflejan un sentimiento de relativa impotencia entre muchas personas de identidad musulmana. Como decía el comentarista muhaidin, "una nación tan diminuta como Dinamarca no se opondría a una población de más de mil millones si no supiera que puede hacerlo impunemente". Eso es lo que alimenta la furia y ésta es la razón de que los esfuerzos por cambiar de perspectiva fracasaran. Es más fácil no hacer caso de las expresiones de desprecio cuando nos sentimos fuertes. Ésta es una lección de la Córdoba del siglo IX, en la que los musulmanes eran una civilización avanzada, predominante en la zona y que confiaba en sí misma. Como muchos occidentales en la actualidad, tenía la magnanimidad de los poderosos.

Incluso esa tolerancia tiene sus límites. Unos días más tarde, cuando Perfecto se permitió otra diatriba contra el profeta, las autoridades le dieron con relucencia su martirio, un destino que concederían en la siguiente década a decenas de personas que, desde el verano de 851, se inspiraron aparentemente en su ejemplo. Para el emir y el cadí, Perfecto y sus compa-

ñeros de martirio eran fanáticos, extremistas, incluso lunáticos. Para la Iglesia católica es un santo..., aunque la mayoría de obispos católicos de Córdoba no parecen que hayan considerado a los que siguieron su conducta mártires (bien), sino controvertidos suicidas (mal).

La historia de los mártires de Córdoba plantea una cuestión general. ¿Por qué tantas disputas morales y políticas entre naciones, y en su interior, se vuelven tan difíciles de resolver cuando está en juego la religión? Quisiera contar una historia que teje tres cabos relativamente independientes. Una carga de mi análisis será que el problema ha cobrado una nueva forma en el mundo moderno, y requiere soluciones nuevas. Lo que Perfecto hizo difiere de la mayoría de las formas modernas de la política religiosa: daba testimonio de Cristo, pero sin tratar de alterar los hábitos del Estado cordobés. Precisamente porque Roma tenía que tratar con la política de este mundo, la Iglesia católica oficial terminaría por desalentar a los cristianos de Córdoba de ofrecerse voluntarios a la ejecución.

Tres cabos, pues. Aquí está el primero. La religión es un crisol importante de la *identidad social*. Junto a la fe católica, la práctica católica y las instituciones católicas, hay personas que se consideran, y a las que se considera, católicas; del mismo modo, *mutatis mutandis*, ocurre con la gran cantidad de tradiciones religiosas de los seres humanos. La extensión de este fenómeno es una novedad. En el pasado, en lugares donde sólo había una tradición religiosa dominante, la religión no era una fuente importante de identidad social.

En Asante, a mediados del siglo XIX, por ejemplo, cuando mi bisabuela era joven, la gente tenía toda clase de creencias sobre Nyame (dios del cielo), Asaase (diosa de la tierra) y otros espíritus de diverso tipo. Sin embargo, a nadie se le ocurría definirse por una identidad basada en esas creencias. Podían identificar a *otros* de esa manera —*Kramo* es una vieja palabra para musulmán en nuestra lengua—, pero, precisamente porque las tradiciones eran ampliamente compartidas, no había nada relevante para la vida social en la participación en esas formas religiosas diversas, salvo cuando tenía que ver con quienes, en su mayoría extranjeros, divergían de ellas. Ser asante era una identidad seria y los asantes compartían esas creencias "religiosas" y se comprometían en esas prácticas "religiosas". Pero la "religión asante" era un ingrediente de la asantidad, no una fuente independiente de identidad; de hecho, habríamos tenido dificultades para encontrar una palabra en el asante-twi (y en la mayoría de las lenguas del mundo de entonces) que tradujera la palabra "religión".

Pero la mayoría de la gente en el mundo actual vive en sociedades donde hay una cantidad significativa de personas de *otras* religiones, y aunque no fuera así, casi todos saben que viven en un mundo de religiones distintas. Digamos que un grupo de gente es *religiosamente diversa* cuando a) sus miembros se adhieren a distintas tradiciones religiosas y b) más de una de esas tradiciones tiene partidarios que componen una minoría significativa de la población y c) ninguna de las tradiciones forma una mayoría abrumadora.

lucha por el Islam"), véase <http://www.usc.edu/dept/MSA/reference/glossary/term.MUJAHID.htm>
 6 YAMIN ZAKARIA, "Freedom for Danish Bacon Part One", 9 de febrero de 2006 (http://www.jihadspun.com/newsarchive/article_internal.php?article=106166&list=/newsarchive/index.php&)
 7 En 2005 la candidata a alcaldesa de Copenhague por el derechista y nacionalista Partido Popular Danés admitía sin tapujos que había sido una "estrella del cine porno" en su juventud. Véase "Pornographic past catches up with candidate", en *The Copenhagen Post Online*, 14, Nov., 2005 (<http://www.cphpost.dk/get/92160.html>).

8 Podría haber señalado que esas caricaturas no eran las primeras o que, en general, la respuesta de la mayoría de los europeos al antiseñitismo es la repugnancia moral, no la afrenta personal. El problema de Dinamarca con el islam (como el de Holanda) es que se trata de un país mayoritariamente secular que ha heredado una comprensión protestante de la religión. Como resultado, rechaza que el estado refuerce las nociones religiosas. Los problemas de Francia con el islam, por otra parte, derivan de una sociedad anticlerical con una comprensión católica de la religión: su tradición de laïcité trata de mantener el catolicismo —que, en la práctica, significa papas, obispos, arzobispos, sacerdotes y monjas— al margen de los asuntos de la república.

Mantendré la palabra “diverso” para referirme a ese tipo de situaciones y “pluralismo” para expresar más tarde el nombre de una ideología.

Puede ser difícil aplicar esta idea a los casos particulares. ¿Es Dinamarca, hogar de aquellas caricaturas que recorren el planeta, religiosamente diversa? No, si creemos en lo que dice el *CIA World Factbook*: “95% de luteranos evangelistas, 3% de otros protestantes y católicos romanos, 2% de musulmanes”.⁹ Pero un experto argumenta, tras revisar la literatura reciente, que entre 2’3 y 4’3 millones, de los cinco millones y medio aproximadamente de daneses, son, de hecho, ateos o agnósticos.¹⁰ Aunque una vasta mayoría es formalmente luterana, la mayoría no es practicante y muchos, aunque, por supuesto, una minoría —Zuckerman aduce un 15%— son manifiestamente ateos. Los luteranos no son, de hecho, una mayoría *abrumadora*: están los agnósticos, junto a católicos, judíos y musulmanes, así como varias clases de protestantes y algún que otro budista, hinduista y taoísta, aunque también hay auténticos luteranos —creyentes—, y todos juntos forman una población suficiente para garantizar que el agnosticismo, que es la posición común en materia religiosa, no abruma a este grupo diverso de creyentes. (El problema de que no todos los que se identifican como luteranos deban contar como adeptos surge también, por supuesto, en las otras tradiciones religiosas.)

También hay casos más sencillos. Tendríamos que adoptar una extraña perspectiva de las tradiciones religiosas para pensar que los católicos y protestantes americanos, siendo cristianos, se adhieren a la misma tradición religiosa. Puesto que ninguna denominación cristiana constituye más de la mitad de la población en Estados Unidos y hay muchas denominaciones no cristianas, cuyos adeptos tienen una presencia significativa en la vida pública, la gente de este país es religiosamente plural, y lo mismo ocurre, claramente, con la gente en el resto del mundo.

Precisamente porque las diferencias religiosas van a la par de las diferencias en la conducta —algunas de ellas expuestas al escrutinio público—, la mayoría de las personas religiosas, en la actualidad, a diferencia de mis antepasados asantes, tiene tanto *identidades* como hábitos y creencias religiosas. Lo que Frederick Barth argumenta respecto a las identidades étnicas — que son el producto de procesos de formación de límites sociales— es, en buena medida, cierto también de las identidades religiosas modernas.¹¹ Aunque el contenido de la identidad es de la mayor importancia para muchos que lo defienden, su función social depende, sobre todo, de que distingue a los demás como miembros del grupo —correligionarios— o ajenos a él, infieles, herejes, gentiles. Luego diré lo que quiero decir con identidad religiosa y por qué es una fuente de tantos problemas. Pero antes querría esbozar los otros dos elementos de mi análisis.

Sir Edward Tylor dio inicio a la moderna antropología de la religión tomando prestada la palabra “animismo” para someter a discusión “una creencia general en seres espirituales”. El animismo proporciona, como famosamente expuso, la “definición mínima” de religión. Hay, sin duda, muchas cosas que esa proposición no tiene en cuenta. Pero seguiré de una manera

Los símbolos religiosos formulan una coherencia básica entre un estilo de vida particular y una metafísica específica (aunque, a menudo, implícita), y así sostiene a cada uno de ellos con la autoridad prestada del otro

rudamente tyloriana para estipular que las religiones que me interesan implican la creencia en un mundo más allá del mundo cotidiano y en un ser o seres cuyo poder trasciende los poderes cotidianos de la gente corriente.

Sin embargo, lo que más importa en las religiones al responder las preguntas que estamos planteando no es su corazón tyloriano. Es más bien lo que llamaré — éste es el segundo cabo de mi análisis— el carácter *integrador* de las visiones religiosas del mundo. Ésta es la única parte del análisis que tiene que ver con algo que no es nuevo en la vida religiosa. El conocido ensayo de Clifford Geertz sobre ‘La religión como sistema cultural’ ofrece este paradigma para entender las dimensiones culturales de la religión:

Los símbolos sagrados sirven para sintetizar el ethos de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo y humor moral y estético- y su visión del mundo, la imagen que tiene del modo de ser real de las cosas, sus ideas más comprensivas del orden... Los símbolos religiosos formulan una coherencia básica entre un estilo de vida particular y una metafísica específica (aunque, a menudo, implícita), y así sostiene a cada uno de ellos con la autoridad prestada del otro.¹³

Esta integración de lo cognitivo y lo afectivo, lo moral y lo metafísico, es parte de lo que hace que las dimensiones simbólicas de la religión sean un reto particular para la política moderna.

El tercer y último cabo del análisis tiene que ver con el contexto social de las exigencias de las religiones contemporáneas, exigencias que ya he sugerido que dan a las religiones su poder psicológico distintivo. La cuestión es sencilla: ya no se piensa que los medios empíricos ordinarios a los que podríamos apelar para tratar de persuadir a nuestros conciudadanos de las exigencias sobre el mundo puedan confirmar las exigencias religiosas distintivas sobre la naturaleza de Dios (o de los dioses) y las demandas que Él (o ellos) plantea a nuestra conducta. El Dios del cristianismo moderno no se muestra de una manera obvia en fotografías o rayos X; no podemos hacerle una pregunta y esperar que todos oigan la misma respuesta. Nos habla *in pectore*, y sólo nosotros lo oímos, o habla mediante el magisterio de la Iglesia, pero los extraños dudan de su autoridad. Igual que la omnipresencia, no de la religión sino de las identidades religiosas, éste es un fenómeno moderno.

Muchas sociedades han atendido las exigencias teológicas por métodos relativamente poco controverti-

⁹ <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/fields/2122.html>

¹⁰ PHIL ZUCKERMAN, ‘Atheism: Contemporary Numbers and Patterns’ en *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. By M. Martin, Cambridge UP (forthcoming), pp. 47-68 (<http://www.pitzer.edu/academics/faculty/zuckerman/atheism.html>)

¹¹ FREDERIK BARTH, ‘Ethnic Groups and Boundaries’, en *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, ed. by W. Sollors, New York UP, Washington Square, 1996, pp. 294-324.

¹² SIR EDWARD B. TYLOR, *Primitive culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Henry Holt and Co., New York, 1899, pp. 424, 426: “Aunque pueda parecer que ofrece una definición escasa de un mínimo de religión, en la práctica será suficiente, pues donde sale la raíz brotarán las ramas”.

¹³ CLIFFORD GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Fontana Press, London, 1993, pp. 89-90. El pasaje eludido dice: “En la creencia y la práctica religiosa, el ethos de un grupo se vuelve intelectualmente razonable cuando se muestra para representar un modo de vida idealmente adaptado a la situación que la visión del mundo describe, mientras que la visión del mundo se vuelve emocionalmente convincente cuando se presenta como una imagen de una situación peculiarmente dispuesta para acomodarse a ese modo de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales. Por una parte, objetiva las preferencias estéticas y morales al presentarlas como condiciones de vida impuestas, implícitas en un mundo con una estructura particular, como mero sentido común dada la inalterable configuración de la realidad. Por otra, sostiene esas creencias recibidas sobre el cuerpo del mundo al invocar sentimientos estéticos y morales profundamente sentidos como una prueba experimental de su verdad”. Una religión, sigue en una definición célebre, es “1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer estados de ánimo y motivaciones poderosas, persuasivas y duraderas en los hombres mediante 3) la formulación de concepciones de un orden general de la existencia y 4) revisitando esas concepciones de tal aura de facticidad que 5) los estados de ánimo y las motivaciones parecen de un modo único realistas” (p. 90).

dos. Los oráculos y otros textos sagrados requerían la interpretación, pero nadie duda de que tuvieron su importancia. La autoridad epistémica de los sacerdotes tampoco estaba en entredicho, lo que no quiere decir que siempre se estuviera seguro de que fueran sinceros. Hay un viejo proverbio asante, cuya enseñanza es que algunas cosas son completamente obvias: “Nadie —dice— necesita mostrarle a Dios a un niño” (*Obi nkyere abofra Nyame*). La existencia y el carácter de las divinidades ya no es un paradigma de lo que resulta evidente por sí mismo. La misma importancia tiene que, debido al contexto de diversidad, las disputas sobre cuestiones religiosas se produzcan sin pautas comunes para evaluar las exigencias.

Muchas disputas religiosas del pasado —incluidas las que llevaron a los conflictos más sangrientos del último milenio— versaron sobre el significado de textos que todas las partes estaban de acuerdo en considerar sagrados. Si el texto requería algo, todos pensaban que era, de hecho, un mandamiento válido. Pero casi todas las disputas religiosas actuales en los Estados Unidos, como en el resto del mundo, son distintas. Cualquiera sabe que hay un desacuerdo masivo entre la mayoría que cree en textos tradicionales respecto a los textos que tienen autoridad. ¿La Bhagavad-Gita? ¿La Torá? ¿El Talmud? ¿El Corán? ¿El Nuevo Testamento? ¿El Libro del Mormón? ¿El Evangelio de Tomás? Tras examinar los textos, unos dicen que deben ser interpretados “literalmente”; otros los interpretan con gran libertad a la luz de nuevas ideas y un entendimiento moral distinto. Mientras tanto, algunas personas —al menos el 40% de los daneses, por ejemplo— dudan por completo de que haya textos autorizados o fuentes de revelación, mecanismos públicamente disponibles para zanjar las cuestiones religiosas.

Éstos son los tres elementos del análisis: la religión como 1) una base de identidad social, 2) un sistema de símbolos integrador y 3) una fuente de exigencias que han de ser evaluadas sin pautas epistemológicas socialmente compartidas. Una vez que hayamos comprobado lo que son las identidades sociales y por qué crean problemas políticos, podremos decir algo sobre lo que resulta distintivo en las identidades religiosas, que es donde los otros dos cabos del análisis se pondrán de relieve.

Creo que el mejor modo de dar cuenta de las identidades sociales es explicar cómo funcionan las *etiquetas* sociales, en lugar de intentar decir directamente qué es la identidad. (La explicación, como dirían los filósofos, es más “nominalista” que realista.) Tomemos una identidad etiquetada. La llamaremos R por “religión”. La proposición tiene cuatro partes: R —la etiqueta— tendrá *criterios de adscripción*; algunas personas se *identificarán* como R; algunas personas tratarán a las demás como R, y ser-un-R supondrá *normas de identificación*.

Cada una de estas cuatro nociones necesita una breve explicación.

En primer lugar la adscripción. Los criterios de adscripción para la etiqueta R son las propiedades que usamos para dividir a las personas entre las que llama-

Muchas disputas religiosas del pasado —incluidas las que llevaron a los conflictos más sangrientos del último milenio— versaron sobre el significado de textos que todas las partes estaban de acuerdo en considerar sagrados

mos y las que no llamamos R. Es extraño que todos estén de acuerdo en las propiedades exactas que habría de tener R. (Adviértase que de ello se sigue, ya que los criterios de adscripción pueden ser impugnados, que podría no haber acuerdo respecto a quién corresponde la etiqueta. Por esa razón soy nominalista. Se trata de un debate sobre el modo de utilizar una etiqueta, sobre el concepto que expresa. Sin el nominalismo, estaríamos obligados a decidir para cada término cuáles son los criterios correctos de adscripción. Entonces podríamos decir que los R son quienes reúnen los criterios correctos. Pero, al usar términos de identidad, como analistas, al describir la vida social de otras personas, parece ridículo dedicarte a asuntos que no te conciernen. Me gustaría ser capaz de hablar de la identidad de las *brujas*, pero no me hace falta decidir quiénes o qué son realmente las brujas. Por eso, describo la variedad de los criterios de adscripción asociados con el término por varias personas en una sociedad particular para decir que discuten sobre el modo de aplicar una etiqueta (*obayifoo*, por ejemplo, en asante *twi*), cuyos criterios de adscripción son similares a los utilizados por los angloparlantes que utilizaban la palabra “bruja”. Los ejemplos religiosos son fáciles de encontrar: necesitaría la categoría social *musulmán* para discutir muchos fenómenos sociales del mundo contemporáneo. Pero, si fuera un musulmán, podría pensar que la acepción correcta —realista— de ser musulmán es ser alguien que se somete a Alá y acepta los cinco pilares del islam. Sin embargo, no soy musulmán. No puedo ofrecer un análisis en términos de sumisión a Alá, porque no creo que exista. Tal vez, para tomar otro ejemplo, si yo fuera un judío fundamentalista moderno, diría que un judío es uno de los descendientes de Abraham por línea materna, el pueblo histórico con el que Yahvé cerró la Alianza, o un converso a la religión judía. Pero soy muy escéptico respecto a que todo el pueblo en el mundo moderno, y sólo él, que piensa que es, y es tratado como, judío reúna esa condición: aunque creyera en la realidad histórica de Abraham y la Alianza, dudaría de que la mayoría de sus descendientes se identifique como judíos y de que la mayoría de las personas que se identifican como judíos, pero que no se han convertido al judaísmo, sean descendientes por línea materna de la comunidad a la que pertenecen. Sin embargo, la explicación nominalista deja abierta la posibilidad de que haya una explicación realista correcta, aunque no esté de acuerdo con la explicación nominalista sobre los límites del grupo. Así que la idea es, como decía, que podemos hablar de identidades sociales como analis-

tas sin suscitar la cuestión —a favor o en contra— de las verdades de las exigencias que las personas plantean.)

Evidentemente, ha de haber algún orden en las prácticas de adscripción. Si dos personas no pudieran ponerse de acuerdo sobre quién debe llamarse R, el término sería inútil para nosotros. Así que los criterios individuales de adscripción deben reunir una condición de competencia: tienen que incluir a ciertas clases de personas —los R prototípicos— y *excluir* a otras, a las que llamaremos los “antitipos”. (Habrá una clase de personas que no son ni prototípicas ni antitípicas; algunos dirán que son R y otros no.) Quien use los criterios de adscripción para el término de identidad R que reúnan las condiciones de competencia tendrá una *concepción* de R. Quien no los tenga no sabrá lo que significa.

Por sí misma, sin embargo, la mera clasificación por adscripción, mediante una serie de prototipos y antitipos, no produce una “identidad social”. Lo que hace de una clasificación una identidad social relevante no es sólo que algunas personas sean llamadas R, sino el modo en que ser-un-R figura en los pensamientos, los sentimientos y las acciones de las personas. La *identificación* de esta clase es central para las dinámicas de la identidad social. Cuando una persona se considera R de un modo relevante, *se identifica como R*, es decir, en ocasiones *siente* o *actúa* como R. Imaginemos que Joe Kansas está en Roma. Ve a una pareja que parece perdida y le oye decir a uno de ellos, con acento americano: “Vaya, cariño, ojalá supiera dónde está el Capitolio”. Puesto que Joe viene de allí, se dirige a ellos y les indica el camino. ¿Por qué? Porque es americano y también lo es la pareja. *Sentirse R* es responder afectivamente de un modo que depende de tu identidad como R.

Pero las etiquetas de la identidad no sólo forman parte de lo que pensamos de nosotros mismos. Son importantes para tratar a los demás. *Tratar a alguien como R* es hacer algo (o abstenerse) con esa persona porque es R. Cuando Joe les dice a los turistas perdidos cómo ir al capitolio, les está ayudando, en parte, “porque son americanos”. Una amabilidad como la de Joe es una forma corriente de *trato* dirigido a los miembros del grupo, a la gente que participa de una identidad social. Imaginemos otras personas perdidas que musitan en francés: “Le Capitol, c’est où?”. Joe sabe francés y sabe que están en apuros, pero no se le ocurre ayudarles *porque son franceses*. Una indiferencia de este tipo y formas mucho más hostiles de conducta son un trato frecuente dirigido a quienes no for-

man parte del grupo. (Este nominalismo es útil no sólo al pensar en la adscripción, sino también al reflexionar sobre la identificación y el trato. Pensamos en nosotros como R porque pensamos que reunimos determinados criterios de adscripción, y tratamos a alguien como R porque pensamos que también los reúne. Una vez más, con frecuencia es más importante preguntar “¿Piensa él en ella como R?” que preguntar si ella realmente lo es. La discriminación contra los católicos en Irlanda del Norte solía practicarse contra personas que, estrictamente hablando, no eran católicas. Un ateo de una familia de católica —o un converso al movimiento Hare Krishna— podía sufrir la discriminación como sus hermanos devotos. Con una finalidad analítica sería ridículo desconcertarse. “¿Por qué le discriminan si no es católico?” es una pregunta que sólo nos haríamos si no entendiéramos que lo que importa es la etiqueta y que la gente las aplica de muchas maneras, no siempre coherentes.)

Ahora bien, las identidades son útiles, en parte, porque —una vez adscribimos una identidad a alguien— hacemos predicciones sobre su conducta sobre esa base. Esto no se debe sólo a que el criterio de adscripción implica que los miembros del grupo tengan, o puedan tener, ciertas propiedades. La gente que se identifica como R hace cosas porque son R, como vemos, y lo que hacen por esta razón no es sólo una cuestión individual. Hay *normas de conducta* para ser R. La gente no sólo hace o evita hacer cosas porque son R; a menudo las hacen porque tanto ellos como la mayoría de la sociedad creen que hay cosas que, como R, deben y no deben hacer. El “deben” no es especialmente moral en este caso, y fácilmente podríamos aducir ejemplos. En negativo: los hombres no deben llevar vestidos, los gays no deben enamorarse de mujeres, los negros no deben avergonzarse a su raza, los musulmanes no deben comer cerdo. En positivo: los hombres han de ceder el paso a las mujeres, los gays deben darse a conocer, los negros deben apoyar el reconocimiento, los musulmanes deben peregrinar a La Meca. Decir que estas normas existen no es respaldarlas. La existencia, en una sociedad particular, de una norma que R debe cumplir equivale a que cualquiera conozca que mucha gente piense que R debe cumplirla.

Admitamos en seguida el amplio registro de personas que se ajusta a la rúbrica general que he expuesto. Hay identidades profesionales (académicos), vocaciones (novelistas), afiliaciones formales e informales (seguidores de los *Redskins*) y otras etiquetas más difusas (dandies, cosmopolitas), y muchas más. Todas asignan una adscripción, una identificación y un trato; cada una tiene normas asociadas.

Ahora bien, si las identidades sociales *consisten* en eso, ¿qué papel desempeñan en la vida social y política? En este caso, es útil no empezar por la política, ni siquiera por la vida social directamente, sino por lo que llamaré “ética”, con lo que me refiero a la reflexión sobre lo que significa vivir bien, que la gente mejore su vida. En este sentido, la ética se distingue —aunque mantenga relaciones importantes con ella— de la moralidad, que versa sobre cómo debemos tratar a los demás.¹⁴

Pero las etiquetas de la identidad no sólo forman parte de lo que pensamos de nosotros mismos. Son importantes para tratar a los demás. Tratar a alguien como R es hacer algo (o abstenerse) con esa persona porque es R

¹⁴ La ética “incluye convicciones sobre la clase de vida que es buena o mala para una persona, y la moralidad incluye principios según los cuales una persona debería tratar a otra” (RONALD DWORKIN, *Sovereign Virtue*, Harvard UP, Cambridge, Mass, 2000, p. 485, n. 1.) La definición de Dworkin permite que la ética subsuma la moral. Podría ser mejor (yo lo creo así) llevar una vida en la que tratásemos a los demás como deberían ser tratados.

¿Por qué existe un registro tan variado de identidades sociales? Porque en el mundo moderno la gente necesita una enorme cantidad de herramientas para forjar su vida

Al forjar nuestras vidas, nos enfrentamos a muchas demandas morales que nos dejan muchas opciones. No debemos ser crueles; sin embargo, evitar ese vicio deja otras opciones disponibles. Las circunstancias históricas y las dotes físicas y mentales nos limitan. Pero, incluso teniendo en cuenta esas limitaciones, las vidas humanas tienen muchas posibilidades. Cualquiera tiene —o debería tener— una gran variedad de decisiones que tomar para configurar una vida. La mayoría de los occidentales es, al respecto, liberal: creemos que, al final, la gente debería ser libre para escoger por sí misma.

Sotto voce, tal vez pueda objetarse que mi exposición genera demasiadas identidades sociales. Pero la pertinencia de incluir aspectos en los que habitualmente no pensamos como identidades sociales reside en que esas otras identidades son importantes en nuestras vidas como lo son las identidades sociales habituales. Es importante poner las identidades sociales de las que hablamos normalmente en el contexto de las otras, porque el rasgo que comparten, desde el punto de vista ético, es que las personas las usan para vivir mejor.

¿Por qué existe un registro tan variado de identidades sociales? Porque en el mundo moderno la gente necesita una enorme cantidad de herramientas para forjar su vida. Las opciones que serían suficientes para cada uno de nosotros no satisfacen a todos. Otra respuesta remitiría a nuestra evolución como especie social diseñada para el juego de coaliciones en busca de alimento, apareamiento y protección. Ésa es la razón de la solidaridad y del antagonismo que los psicólogos sociales han explorado durante el último medio siglo. Con la perspectiva de una criatura provista de esa psicología, hay otra respuesta igualmente persuasiva: usamos nuestras identidades para construir nuestras vidas humanas. Forjamos nuestras vidas *como* hombres y mujeres, *como* católicos y judíos; las forjamos *como* filósofos y novelistas. Las identidades son un recurso central en este proceso. La moralidad —con la que me refiero, como digo, a lo que debemos a los demás— es una parte del andamio con el que construimos. Por eso emprendemos voluntariamente varios proyectos. Voltaire diseñó su jardín de Ferney durante los últimos años de su vida. Auden, en 'Voltaire en Ferney', escribió estos versos: "Casi feliz ahora, contempló su hacienda. / ...un mensajero vino a decirle / Que los árboles que había plantado crecían". En realidad, Voltaire se refería a lo que Cándido expresa al final del libro: cultivar tu jardín

puede ser un componente poderosamente satisfactorio de una vida llena de sentido.

De hecho, las personas forjan continuamente nuevas identidades: *gay* ya tiene cuatro décadas, *punk* es más reciente. Como dijo Mill en uno de mis pasajes favoritos del capítulo 3 de *Sobre la libertad*:

Aunque sólo fuera por que las personas tienen gustos distintos, habría una razón suficiente para no tratar de formarlos a todos según un mismo modelo. Pero personas distintas requieren también condiciones distintas para su desarrollo espiritual... Las mismas cosas que ayudan a una persona en el cultivo de su naturaleza superior son obstáculos para otra... Si no hay una diversidad correspondiente en sus modos de vida, no obtendrán nunca la porción justa de felicidad ni alcanzarán la estatura mental, moral y estética de la que su naturaleza es capaz.¹⁵

Los filósofos políticos han escrito mucho recientemente sobre un modo particular en el que las identidades sociales aparecen en política, lo que se llama la "política del reconocimiento". Las respuestas de los demás, como es obvio, desempeñan un papel crucial en la configuración del sentido que tenemos de lo que somos. Por desgracia, nuestras sociedades no han tratado a ciertos individuos con respeto porque eran, por ejemplo, homosexuales o católicos. Debido a que nuestras identidades se forman "dialógicamente", como expone Charles Taylor, las personas que poseen esas características las consideran centrales —con frecuencia negativamente centrales— para sus identidades. La política del reconocimiento empieza cuando nos damos cuenta de que eso está mal. La respuesta implica revisar esas identidades colectivas, ya no como fuentes de limitación e insulto, sino como partes valiosas de lo que somos. De este modo, la personas pasan a exigir el reconocimiento social *como* homosexuales o católicos. El paso siguiente es pedir que se les respete *como* gays o *como* católicos.

Ésa es una demanda que los demás podrán satisfacer personalmente o no: no me importaría llamar a las negociaciones sociales de ese tipo una especie de micropolítica. Pero ¿qué tiene que ver con el Estado? Puede haber leyes contra la incitación al odio o el acoso verbal en el lugar de trabajo, educación estatal para la tolerancia, celebraciones públicas de los héroes oprimidos en el pasado. Pero es importante darse cuenta de que, aunque los miembros de los grupos previamente desfavorecidos necesiten nuevas prácticas sociales para prosperar, lo que están buscando no siempre es el *reconocimiento*. Cuando el movimiento mayoritariamente católico por los derechos civiles en Irlanda del Norte planteó sus demandas para los católicos, no estaban pidiendo un reconocimiento positivo como católicos en la vida pública. Pedían ser tratados por el Estado sin tener en cuenta su identidad como católicos; querían, por ejemplo, poder ser elegidos para empleos gubernamentales reservados mayoritariamente para los protestantes. Ser vistos como católicos por los funcionarios del Estado —policías y empleados civiles— era buena parte del problema; querían ser vistos menos como católicos y más como ciudadanos. Querían menos reconocimiento, no más. En la

¹⁵ *On Liberty, The Collected Works*, ed. by J. M. Robson, Toronto UP, 1963-1991, vol. 18, p. 270.

medida en que se preocupaban por el reconocimiento, era porque pedían respeto en respuesta a años de desprecio. La cuestión no es sólo que el reconocimiento no es todo lo que importa. Se trata más bien de que podríamos confundirnos respecto a nuestro interés general cuando insistimos tanto en nuestra necesidad de reconocimiento. Un ejemplo obvio sería que el político cuya identidad compartimos no fomentará necesariamente la política que nos preocupa.

Nos identificamos con las personas y los partidos por muchas razones, incluidas las identificaciones de tipo prepolítico, y luego damos nuestro apoyo a las políticas de esa persona o partido. Hay una buena razón para ello: las personas sensatas tienen mejores cosas que hacer que elaborar por sí mismas el equilibrio adecuado entre, por ejemplo, la propiedad, las ventas y los impuestos sobre la renta, y la gente que nos agrada lo suficiente puede escoger políticas, cuando piensan en ello, que nosotros habríamos escogido si hubiéramos tenido tiempo. Esto solía funcionar mediante la creación de identidades políticas: izquierda, derecha, liberales moderados, laboristas, *tories*, liberales extremos, demócratas, republicanos, democristianos y marxistas. Pero en muchas democracias avanzadas, las afiliaciones partidistas son menos consistentes de lo que eran y otras identidades adquieren mayor peso político. Esto ocurre, en parte, porque muchas de las antiguas afiliaciones partidistas se basaban en la clase, y la clase social definida por el trabajo ha perdido significación en la identificación de las personas. En un sentido profundo, un nuevo tipo de política de la identidad, basada en el declive del relieve social de la clase, ha ido en aumento desde 1960. Tanto la política de los activistas gays como la de los conservadores evangelistas encaja perfectamente en esa tendencia.

Me he referido al papel de la identidad en política. Algunos, no todos, de los ejemplos implicaban identidades religiosas. Pero, como dije al principio, mi primera respuesta a la pregunta de por qué la religión plantea problemas en política es que la identidad religiosa puede suscitar problemas políticos del mismo modo que las demás identidades sociales. Hemos identificado al menos seis modos. Los resumiré y daré ejemplos de su aplicación a las identidades religiosas.

1) Hay conflictos políticos sobre quién está dentro y quién fuera, la política de la adscripción. Si queremos un ejemplo religioso, consideremos el debate israelí sobre si los judíos etíopes —los *Beta Israel* o *Falasha*— son verdaderamente judíos.

2) Los políticos pueden movilizar identidades al configurar las normas de identificación. Un ejemplo religioso: el budismo de Sri Lanka ha sido movilizado para configurar la identidad cingalesa, lo que explica por qué los Tigres Tamiles conciben deliberadamente la resistencia tamil en términos étnicos y no religiosos. Aunque la mayoría de los Tigres son hinduistas, algunos de sus líderes han sido cristianos, un hecho sobre el que insisten en llamar la atención.¹⁶

3) Los estados pueden tratar de una manera diferente a personas de distinta identidad, la política del trato. Ya he dado el ejemplo de Irlanda del Norte en el periodo anterior a 1970.

Mi primera respuesta a la pregunta de por qué la religión plantea problemas en política es que la identidad religiosa puede suscitar problemas políticos del mismo modo que las demás identidades sociales

4) La gente puede seguir una política del reconocimiento. Un ejemplo religioso: los episcopalianos gays y lesbianas aspiran a ser reconocidos en el seno de la comunión anglicana.

5) Puede haber una micropolítica social que promueva normas de identificación. Un ejemplo religioso: los grupos judíos que tratan de atraer a los judíos secularizados a una vida más religiosa. “¿Eres judío?”, preguntan. Si lo *eres*, tratarán de persuadirte de que estás obligado a volver a la práctica ortodoxa.

6) Hay identidades inherentemente políticas, como las identificaciones partidistas; identidades sociales que tienen que ver con nuestra relación con el Estado y suponen compromisos con lo que el estado debería o no debería hacer. Un ejemplo religioso: Líbano, donde casi todos los partidos están asociados a identidades religiosas: católicos, suníes, chiíes, maronitas, drusos, etc.

El primer paso, como he planteado, para entender por qué la religión se convierte en una fuente tan regular de dificultad en la vida política es verla como una forma de identidad social y aplicar la explicación general de por qué las identidades sociales son importantes. En los casos que acabo de ofrecer, la religión como identidad social cumple dos funciones profundamente decisivas para todas las formas de identidad social. La primera es la función estratégica de proporcionar las bases para un esfuerzo común, para formar coaliciones en busca de recursos. La segunda es la función ética y psicológica de apuntalar lo que antes he llamado “identificación”. Las identidades religiosas cumplen a la perfección estas dos funciones. Pero la primera función, estratégica, es de particular importancia en contextos de escasez, donde trabajar con alguien y contra otros es el único modo de adquirir recursos.¹⁷ No es sorprendente que las identidades religiosas resurgieran en los Balcanes cuando la economía yugoslava se colapsó.

Un último apunte sobre lo que he llamado la función estratégica de la identidad: las identidades religiosas se adquieren normalmente en las familias. Incluso en tradiciones —como la menonita— que insisten en el bautismo adulto, los valores, creencias, prácticas y adhesiones que acompañan a la identidad se adquieren en casa o en iglesias y templos cuya feligresía se compone de padres y hermanos. La religión proporciona, en la mayoría de sitios, lo que podríamos llamar una identidad por *omisión*: adquirimos la identidad religiosa de nuestra familia, salvo que algo especial interfiera. Así, como es obvio, compartimos una identidad religiosa con personas con las que mantenemos

¹⁶ A la pregunta de si los Tigres Tamiles son una organización religiosa, ellos mismos contestan con un lacónico y enfático “No” (<http://www.tamiltigers.net/faq/faq04.html>).

¹⁷ Dada la tendencia humana a desear la estabilidad social, hay un tipo de escasez inevitable, a saber, la escasez de posiciones en lo más alto de la jerarquía social. Esto es lo que Hobbes quiso decir cuando llamó “gloria”, en el capítulo 13 de *Leviatán*, a una de las tres “principales causas de discordia” (frase que me ha servido para el título de este ensayo). Lo que Hobbes no advirtió es la relación entre la identidad social, según la he expuesto, y la gloria.

las relaciones más íntimas y duraderas, y las prácticas religiosas se invisten del aura emocional característica de la vida familiar. Puesto que la familia es la institución básica de la solidaridad —la coalición básica y el centro básico de las relaciones—, las afiliaciones religiosas suelen ser relevantes cuando se busca un grupo con el que identificarse en la lucha por los recursos. Si tenemos una identidad religiosa y estamos empeñados en una lucha por los recursos en un contexto de diversidad religiosa, es probable que se ponga en primer lugar.

Ahora es preciso que demos el siguiente paso y veamos por qué las identidades religiosas son una fuente especialmente importante de conflicto político en el mundo contemporáneo. Las consideraciones generales que he dado no distinguen la religión de la raza o la etnicidad y, como cualquiera sabe, estas tres clases de identidad están asociadas a viejas historias de problemas políticos. También la raza y la etnicidad se heredan en las familias y están vinculadas al aura emocional característica de lo familiar. Ambas pueden ser las bases de coaliciones y fuentes de recompensas éticas. Pero ahora querría sugerir que hay rasgos que no comparten con éstas y otras identidades sociales que ayudan a explicar por qué las identidades religiosas son relevantes incluso en sociedades, como la nuestra, que son plurales, pero cuya política no está marcada por la escasez de recursos.

Por supuesto, la religión y la política han estado vinculadas desde el principio. Empezamos con el ejemplo de Córdoba, que en última instancia era un califato, donde la autoridad política y religiosa era una sola. Pero Atenas y Roma tenían religiones estatales, cultos de divinidades especialmente importantes para la ciudad o el imperio. Muchos lugares, desde el Egipto faraónico en adelante, han tenido una monarquía divina. Los mayores imperios de Eurasia —el mongol, el mogol, el manchú, el romano, el otomano, el británico— llevaron consigo la religión. Pero, para entender lo que resulta característico en la situación moderna de las identidades religiosas, hemos de empezar por algo que es moderno: la combinación de la diversidad religiosa con la moderna política nacionalista.

Hace falta una muestra espectacular de imaginación para salir del marco del nacionalismo moderno. Casi cualquiera y en cualquier parte del planeta en la actualidad vive con una imagen del mundo en la que es completamente natural que el mundo esté dividido en doscientos Estados nación.¹⁸ Pero la idea, de hecho, ha

tomado forma lenta y recientemente. El Tratado de Westfalia de 1648 convirtió el Sagrado Imperio Romano en una colección de Estados (en su mayoría de habla alemana), cada uno con su soberano, y con ello puso en marcha una deriva significativa en el corazón de Europa. Los nuevos Estados independientes heredaron los principios de libertad religiosa establecidos en la reforma por la Paz de Augsburgo, que garantizaba a cada gobernante el derecho a determinar su afiliación religiosa soberana. Así, hablamos de un modelo westfaliano, en el que cada Estado nación tiene su soberano, que no está sometido a ninguna autoridad secular superior, independiente tanto del imperio como de Roma. Lo establecido en Westfalia no produjo por sí mismo el moderno Estado nación. Para ello era crucial un desarrollo posterior: tenía que aparecer lo que Arjun Appadurai llama “la idea de una etnia nacional”. Esto es nuevo. “Ninguna nación moderna —dice Appadurai—, por benigno que fuera su sistema político y elocuentes que fueran sus voces sobre las virtudes de la tolerancia, el multiculturalismo y la inclusión, está libre de la idea de que su soberanía nacional se levanta sobre alguna clase de genio étnico”.¹⁹

Este pensamiento se desarrolló filosóficamente por primera vez en la Europa ilustrada en los escritos de Johann Gottfried Herder. Lo que Appadurai llama el “genio étnico” de la nación, Herder lo llama su *Volkgeist*, el espíritu del pueblo. Herder enseñó que cualquier miembro del pueblo compartía ese espíritu con cualquier otro. Ese espíritu encontraba su expresión, sobre todo, en la lengua y la literatura del *Volk*: su poesía y sus canciones, sus cuentos y mitos, así como en la música, el arte y la literatura producidas tanto por la gente corriente como por sus espíritus creativos y directores. Con la intención de conservar el espíritu del pueblo alemán, los hermanos Grimm coleccionaron los cuentos fantásticos alemanes que ahora el mundo conoce; con el propósito de recordar, preservar y purificar el espíritu de la lengua alemana —su *Sprachsgeist*— empezaron el gran diccionario alemán, el *Deutsches Wörterbuch*. Una nación, con su vida mental común, era la unidad natural de gobierno.

Sin embargo, hasta aquí era lo que hacían y decían los intelectuales. Las condiciones materiales previas para hacer realidad la *idea* de la etnia nacional —y que fuera aceptada por el pueblo— eran complejas. Pero un desarrollo crucial, que Benedict Anderson fue el primero en identificar con claridad, fue el auge de una vasta industria de venta de libros impresos. Los libros, que hasta ese momento requerían mucho tiempo y dinero para copiarse —y que, por tanto, se habían limitado a la posesión de instituciones gubernamentales y eclesiásticas y de los más ricos—, eran ahora accesibles a un público más amplio, lo que condujo a un estallido de obras en las lenguas vernáculas de Europa.

Una vez que textos como, por ejemplo, la Biblia de Lutero (1534), la Biblia del rey Jaime (1611) o la Biblia de Port-Royal (1693), estuvieron disponibles, desarrollaron en la conciencia popular la idea de la comunidad de sus lectores. La imprenta urgió también a desarrollar versiones normativas de lenguas como el francés, el alemán y el inglés, que hasta entonces habían sido colecciones de dialectos a menudo ininteligibles entre

Una vez que textos como, por ejemplo, la Biblia de Lutero (1534), la Biblia del rey Jaime (1611) o la Biblia de Port-Royal (1693), estuvieron disponibles, desarrollaron en la conciencia popular la idea de la comunidad de sus lectores

18 192 miembros de Naciones Unidas más el Vaticano, Taiwán, Palestina y el Sahara occidental, menos el Reino Unido, que incluye Inglaterra, Escocia, Gales e Irlanda del Norte.

19 ARJUN APPADURAI, *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, Duke UP, Durham and London, 2006, p. 3.

Las sociedades modernas no sólo son diversas —lo que no sería históricamente insólito—, sino que son ideológicamente pluralistas. Está ampliamente aceptado —por una gran variedad de razones distintas— que ni siquiera donde la mayoría en una sociedad tiene una identidad religiosa se sigue que toda las cuestiones deban zanjarse con la perspectiva de esa tradición religiosa

sí. Todo ello hizo posible, a su vez, el auge de los medios modernos de comunicación —la institución, en primer lugar, de periódicos y revistas—, en que los hablantes de una lengua impresa podían leer los hechos de su nación. Gran Bretaña, Francia o España se convirtieron en protagonistas de una narración de la historia universal. También permitió a los gobernantes dirigirse a vastos públicos nacionales casi directamente o, en cualquier caso, de un modo más directo que nunca. Había nacido la moderna identidad nacional. Con ella empezó la estrecha interdependencia —en ocasiones hostil, a menudo amistosa— entre el liderazgo político y el literario o intelectual —una *intelligentsia*—, que es uno de los rasgos distintivos del Estado moderno. Esta interdependencia es inevitable si la identidad de la nación reside en su espíritu nacional, su *Geist*, pues la *intelligentsia* es el sumo sacerdote de ese espíritu. Historiadores, novelistas, poetas, filósofos, compositores y maestros: todos crean o transmiten la cultura que es la esencia de la nación, su corazón y su verdadero significado.

Para escapar de este cuadro hace falta un gran esfuerzo de la imaginación. Que sea difícil escapar debería ser desconcertante. La literatura y la música y la cultura mediática de masas son, de hecho, transnacionales en su influencia y efectos. La historia nos lega un mundo en el que apenas hay una sola nación que se corresponda con la imagen herderiana de la nación monocultural homogénea que vive bajo un solo gobierno. Los pocos Estados que se adecuan rudamente han sido forzados a ello tras dos siglos de violentas luchas civiles: la nación homogénea es el resultado, no la condición previa del Estado moderno.

Eugen Weber enseñó a una generación de estudiantes de historia de Francia que, aún en 1893, aproximadamente una cuarta parte de los treinta millones de ciudadanos de la Francia metropolitana no dominaba la lengua francesa. Eso es lo que concierne al *Sprachsgeist*.²⁰ Linda Colley argumentó algo después, en su maravilloso libro *Britons: Forging the Nation* (Britanos: forjar la nación): “La sensación de una identidad común no llegó a producirse a causa de la integración y homogeneización de culturas dispares. En su lugar, lo británico se sobrepuso a un conjunto de diferencias internas en respuesta al contacto con el Otro y, sobre todo, en respuesta al conflicto con el Otro”.²¹ Esto es lo que concierne al *Volksgeist*.²²

Si los Estados de la Europa moderna donde la ideología herderiana se desarrolló no se amoldan a, estado nación monoétnico, es raro encontrar algo semejante en ninguna otra parte. India, China, Nigeria: cada una

de ellas tiene decenas de lenguas y grupos étnicos. Los Estados Unidos, donde la mayoría habla algún tipo de inglés, no es un lugar del que pueda decirse que tenga un solo *Geist* nacional: todo cuanto normalmente se dice que es americano —desde los McDonald a Hollywood y al capitalismo consumista— podría encontrarse en otra parte y, en cualquier caso, buena parte de los americanos no lo aprecian. Sin duda hay candidatos para los estados herderianos. Citaré a Japón, donde el 99% de la población se identifica como japonesa, aunque su escritura es china, su religión mayoritaria india y ethnologue.com cataloga quince lenguas japonesas, incluyendo el lenguaje de signos japonés. Hay casi tantas personas de descendencia japonesa en la ciudad brasileña de Sao Paulo como residentes no japoneses en todo el Japón.²³ En general, la gente no vive en Estados nación monoculturales, monorreligiosos ni monolingües, y, en general, nunca lo han hecho.²⁴

Por una parte, entonces, la nacionalidad, para bien o para mal, se ha convertido en un rasgo cada vez más central para las identidades de los hombres y mujeres modernos, pero, por otra, el contenido de la nacionalidad —su significado para cada ciudadano— es el resultado de una labor cultural, no una comunidad natural y preexistente. Una vez las personas se preocupan por su nacionalidad, les importa mucho cómo concebir la nación, incluyendo su religión. Una vez que queremos que nuestra identidad nacional sea coherente con nuestra identidad religiosa, aspiramos a que sus rituales se conviertan en rituales nacionales, a que sus costumbres se incorporen a la ley, a que sus dioses sean honrados en ceremonias públicas. Ni siquiera en el agnóstico asilo de Dinamarca podrían muchos imaginarse su nacionalidad revestida del atuendo musulmán.

Es aquí donde el tercer cabo del análisis se pone de relieve: la peculiar situación cognitiva que las religiones presentan en el mundo contemporáneo. Es importante no describir esta situación de modo que plantee la cuestión de las exigencias religiosas sustantivas. Algunas personas piensan, por ejemplo, que la dificultad con las identidades religiosas reside en la irracionalidad de la creencia religiosa. Por supuesto, dirán, no podemos discutir razonablemente sobre las prescripciones morales que el Estado debería promover con personas que piensan que la verdad sobre esas cuestiones puede lograrse mediante la interpretación de textos que creen dictados por un dios que, de hecho, no existe. Si los dioses no existen, los mecanismos para determinar lo que quieren inevitablemente han de ser poco fiables. Creo que hay, al menos, tres razones para no basar el análisis en exigencias de este tipo. Una es política. Hay cuestiones que queremos ser capaces de discutir en nuestra vida política, al menos cuando las disputas religiosas nos causan problemas. Pero no podemos conseguir un intercambio cívico respetuoso sobre esta base. La segunda razón es que la irracionalidad no es prerrogativa de lo religioso. La tercera es que la razonabilidad de esas exigencias depende de las verdades sobre esas preguntas metafísicas, que son muy difíciles. El falibilismo de nuestros propios puntos de vista sobre estos asuntos es muy pertinente. De manera que queda mucho por decir sin proposiciones metafísicas controvertidas, si es posible.

²⁰ EUGEN WEBER, 'Who Sang the Marseillaise?', en *My France. Politics, Culture, Myth*, Belknap Press, Cambridge, Mass., 1991, pp. 92-102.

²¹ LINDA COLLEY, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, London, Yale UP, 1992, p. 6.

²² ¿Qué hace a Francia francesa o a Gran Bretaña británica? No se trata de dar una respuesta: la lengua, las instituciones del Estado, la cocina, la *laïcité* de la república, el imperio, la iglesia anglicana. Ninguna ha sido una respuesta muy buena. Desde el final de los imperios británico y francés, han llegado a ambos países muchas personas cuya lengua, cocina, religión y relación con el imperio no son los del antiguo centro imperial. Alemania lucha con los distintos legados políticos de las dos mitades, separadas menos de un siglo después de que Alemania se convirtiera en un Estado nación — como *Deutsches Kaiserreich* — al final de la Guerra Franco-Prusiana. Italia fue unida por los monarcas de Saboya a mediados del siglo XIX, pero, como la Francia de Weber, contenía una gran variedad de dialectos ininteligibles entre sí. Incluso ahora Italia reconoce veinte dialectos regionales, así como la presencia de pequeñas minorías de habla albanesa, ladina, friulana, griega, occitana y sudtirolesa, así como hablantes de Somalia y Etiopía y otros legados del imperio, y es normal referirse a la versión de la lengua que se enseña en las escuelas y en la que se imprime la mayoría de los periódicos como *lingua toscana* en *bocca romano*, lengua toscana con acento romano.

²³ Otras posibilidades son Suazilandia (donde sólo el 3% de la población tiene ancestros europeos); Lesoto (si bien el zulú y el xhosa se hablan tanto como el inglés y el sesotho) y Tuvalu (con un 96% polinesio y sólo un 4% micronesio, aunque en total sólo tiene unos 12.000 ciudadanos).

²⁴ Que las historias nacionales requieren cierta ceguera para la realidad no es algo nuevo. El gran patriota e historiador francés Ernest Renan escribió hace más de un siglo en su famoso ensayo 'Qu'est-ce qu'une nation?' (1882): "L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger" (en http://ourworld.compuserve.com/homepages/bib_lisieux/nation02.htm). Renan seguía diciendo que "l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en común, et aussi que tous aient oublié bien des choses".

Las sociedades modernas no sólo son diversas —lo que no sería históricamente insólito—, sino que son ideológicamente pluralistas. Está ampliamente aceptado —por una gran variedad de razones distintas— que ni siquiera donde la mayoría en una sociedad tiene una identidad religiosa se sigue que toda las cuestiones deban zanjarse con la perspectiva de esa tradición religiosa. Más que esto, en el mundo en su conjunto, se entiende que ningún grupo religioso tiene el poder de zanjar las cuestiones en sus propios términos, y lo que aún es más interesante, la mayoría de la gente no piensa que debieran zanjarlas de ese modo aunque pudiera. Por supuesto, sé que hay quien lo niega. Un tipo de fundamentalismo moderno trata de imponer al mundo un cristianismo o un Islam universales (en cada caso de una secta particular) o un ateísmo (de su variedad particular). Pero muchas personas, de mayorías religiosas y de minorías religiosas, cree en un pluralismo religioso ideológico que no acepta —como las mayorías del pasado, de Córdoba a Ámsterdam, pidieron y las minorías consintieron— que la religión de la mayoría tenga un lugar dominante.

Ésta es, creo, la nueva situación. El emir de Córdoba toleraba a los cristianos y judíos, sin duda, por razones políticas. (La gente que al parecer incitó a Perfecto a blasfemar por primera vez no compartía la tolerancia oficial.) Pero podría haberlos tolerado —en el supuesto de que no blasfemarán— porque había una razón musulmana para hacerlo: eran *Ahl al-Kitâb*, el pueblo del Libro, para el que, como dice el Corán, no debe haber “compulsión a la religión”. La tolerancia de las personas de identidades religiosas minoritarias empieza en lugares donde la mayoría religiosa la recomendaría sin que la minoría, aunque agradecida, esperase que las religiones fueran tratadas por igual. Una vez que los cristianos se hicieron cargo de España, de hecho, trataron a los musulmanes y a los judíos con mucha menos tolerancia de las que los infieles habían tenido con ellos. Igual que en la Córdoba del siglo noveno, ocurrió en la Ámsterdam de Rembrandt, donde emergió por primera vez la tolerancia moderna hacia los judíos en Europa occidental.²⁵ Puesto que el protestantismo enseñaba que sólo la confesión de una conciencia libre era valiosa, obligar a la conformidad religiosa era absurdo. Así, como digo, igual que en Córdoba, era posible dar una explicación en términos de la religión dominante de por qué habían de tolerarse las minorías. La tolerancia protestante de Locke hacia los católicos se basaba, de un modo similar, en la teología moral anglicana, e incluso la tolerancia de Voltaire se basaba en su sustantiva perspectiva religiosa, que era una especie de deísmo escéptico, y respaldaba una religión estatal con desventajas civiles para quienes no fueran católicos.

Una vez tengamos una ideología pluralista, sin embargo, contra el trasfondo del hecho sociológico de la moderna diversidad religiosa, tendremos el inicio de un problema sustancial. Porque ahora el mero hecho de que la mayoría crea que algo es justo por razones religiosas no será una razón política, y de este modo tendremos que discutir lo que es justo a través de tradiciones religiosas en un solo orden político. ¿Cómo podremos hacer esto razonablemente cuando —retomando el tercer cabo de mi análisis— las exigencias

religiosas que fundamentan las ambiciones de la gente de identificar nación y religión han de ser evaluadas sin pautas epistemológicas, socialmente compartidas?

Sir Edward Evans-Pritchard, uno de los mayores antropólogos del siglo XX, escribió un maravilloso libro llamado *Brujería, oráculos y magia entre los azande* sobre un pueblo de ese nombre que vivía en su mayoría en Sudán. Tras explicar sus ideas sobre la brujería con gran detalle, observa que, a veces, al anochecer, cuando veía un destello de llamas entre los arbustos que rodeaban el asentamiento azande donde vivía, se descubría pensando: “Mira, una bruja”. Por supuesto, no lo creía en realidad. Sabía que era probable que alguien de la aldea hubiera salido a aliviarse llevando consigo una antorcha para guiarse por el camino. Pero lo que nos enseñaba es que lo que vemos depende de lo que creemos. Lo que nos parece razonable pensar, ante una experiencia en particular, depende de las ideas que ya tengamos.

Ésta es una verdad *a fortiori* cuando se aplica a los tipos de creencias centrales para la religión. Supongamos que yo rezo cada noche y que me parece que Dios contesta. ¿Cómo podrías convencerme de que es un Dios falso? Si Dios contesta a mi reflexión piadosa sobre su Libro Sagrado, que un hombre que yace con otro hombre “como con una mujer” debe ser condenado a muerte (como parece decir con claridad el Levítico), ¿cómo me convencerás (con otros textos u otras interpretaciones) de que ese texto no haya de ser la ley del país?²⁶

Ahonda el problema lo que yo llamo el carácter integrador de la religión, el modo en que resulta psicológicamente coherente. La imagen del mundo y las descripciones sobre cómo deberíamos comportarnos van unidas, funcionan juntas y juntas contribuyen a darle sentido al universo y al lugar que ocupamos en él. Será arduo renunciar a cualquiera de los elementos de la imagen o de la práctica que esa imagen suscribe que hemos defendido con sinceridad. El sistema se sostiene o se desmorona en su conjunto. Las identidades raciales o étnicas, por el contrario, no se adhieren a sistemas simbólicos integradores como lo hacen las religiones, de modo que, salvo que la etnicidad se conciba en términos religiosos, separarlas de las posiciones políticas es más sencillo, al menos al principio. Aunque las identidades son, con frecuencia, la fuente de profundos compromisos, no suelen generar la dificultad que generan las religiones en la deliberación pública.

En el periodo posterior a la Paz de Augsburgo, cuando el principio *cuius regio, eius religio* regía las relaciones entre el Sagrado Imperio Romano, por una parte, y los príncipes protestantes alemanes y las ciudades libres, por otra, soberanos de diversa clase —desde la república de Ginebra hasta el Papado o el reino de Francia— trataron de forzar la uniformidad religiosa. A pesar de la masacre de miles de hugonotes el Día de San Bartolomé, de la quema de Servet en la hoguera (en la calvinista Ginebra) y en efigie (por la Inquisición francesa), a pesar de las repetidas expulsiones de judíos y de los obstáculos impuestos a los católicos y a los inconformistas en Inglaterra, hombres y mujeres se mantuvieron firmes en la fe que sus Estados aborrecían. *Cuius regio* era un principio nor-

²⁵ STEVEN NADLER, *Rembrandt's Jews*, Chicago UP, 2003.

²⁶ Yacer con otro hombre como con una mujer se dice que es toeba (TO VE BAH), “abominación”, un término usado también en otros casos, desde las ofensas religiosas como la idolatría (*Deuteronomio* 7: 25), hasta la observancia de tabúes contra el hecho de comer langosta y cangrejo (*Levítico* 11:10) y otros animales impuros para la Biblia (*Levítico* 20: 25), así como para ofensas claramente morales como mentir (*Proverbios* 12:22), utilizar pesas falsas (*Deuteronomio* 25:13-15, *Proverbios* 11:1), hacer trampas en los negocios, por lo general (*Proverbios* 20:10, 20:23), y volver a contraer matrimonio con una mujer que ya ha estado casada (*Deuteronomio* 24:4).

mativo; como descripción siempre fue absurdo. El obstinado hecho de la obstinación religiosa es lo que da sentido a la perspectiva de que, mientras sea posible, deberíamos tolerar otras religiones antes de tratar de atraer a la gente a la nuestra. Es, sobre todo, cuestión de aceptar lo inevitable. Fuera de Escandinavia, sólo hay tres países respecto a los que los estudiosos aceptan que una mayoría de la población es atea o agnóstica: dos de ellos —Vietnam y Japón— tienen una larga historia de budismo (que permite que la adhesión doctrinal al ateísmo sea coherente con una identidad religiosa) y el otro, la República Checa, donde el 54% de las personas encuestadas negaba creer en Dios, sólo el 20% de la gente estaba dispuesta a llamarse “atea”.²⁷

Aceptar que la práctica ilustrada de la tolerancia en el mundo contemporáneo —un mundo de diversidad empírica y pluralismo religioso— requiere de todos nosotros que tratemos de convencer a la gente de que no confíe en las controvertidas exigencias religiosas en los argumentos políticos ni dentro ni a través de las sociedades. La división real no es entre una religión y otra, sino entre lo que podríamos llamar formas cosmopolitas y contracosmopolitas de religiosidad. Por cosmopolitismo me refiero sólo a esto: una actitud que combina la preocupación moral por todas las personas con la voluntad de dejar que los demás vivan sus vidas. El lema cosmopolita es universalidad más diferencia.

Dar respuestas cosmopolitas a tendencias contracosmopolitas requiere un minucioso compromiso con las particularidades de una tradición; ésta es la razón de que la mejor ocasión de desplazar a los contracosmopolitas reside en lograr que sus correligionarios cosmopolitas empiecen la conversación. Vivimos en un mundo en el que varios fundamentalismos contracosmopolitas —budista, cristiano, hindú, judío y musulmán— operan en tradiciones religiosas que cuentan con partidarios y tradiciones cosmopolitas. Este hecho me permite albergar la esperanza de que podemos abrirnos camino hacia un mundo en el que la diversidad y la tolerancia pluralista sean posibles dentro de las naciones y entre ellas.

Diógenes de Sínope —la primera persona que conocemos que dijera que era *polites tou kosmou*— dio inicio a una tradición en el mundo clásico heredada tanto por el judaísmo helenizado como por el cristianismo, y así, más tarde, por la filosofía islámica. La historia musulmana incluye al emperador mogol del siglo XVI Jalaluddin Muhammad Akbar: un descendiente tanto de Timor o Tamerlán, el señor del Asia Central en el siglo XIV como (al parecer) de Genghis Khan, el emperador mongol entre los siglos XII y XIII, en cuya capital floreció una cultura de debate intelectual con las tradiciones infieles. Durante los dos últimos siglos, podríamos identificar a distinguidos estudiosos islámicos que se han comprometido seriamente con ideas ajenas al islam.²⁸ Ahmed al-Tayeb, rector de Al-Azhar, la más antigua universidad musulmana (de hecho, la universidad más antigua), le ha cedido al arzobispo de Canterbury su púlpito y ha dicho: “Dios creó a diversos pueblos. Si hubiera querido crear un solo *ummah*, lo habría hecho, pero prefirió que fueran distintos hasta el día de la resurrección. Todos los musulmanes deben entender perfectamente este principio”.²⁹

También el cristianismo, desde el principio, se hizo eco del cosmopolitismo estoico. Lo oímos en la lengua griega que hablaba Saúl de Tarso, otra ciudad de Asia Menor, en lo que ahora es el sur de Turquía, a medio camino entre Sínope y Jerusalén. Saúl era un judío helenizado y un ciudadano romano, que la historia conoce como san Pablo, el primer arquitecto institucional de la Iglesia cristiana.

No hay griego ni judío, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, pues todos son uno en Cristo Jesús (*Gálatas*, 3:28).

Buena parte de la tarea evangélica de San Pablo transcurrió en Asia Menor, donde había nacido. Esa célebre línea pertenece a la Epístola a los Gálatas. Es un hecho que no podemos alterar: Sínope, la ciudad natal de Diógenes, estaba en Galacia. Cuando san Pablo escribió esas palabras tan cosmopolitas, se dirigía al pueblo de Diógenes, al mismo pueblo que dio al mundo el primer cosmopolita que conocemos.

TRADUCCIÓN

Antonio Fernández Díez y Antonio Lastra

²⁷ Véanse las fuentes citadas en ZUCKERMAN, ‘Atheism: Contemporary Numbers and Patterns’.

²⁸ Sobre Sayyid Ahmad Khan véase el ensayo de Javed Majeed en *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (London, I. B. Tauris, 2000); sobre Taha véase el ensayo de Mohamed Mahmoud, con referencias a Muhammad ‘Abduh en todo el libro. TARIQ RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York, Oxford UP, 2003; KHALED ABU EL-FADL, *The Place of Tolerance in Islam*, Boston, Beacon Press, 2002.

²⁹ Véase la entrevista a Rania Al Malky en *Egypt Today*, 26, 2 (Feb. 2005).

