

Diálogo interdenominacional, interreligioso e intercultural en la era de la migración: de la santidad erudita a la tolerancia entre creyentes e instituciones religiosas



Interdenominational, Interreligious and Intercultural Dialogue in the Era of Migration: From Erudite Sanctity to Tolerance between Believers and Religious Institutions

---

B O N A N Z A S

---

*El actual contexto de migración planetaria implica múltiples contactos entre personas que a la vez son miembros de distintas culturas y fieles de diversos credos. En algunos casos, las filiaciones institucionales de los creyentes y migrantes se han dado a partir de escisiones en iglesias y de identidades étnicas vinculadas a un territorio. Esa circunstancia hace más compleja la relación de los inmigrantes y creyentes con los oriundos de los lugares de destino migratorio, con sus iglesias y con los esfuerzos de las sociedades de destino por integrar a los migrantes. Adicionalmente, buena parte de las instituciones religiosas y los gobiernos del lugar de origen procuran conservar la fidelidad religiosa y étnica de los emigrados. Se plantea además la figura de San Jerónimo, patrono de los traductores, como posible símbolo del cosmopolitismo lingüístico, cultural y religioso.*

*The contemporary context of migration on a planetary scale involves multiple contacts among people who belong to distinct cultures and believe in different creeds. In some cases, the institutional affiliations of the believers and migrants have resulted from schisms within churches and from ethnic identities linked to a certain territory. This circumstance has come to complicate even more the relationship of immigrants and believers with local populations in migration receiving areas, their churches, and the efforts of receiving societies to integrate those migrants. Apart from this process, many of the religious institutions and governments back in the migrants' places of origin strive to maintain the religious and ethnic loyalty of emigrants. Finally, the author holds up the figure of San Geronimo, the patron saint of translators, as a possible symbol of linguistic, cultural and religious cosmopolitanism.*

Diálogo interdenominacional,  
interreligioso e intercultural  
en la era de la migración:  
de la santidad erudita  
a la tolerancia entre creyentes  
e instituciones religiosas

**L**os recientes disturbios parisinos, desencadenados por las agresiones a inmigrantes musulmanes en Francia a fines del año 2005, además de la violencia desatada por la publicación de doce viñetas de Mahoma en un diario danés, a principios del 2006, vuelven a poner en la mesa de discusión la interrelación entre los procesos de movilidad espacial de los individuos y los grupos con los procesos de construcción y defensa de identidades étnicas, religiosas e institucionales. En el imaginario geopolítico estadounidense los atentados del 11 de septiembre del 2001 parecían ya dividir al mundo entre musulmanes “terroristas” y cristianos “civilizados” y, al menos durante el último lustro, esta visión de los inmigrantes provenientes del Magreb hacia España y Francia, en la que se les asocia con el Islam y la incivilización, ha resurgido con nuevos bríos en una larga tradición que descalifica a las culturas orientales por parte de las sociedades “modernas y desarrolladas” del occidente (para una discusión más detallada, véase Hobsbawm, 1994; Morán, 2006).

Por otra parte, los conflictos entre distintas interpretaciones de la palabra divina y las maneras de vivir los mensajes recibidos por los fieles, sea de manera directa o por medio de textos canónicos, son igualmente frecuentes. Un argumento que me interesa resaltar aquí es el de la manera en que los procesos de comunicación intercultural, interreligiosa e intercongregacional se ven influidos por la manera en que los fieles interpretan su fe. Dos instancias claras de la manera en que esas interpretaciones se

---

\* CERYS, Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: r Moranq@hotmail.com, r Moranq@yahoo.de

reflejan en los discursos de las congregaciones y las instituciones de carácter religioso son, por una parte, aquella tesis que afirma que la palabra de Alá sólo puede estudiarse en idioma árabe y que los lectores del Corán deben aprender a leerlo en ese idioma, mientras por la otra, la tesis que afirma la posibilidad de conocer la palabra de dios a través de las lenguas vernáculas de los creyentes. Estas dos interpretaciones de las creencias y su vínculo con las expresiones escritas de la palabra divina no sólo se encuentran en la base de orientaciones religiosas específicas, sino que también son fundamento de dos tradiciones muy concretas en torno a la traducción como forma de asegurar la comprensión de los mensajes divinos.

Mientras que la tradición que considera que es posible traducir de un lenguaje a otro sin que se pierda el sentido de determinado mensaje ha dado lugar a diversas traducciones, sobre todo de la Biblia, la tradición que asegura que este mensaje se pierde al tratar de utilizar un medio distinto del original para transmitirlo ha generado la obligación de leer en el lenguaje original (para una discusión más detallada véase Delisle y Woodsworth, 1995, en especial el capítulo 6).

En la primera de estas tradiciones, que implica la posibilidad de que se traduzca ya no palabra por palabra (es decir, de *logos* en *logos*, para complicar más la expresión y remitir a la dificultad de traducir y acercarnos a la segunda tradición que afirma que unas palabras en un idioma no son exactamente equivalentes a las de otros idiomas) la iglesia de Roma ha reconocido a San Jerónimo como Santo patrono de la actividad traductora (además de la actividad de librero). Por tal razón, utilizo aquí la figura de ese santo como cimiento para la construcción de un modelo general de comunicación y plantear la posibilidad de una traducción en cuanto a versión o explicación de la palabra divina en las tradiciones que proponen que el mensaje divino es intraducible.

En este texto pretendo situar estos argumentos en torno a tres tipos de diálogo. Según he mostrado en un trabajo previo (Morán, 2006a), el diálogo intercultural implica una comunicación entre miembros de distintas culturas, no necesariamente diferenciadas por los idiomas, sino por otros códigos que son propios de las culturas en que se insertan los “hablantes” o participantes en un diálogo. Por otra parte, el diálogo interreligioso involucra la comunicación entre miembros de distintas religiones. Finalmente, el diálogo intercongregacional involucra a miembros de la misma religión pero con distintas filiaciones institucionales o interpretaciones de los mensajes divinos (por ejemplo, distintos grupos de musulmanes no se sienten

miembros de una institución religiosa y en cambio sí de una interpretación determinada del Corán).<sup>1</sup>

## ■ Migración y contacto entre credos

Aun a pesar de las interpretaciones “fundamentalistas” de la palabra divina en el sentido de que ésta es intraducible más allá de las expresiones originales, los creyentes y los estudiosos de la religión coinciden en señalar que sin la traducción y los intentos de reformular las creencias de una religión en otras no sería posible establecer comunicación entre personas de distintos credos en lo que se refiere al tema de la manera de vivir religiosamente. En el plano práctico, ello significa que los creyentes y estudiosos de las religiones y de los documentos de los distintos credos de alguna manera han logrado perpetuar la existencia de mensajes a lo largo de la historia, a pesar de las variaciones lingüísticas dentro y fuera de cada idioma asociado a las tradiciones religiosas. Es bastante claro que sin las traducciones, transcripciones y actualizaciones lingüísticas el mensaje de la Biblia no habría podido conservarse hasta nuestros días, pues los textos originales hebreos y arameos, así como las versiones griegas y latinas se han perdido o caído en desuso y a la vez han servido para documentar las versiones siguientes que se utilizan en lenguas vernáculas y en adaptaciones a las variantes regionales de las lenguas. Igualmente, la tradición musulmana ha sido capaz de aceptar la necesidad de conservar traducciones, en las que se enfatiza

<sup>1</sup> Utilizo los términos de diálogo interdenominacional, interreligioso e intercultural para referirme, en el primer caso, a los intercambios dirigidos a la comprensión mutua entre miembros de distintas denominaciones que se ubican dentro de la misma doctrina general (por ejemplo entre diferentes congregaciones ubicadas en iglesias que se autodefinen como cristianas). El diálogo interreligioso implica, a mi entender, los intercambios dirigidos al entendimiento recíproco de los miembros de distintos credos (por ejemplo entre judíos y musulmanes). Finalmente el diálogo intercultural puede incluir a los anteriores pues se refiere a una categoría más amplia, aunque al mismo tiempo puede implicar únicamente el diálogo entre miembros de distintas culturas pero de creencias religiosas similares e incluso de denominaciones que se identifican como “hermanas”. En este último diálogo estarían incluidos tanto: 1) aquellos esfuerzos por comprenderse por parte de miembros de culturas y creencias distintas (por ejemplo entre árabes musulmanes que intentan interactuar con cristianos de Marruecos) como 2) aquellos intentos de comprensión entre miembros de las mismas denominaciones y religiones pero pertenecientes a distintas culturas (por ejemplo entre católicos alemanes y católicos nicaragüenses, cuyas religiosidades se desarrollan en contextos culturales que pueden ser bastante contrastantes).

la exactitud de las versiones, a nuevas variantes del árabe y a otras lenguas distintas habladas y leídas en los espacios de residencia de los fieles del Islam.

Desde cualquier perspectiva, la traducción en sentido amplio, en cuanto interpretación de los discursos de los interlocutores, juega un papel importante tanto en la comunicación entre fieles de distintas religiones como entre miembros de distintas congregaciones, al igual que entre personas adscritas a diferentes culturas. Tanto los diálogos interculturales, interreligiosos como intercongregacionales requieren de (al menos) cierto grado de traducción para hacer inteligibles los mundos en que habitan los hablantes-interlocutores. De tal manera, es la traducción la que ofrece la posibilidad de construir, en el sentido de Habermas, *realidades intersubjetivas* basadas en acuerdos en cuanto al significado de ciertos actos de habla (o de actos susceptibles de ser interpretados, como los rituales, que no necesariamente se asocian a un idioma pero sí a un lenguaje y un código simbólico). Esta tendencia a la construcción de bases de acuerdo entre interlocutores de distintas culturas, distintas congregaciones o distintas religiones, se ha visto reforzada en las últimas décadas por las propuestas de distintas organizaciones religiosas y de laicos para el establecimiento de vínculos ecuménicos entre creyentes de distintas religiones. No obstante, a la par de estas propuestas, el contexto de interacción entre creyentes adscritos a muy diversas interpretaciones de la relación del hombre con lo divino, de los humanos entre sí a partir de una obligación religiosa y moral hacia el prójimo y quienes no comparten la misma fe y con personas que no hablan los mismos idiomas ni comprenden los mismos lenguajes rituales, se ha visto complicado por la creciente probabilidad de contactos con miembros de otras religiones y hablantes de otros idiomas gracias a la migración internacional. Como bien señalan Castles y Miller (2004, 24, 347):

La regulación de la migración internacional es uno de los dos temas centrales surgidos de los movimientos masivos de población de la época actual. El otro es el efecto de la creciente diversidad étnica en las sociedades de los países de inmigración [...] En muchos casos, la inmigración complica los conflictos o divisiones existentes en sociedades con minorías étnicas de larga data [...] La era de la migración ha cambiado al mundo y muchas de sus sociedades. La mayor parte de los países altamente desarrollados culturalmente, así como de los menos, se ha vuelto más diversa de lo que fue hace apenas una genera-

ción. Gran proporción, y podría decirse que la mayoría de los estados-nación, deben enfrentar la realidad del pluralismo social.

En un mundo en el que al menos 300 millones de personas residen actualmente fuera de su lugar de origen, la probabilidad de encontrar a miembros de distintas culturas, con visiones religiosas distintas a la propia, parece estar también a la alza. La diversidad cultural que conllevan los movimientos migratorios recientes no sólo parece ya irreversible dadas las diferencias económicas entre los países de acogida y las regiones de origen de los migrantes, sino que contribuye a diversificar igualmente las visiones de quienes reciben a los inmigrantes internacionales e incluso aquellas de quienes se quedan en el lugar de origen pero tienen ocasionales contactos con los “emigrados” que hacen esfuerzos por comprender su nueva sociedad y sus visiones de lo trascendente y lo inmediato.

En este mundo de gran interacción entre miembros de distintas culturas, entre hablantes de distintos idiomas, hay quienes han enfatizado el valor de resaltar los puntos doctrinales compartidos por diversos grupos de creyentes, mientras que por otra parte se multiplican también los puntos de conflicto interreligioso e intercultural. Igualmente, las diversas interpretaciones de visiones más generales (por ejemplo, de “lo musulmán”, lo “cristiano”, lo “autóctono”), entran también en conflicto a raíz de las defensas de las visiones que diferentes grupos consideran las visiones más ortodoxas de determinada fe. Así, no sólo los conflictos entre evangélicos y fieles de la iglesia de Roma sino también entre distintas formas de interpretar el Islam o de tratar de “civilizar” y establecer misiones de corte religioso, contribuyen a hacer más complejas las “guerras de religión” (Deschner, 1999) y los intentos por conciliar grupos en contacto que en épocas anteriores tenían pocas oportunidades de interactuar. Este fenómeno se agudiza a raíz de que, en los últimos años, regiones que previamente producían poca emigración se han unido al movimiento demográfico internacional, al mismo tiempo que zonas del mundo que solían producir flujos de salida comienzan a ser receptoras de inmigrantes. Países como Italia y España, por ejemplo, han revertido sus tendencias migratorias y España cuenta en la actualidad con más de 140 mil inmigrantes subsaharianos (Sen e Izquierdo, 2006), además de los provenientes de otros países, en especial de América Latina y el Caribe. Este tipo de movimientos ha significado, en buena parte del territorio europeo y en el continente americano, que se acrecienten las probabili-

dades de interacción entre miembros de distintas religiones y de distintas tradiciones lingüísticas y culturales.

El caso de España y el Islam resulta ilustrativo de la manera en que la reciente migración al continente europeo plantea problemas que van mucho más allá que el de “integración” a la sociedad de destino en los ámbitos laboral, lingüístico y educativo. Dado que las nuevas generaciones cuentan con pocos asideros, en los casos de España (López, 2005) y de Francia (Castles y Miller, 2004) se ha encontrado que lo religioso (en este caso el Islam) se ha constituido en un asidero importante para las nuevas generaciones descendientes de inmigrantes y en un obstáculo para la integración, como desearían las políticas de la Unión Europea, de los migrantes y sus descendientes en la lógica de las sociedades receptoras. Al mismo tiempo, como señala Bernabé López (2005: 275), “el rechazo, la incompreensión del ‘extraño’ ha adquirido una dimensión casi patológica en el caso particular del ‘moro’, del norteafricano, del marroquí”. Los esfuerzos por sustituir las fiestas religiosas musulmanas por las vigentes en el calendario laboral contribuirían, desde el acuerdo de 1992 entre el estado español y la Comisión Islámica de España, a fortalecer el reconocimiento de la libertad religiosa y de creencia, aun cuando la sociedad y los medios en su conjunto no prestaron mucha atención a la población magrebí más allá de su carácter de inmigrantes y trabajadores.

Por otra parte, en su análisis del activismo musulmán en Europa, Hashem (2006: 23 y ss.) señala que la extrema diversidad del activismo islámico desafía a los esfuerzos por teorizarlo y éste parece enfatizar las prácticas no estatales, extra-institucionales y fundamentarse sobre todo en la piedad personal. Esta orientación militante complica aun más el panorama cuando se considera que los musulmanes no cuentan con iglesias y autoridades eclesiales en el mismo sentido en que lo hacen las congregaciones y organizaciones cristianas y judías. Aun cuando esta dispersión institucional bien puede encontrarse en otras religiones más localizadas y hasta cierto punto “autóctonas” (o los restos de ellas en algunas regiones de América Latina, el Caribe, África y Asia), el Islam representa el reto más considerable para el establecimiento de estrategias y canales de comunicación entre creyentes en lo que al diálogo inter-congregacional (o interdenominacional) e interreligioso se refiere. Dada esta casi nula red organizacional existente entre los musulmanes, resulta especialmente difícil establecer diálogos con más de alguna organización, congregación o red federada de congregaciones musulmanas. Esto complica o imposibilita la opción de

generar estrategias de comunicación entre instituciones y jerarquías que luego serían transmitidas en forma de prescripciones, sugerencias o lineamientos a los creyentes de esas congregaciones. Según Hashem ello implicaba que algunas visiones del Islam sólo pudieran asegurar su permanencia en el contexto de una fuerte movilización política de los musulmanes. Por su parte, Kepel (1994) y Zakaria (1994) parecen estar de acuerdo en que por una parte, la identidad musulmana enfatiza *la diferencia* frente a los no creyentes, incluso cuando promueve valores como el combate a la violencia y a las drogas, mientras que la visión musulmana (en el análisis que Zakaria hace del caso argelino) no sólo tiende a ser poco democrática sino que parece excluir toda posibilidad de sociedades pluralistas, a juzgar por los estados en que el Islam se ha constituido en la visión política y religiosa dominante. Algo similar parece afirmar Asad (2003) cuando apunta que la democratización de la sociedad egipcia incluyó esfuerzos por reinterpretar la *sharia* a la vez que una reconfiguración de la ley y la ética durante la época de la colonia. En todo caso, plantea Asad, cabe preguntarse si el Islam puede entenderse como un nacionalismo o si éste puede verse como una religión secularizada. En las dos opciones que ofrece este autor, sigue vigente la cuestión de si las visiones seculares pueden contribuir a establecer (como se ha pretendido, con escaso éxito, en el caso francés y sus inmigrantes musulmanes) una base de comunicación que trasciendan los códigos de comunicación intra- e interreligiosos. De tal forma, estas escurridizas características del Islam (poco institucional, su rechazo del pluralismo y su énfasis en la diferencia entre fieles e infieles) y en su relación frente al cristianismo europeo, parecen contribuir a la exclusión del Islam y de los musulmanes por parte de la visión occidental (Asad, 1993 y 2003).

No obstante, sería injusto sostener que sólo los musulmanes se conservan tenazmente fieles a sus creencias religiosas. Diversos casos de congregaciones cristianas, de sincretismos y mezclas entre visiones y lenguajes religiosos resaltan las dificultades de la comunicación y la integración de los inmigrantes en la sociedad de destino y muestran de qué manera los creyentes de diversas orientaciones tienden a la conservación de las tradiciones, comportamientos, formas de actuar e interactuar (en los sentidos culturales y religiosos más amplios) de sus lugares de origen.



## ■ Interculturalidad y contactos entre congregaciones

Un desafío central de la religión consiste en que, como sistema de prescripciones para el actuar de los creyentes, propone reglas de comportamiento no sólo en cuanto a lo ritual que acerca a los hombres con lo divino, sino también en lo que se refiere a la manera en que los creyentes han de interactuar entre sí. El buen judío o cristiano ha de comportarse hacia los demás miembros de su grey de determinadas maneras que muestran su respeto hacia su propia congregación. El buen musulmán incluye entre los principios que guían su actuar el de tratar bien y ser hospitalario con todos los humanos, sea que crean en los mismos principios religiosos que él o no, y es incluso una muestra de respeto hacia la propia religión el comportarse de maneras que resulten *ejemplares* del comportamiento del creyente legítimo, tanto para quienes están dentro como fuera de la congregación y credo a que se pertenece. Este *ejemplo* del buen actuar contribuye a mostrar que el verdadero creyente conserva su moral incluso en contextos en que predominan los infieles. Pero el problema de las prescripciones es que son difíciles de imponer a quienes no están convencidos de su validez. El caso de los conflictos por las viñetas de Mahoma en los primeros meses de 2006 ilustra de qué manera el mundo occidental y cristiano considera válido el hacer mofa de sus propios dioses, mientras que el mundo musulmán se considera en todo su derecho de defender el principio que dicta el máximo respeto a la figura de Mahoma, no sólo que no debe ser objeto de burla, sino ni siquiera de representación o, en concordancia también con la tradición judía, de mención.

En su análisis del debate de los derechos humanos en China, Edward Slingerland (2004) afirma que el análisis de la metáfora puede contribuir a promover el diálogo en casos en que están implicadas cuestiones religiosas. En su argumento, que asume la necesidad de un diálogo intercultural en el que puedan hacerse explícitas las metáforas que se encuentran detrás de los sistemas morales, Slingerland propone que mientras no seamos conscientes de nuestras metáforas, nos guste o no, éstas seguirán canalizando nuestro pensamiento hacia ciertas direcciones, de la misma manera que (siguiendo la analogía del psicoanálisis freudiano) los impulsos y complejos inconscientes contribuyen a guiar nuestro actuar. Inversamente, el hacer conscientes nuestras metáforas y nuestros complejos nos permite discutirlos con otros. Por ello, según este autor, el método del análisis conceptual de la metáfora tiene el potencial de ayudarnos a entender las gramáticas conceptuales universal-

mente compartidas por las distintas religiones y servir como una herramienta para el genuino diálogo intercultural. No obstante, Slingerland hace la propuesta explícita para quienes se interesen en el estudio comparativo de las religiones pero deja su aplicación y desarrollo en ese campo a nuestra imaginación e ingenio. De tal forma, queda abierta la cuestión en torno a la manera en que los miembros de las distintas congregaciones, religiones y culturas pueden identificar los fundamentos de los mencionados “principios gramaticales universales” y reconocer las metáforas que se encuentran detrás del diálogo intercultural en sus más amplias acepciones. Esta tarea se nos plantea, con cierta calma relativa, a los académicos, cuando nuestro interés es encontrar un cierto procedimiento general para identificar y a la vez diseñar las formas de actuar que aseguren un diálogo que lleve, *a la Habermas*, a un posible consenso entre interlocutores. No obstante, esta misma tarea se plantea, con una urgencia extrema, a los diseñadores de política cuando se ven insertos en ambientes de intensa interacción entre miembros de distintas religiones y congregaciones que optan por conservar sus propias metáforas (y complejos) como parte de su lealtad a una fe que sus posibles interlocutores consideran como inválidas, poco dignas de respeto e incluso “irracionales” o que mueven a risa. En contextos de gran intensidad de contactos entre inmigrantes de distinta religión y los miembros de una sociedad que se convierte en receptora a regañadientes, la tarea de encontrar un procedimiento para la comunicación intercultural, interreligiosa e intercongregacional se vuelve mucho más urgente que en aquellos contextos en que pueden darse procesos de gradual integración de escasos miembros nuevos de una sociedad.

## ■ Tolerancia entre cristianos y el proyecto ecuménico

Vale la pena resaltar que, a pesar de los recientes esfuerzos por establecer el diálogo ecuménico, el Antiguo Testamento incluye un amplio catálogo de guerras y enfrentamientos del pueblo hebreo con los pueblos vecinos e incluso uno que otro distante, además de los enfrentamientos entre distintos grupos de judíos que interpretan de maneras divergentes el actuar del buen creyente. Por su parte, el Nuevo Testamento no sólo relata enfrentamientos de los cristianos sino que incluso anticipa que padres e hijos se enfrentarán por causa de la fe (Lucas 14, 26; 21, 16-18, cit. en Caravias, 2006). El conflicto ha sido el pan nuestro de cada día en los escritos de la tradición

judeo-cristiana y en los documentos posteriores, mientras que los debates en los medios de aquellos y estos tiempos siguen mostrando cuán difícil es no sólo el perdonar las ofensas ajenas sino el establecer un diálogo entre distintas visiones de lo divino y de las maneras en que estas visiones reflejan una concepción de la moral en lo que se refiere al comportamiento propio y a las conductas adecuadas en el trato hacia los demás, sean éstos parte de la misma congregación o de otras, de la misma religión o pueblo o de otros.

Sea que los esfuerzos del ecumenismo se entiendan como orientados a la mayor coordinación y convivencia entre los distintos cuerpos eclesiales, sea como una forma de comunicación entre iglesias de distintas orientaciones, el ecumenismo, originalmente promovido por las iglesias evangélicas a mediados del siglo XIX, intenta promover acuerdos *institucionales* que luego han de transmitirse a los creyentes afiliados a cada representación clerical. Por otra parte, en un sentido más amplio, cabría considerar que el ecumenismo incluye los esfuerzos de comunicación no sólo entre miembros de las denominaciones cristianas sino también entre quienes se identifican con iglesias y entre *creyentes* no cristianos (sobre todo, pero no exclusivamente, los judíos y musulmanes). Parte del problema del ecumenismo estriba precisamente en que una cantidad considerable de quienes participan en el diálogo, en especial si van con la representación institucional o desde una visión de militancia individual a favor de las creencias sostenidas hasta el momento por su grupo identitario, suelen favorecer más la comprensión *vollens nolens* de determinados códigos que de otros. De tal modo, la tolerancia de las iglesias parece darse sólo si se acepta su verdad y su visión de lo cristiano en particular (o de lo religioso en general). Esto conlleva el problema de un ecumenismo que se define desde una visión que considera que quien propone a los otros dialogar es el único portador de la razón, de la verdad y de la fe auténtica. De tal modo, incluso los esfuerzos mejor intencionados por comprender a las demás instituciones religiosas y a los creyentes en conjuntos diversos de lo religioso y de las obligaciones morales derivadas de una visión específica de lo divino, conllevan un alto riesgo de centrarse en la propia visión o de desconocimiento de los fundamentos de la fe de los demás creyentes.

Algunos esfuerzos por establecer comunicación entre grupos religiosos distintos han derivado en la posibilidad de que los términos para establecer el acercamiento puedan interpretarse como justificadas bases para la beligerancia. Un ejemplo de ello nos lo ofrece Ginzburg (1998: 210 y ss.) cuando relata cómo el Papa

Juan Pablo II llamó al pueblo judío el “hermano mayor” sin tomar en cuenta que esta expresión puede interpretarse, en la tradición veterotestamentaria, como una forma de decir que los judíos han atentado contra los cristianos que les sucedieron como religión de importancia en la región. Según Ginzburg, la expresión por la que Karol Wojtyła llamó “nuestros hermanos mayores” a los judíos, que pretendía contribuir a la condena del antisemitismo y señalar el inicio de una nueva etapa de las relaciones entre hebreos y cristianos, puede también verse como una alusión a la epístola de San Pablo a los romanos (9,12) en la que éste menciona la profecía del Génesis (25,23) en que se señala que, de los gemelos nacidos de Rebeca, el hermano mayor se sometería al menor, lo que se cumple cuando Jacobo le compra a Esaú la primogenitura a cambio de un plato de lentejas. Haciendo referencia a la traducción de San Jerónimo, Ginzburg hace notar que la frase podría interpretarse como una sumisión de los hebreos, representados por Esaú, por parte de los gentiles convertidos al cristianismo (Jacobo), cosa que podría leerse con la connotación de una degradante esclavitud. Para Ginzburg, ese texto de Pablo sería, más que la base para el diálogo, un argumento fundador del anti-judaísmo cristiano. Ginzburg ofrece dos posibilidades de explicación de las razones por las que Juan Pablo II utiliza la expresión del hermano mayor. Una de ellas es que éste hubiera querido recordarles a los hebreos su condición subordinada respecto a los cristianos incluso en el momento mismo en que condena el antisemitismo. La segunda es que haya utilizado la expresión sin darse cuenta de la alusión a la epístola de los romanos, lo que nos hace caer en la cuenta de que incluso el Papa puede “resbalar” (en la expresión de Ginzburg que sirve de título al ensayo), de las venganzas inconscientes e involuntarias aun en los discursos de acercamiento y en los que se pide perdón a los hermanos y en que, en el campo del diálogo interreligioso, como dice Ginzburg: “*C’è ancora molta, moltissima strada da fare*”.

## ■ Traducción y lenguaje de los textos religiosos

El problema al que nos enfrentamos al plantear el diálogo interreligioso, intercultural e intercongregacional es el de la traducción en un sentido amplio, es decir, uno que incluye no sólo la interpretación en el sentido de la versión oral a otro idioma, sino la posibilidad de que las *ideas*, no sólo las *palabras*, sean susceptibles de expresarse

en otro lenguaje/idioma. Para ello, se requiere no sólo una hermenéutica del texto (de los textos sagrados y su sentido original), sino de las maneras de comprender, transmitir y vivir las prescripciones de las doctrinas religiosas. Incluso en un mundo en el que buena parte de la vida se conduce en un contexto en el que se privilegia la palabra hablada y la imagen por encima de la palabra escrita, la analogía de la traducción y de recurrir a las fuentes escritas de las tradiciones religiosas parece la más adecuada para establecer estrategias de comunicación entre miembros de distintas visiones de lo religioso.

Un problema que se plantean desde hace décadas quienes analizan los procesos de traducción de textos es el de la “imposibilidad” de una tarea que de todos modos es irrenunciable: la de hacer comprender, en otras palabras, un mensaje cifrado dentro de un determinado código lingüístico. El problema de la “intraducibilidad”, mencionada ya para el caso del Islam e igualmente válido para la tradición judía (Delisle y Woodsworth, 1995: 159) plantea que las traducciones de los textos sagrados son simples anexos (o “comentarios”) de los originales. Mientras que en la tradición cristiana y budista las traducciones reemplazan (o presentan una “equivalencia”, para usar un término ampliamente debatido en los círculos de estudios de la traducción) a los originales, las tradiciones que sostienen un alto grado de “intraducibilidad” de los textos plantean que quien traduce ha de orientarse más a conservar la fidelidad al texto original que a utilizar los lenguajes de las audiencias a las que se dirige la traducción. El problema, en todo caso, es el del significado de los textos, pero no sólo de los escritos, sino también en el sentido de cómo interpretar las palabras divinas y los actos humanos. ¿Cómo traducir de un texto a otro? Pym y Turk ([1998] 2001) proponen que existen al menos tres maneras de concebir la traducibilidad: la racionalista, en la que los significados, ideas o estructuras son universales y son por tanto susceptibles de ser traducidas a diversas representaciones en lenguajes específicos; la relativista, en la que se ve a cada lenguaje como una encarnación de formas de pensar y por ello la traducción sería un mero intento de resolver una tarea imposible; finalmente, la que plantea la posibilidad de una mediación entre el pensamiento y el habla y entre el significado y la expresión, y en donde la traducción intenta rescatar el sentido a la vez que nos da una noción de la inconmensurabilidad de los lenguajes. Estas tres formas de concebir las posibilidades de traducir entre un texto a otro parecen también aplicarse por analogía a los mensajes divinos en cuanto a las maneras de pensar y actuar de un creyente *verdadero* (que cree en una verdad y

en su vida da testimonio auténtico de ella). El problema es que los diferentes modos de vivir, de pensar y de expresar lo religioso no son equivalentes (cfr. Chesterton, [1908] 2004) y ni siquiera lo son de una época a otra dentro del mismo sistema de convicciones (Asad, 1993: 29). Por ello, aun dentro de un mismo sistema de creencias suele requerirse una “retraducción” o actualización de las interpretaciones doctrinales de una época a otra.

De tal modo, mientras unas tradiciones religiosas han optado por estudiar los deberes religiosos a partir de los textos originales (la Torah, el Corán), otras han preferido considerar que también las lenguas vernáculas sirven para comprender los mensajes divinos. Esta última visión no obliga a una “doble alfabetización” en dos distintos idiomas o en dos versiones de época de la misma lengua y asegura en cambio al menos un mediano contacto con los textos traducidos, en especial la Biblia y algunas interpretaciones e inferencias de lo que implican o “quieren decir” y prescriben para el actuar del buen creyente.

### ■ San Jerónimo: cosmopolitismo y convicción

Una larga discusión, en torno a las posibilidades y tipos de traducción se ha hecho más sistemática en tiempos recientes a raíz de los esfuerzos de académicos que se consideran a sí mismos como especialistas en “estudios de traducción” (cfr. Bassett, [1980] 2002; Baker, 1992; Munday, 2001; Nord, [1997] 2001). Estos académicos suelen reconocer en la figura de San Jerónimo, traductor de la Biblia del griego al latín, una figura central en la posibilidad de traducir textos de un idioma a otro e incluso publican buena parte de su producción en una casa editorial que lleva el nombre de ese santo. Además de su conjugación de disciplinas como la lingüística, la gramatología, la sociolingüística, entre otras, el trabajo de estos académicos permite realizar reflexiones en torno a la trascendencia de los textos traducidos, en especial en lo que se refiere a la recepción de los textos en un contexto cultural o histórico distintos.

En cierto sentido, este reciente trabajo académico encuentra sus raíces, como la hermenéutica tan socorrida en la actualidad por los científicos sociales, en trabajo conventual y minucioso emprendido siglos atrás. Es decir, aun cuando no es novedad la actividad traductora ni la interpretación de textos que ésta requiere, las recientes

demandas de comunicación entre distintas tradiciones religiosas, lingüísticas y culturales sitúan en el centro del diseño de políticas de otros tipos las preocupaciones por el lenguaje y los significados. En este breve apartado quiero reseñar brevemente la vida y el trabajo de San Jerónimo como principal representante de la tradición religiosa y traductora cristiana. Su imagen no sólo sirve para ilustrar las posibilidades (e imposibilidades) de traducción de la Biblia sino también para atisbar en él el salto hacia el conocimiento que representó utilizar esta analogía del trasvase del griego al latín y previamente del arameo, hebreo y otras lenguas, hacia las lenguas vernáculas como vehículo para la discusión de textos, principios, convicciones y prescripciones religiosas.

San Jerónimo (ca. 331-420), patrono de libreros y traductores es uno de los cuatro doctores originales de la iglesia latina. Según la página de las siervas de los corazones traspasados de Jesús y María,

de los ocho Doctores originales, cuatro eran Padres del Occidente: San Gregorio Magno, San Ambrosio, San Agustín, y San Jerónimo (proclamados Doctores en el 1298) y cuatro eran del Oriente: (1568): San Atanasio, San Juan Crisóstomo, San Basilio Magno y San Gregorio Nacianceno. En la actualidad (2000 A.D.) hay 33 Doctores, entre ellos tres mujeres (Santa Teresa de Ávila, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Lisieux) (Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, 1998).

Sofronio Eusebio Jerónimo nació en Estridón, Dalmacia (en la actual Eslovenia), alrededor del año 347. En algún momento entre los años 357-360 fue enviado a Roma para continuar sus estudios (entrelazo aquí los datos de Heredia Correa, 2004 y Klein, 2000). Además de sus estudios de gramática, retórica y filosofía, a esa época parece remontarse su contacto con el idioma griego, con las ideas de Cicerón y con los grupos de cristianos de aspiraciones monásticas y ascéticas. Estuvo en Tréveris, Aquileya y en los “Santos Lugares”. Permaneció en Antioquia por problemas de salud y ahí se dedicó a profundizar su conocimiento de la lengua griega, a presenciar las lecciones de Apoloniar de Laodicea. De esa época data un escrito de exégesis (perdido en la actualidad) sobre el profeta Abdías. Un cisma entre los cristianos de Antioquia y los debates de los arrianistas lo motivaron, además de su tendencia a la vida ascética, a trasladarse al desierto de Calcis entre 375 y 377. Buena parte de

las representaciones que se han hecho de este santo lo muestran en esta época de su vida. Otras de sus ilustraciones se refieren a su actividad de escritor, exegeta y traductor de los textos religiosos.

Según narran los biógrafos de Jerónimo, llevó sus libros al desierto y con un compañero ermitaño, judío converso, se dedicó a estudiar el idioma hebreo. Desde su retiro en el desierto conservó la comunicación con sus amigos y les solicitaba y enviaba libros, intercambiaba correspondencia y recibía visitas. A su regreso del desierto fue ordenado sacerdote por el obispo Paulino, alrededor del año 380, cuando inició además su viaje para visitar las principales bibliotecas de Constantinopla. En esa época regresó a Roma y sirvió como intérprete en el sínodo de las iglesias griega y latina (Delisle y Woodsworth, 1995: 168) en donde conoció al Papa Dámaso I, quien lo nombró secretario y le encargó la tarea de traducir y revisar las versiones parciales de algunos textos sagrados. Ya en el año 381 había realizado la traducción de algunas homilías de Orígenes. Permaneció en Roma entre 382 y 385. A la muerte de Dámaso, Jerónimo no fue nombrado Papa como algunos esperaban e incluso cayó en desgracia y fue condenado por el sínodo por su exceso en su forma de vida ascética y por sus críticas a quienes consideraba tibios en sus expresiones de fe. Jerónimo se trasladó a Belén donde continuó su trabajo de traductor, y tras haber completado la traducción del Antiguo Testamento del griego al latín, comenzó una nueva traducción, esta vez desde el hebreo. Se le considera el primer traductor directo de la Biblia desde el original hebreo en vez de hacerlo a partir del *septuaginto*.

Jerónimo legó más de cien prefacios y han llegado a nuestra época 157 de sus cartas. Estableció además un pensamiento claro en lo que se refiere a la actividad traductora. Según Delisle y Woodsworth (1995: 168) su “carta 57”, dirigida al senador romano Pámaco es particularmente expresiva en lo que se refiere a la actividad de traducir. Jerónimo se dedicó al trabajo de traducción de la Biblia al menos veinte años, pero las reacciones a su traducción y revisión de ésta no fueron muy favorables. Agustín (354-430), obispo de Hippo Regius en Numidia (actual Argelia) se oponía a la traducción de los textos canónicos al latín a excepción de las ediciones críticas que llamaran la atención a las diferencias entre la versión del *septuaginto* y el texto hebreo. Le escribió a Jerónimo para señalarle que los miembros de su congregación se quejaban de que el traductor había hecho desaparecer términos con los que estaban familiarizados durante la liturgia. A pesar de los altibajos en su carrera, que podría considerarse en parte académica y en parte eclesiástica, Jerónimo fue



canonizado en el siglo VIII, aclamado “doctor de la iglesia” el 20 de septiembre de 1295 por Bonifacio XIII. Su versión de la Biblia, conocida como la *Vulgata*, después de siglos de uso en la iglesia católica, se declaró la versión oficial de ésta durante el Concilio de Trento el año de 1546.

El patrón de los traductores expresó su fe de manera rigurosa y solía criticar a quienes no realizaban ayunos ni expresaban adecuadamente su fe cristiana. A pesar de esta aparente contradicción entre su intolerancia a las desviaciones de la doctrina y su cosmopolitismo lingüístico, Jerónimo es una figura que permite a la vez expresar su apertura a nuevas formas de expresión en su exegética y sus versiones de los textos bíblicos, actividad por la que fue atacado por sus contemporáneos y reconocido por los herederos de su legado.

De tal forma, la figura de San Jerónimo puede servir como fundamento de la construcción de un procedimiento para el diálogo que recurre a la traducción (es decir, de un tercero o de un mediador capaz de entender los lenguajes, metáforas, principios y convicciones de distintos interlocutores o partes en conflicto) de las gramáticas y convicciones morales de distintos conjuntos de creyentes. Igualmente puede considerarse un símbolo de un cosmopolitismo que es capaz de conservar sus convicciones religiosas (y lingüísticas) frente a lenguas más modernas. Jerónimo no es un promotor, como lo fue Lutero (1483-1546) más de mil años más tarde, del conocimiento de la palabra divina en lenguas vernáculos, pero de alguna manera contribuyó a esparcir la idea de que más que las *palabras*, los mensajes divinos tenían un *sentido* que puede expresarse en otros lenguajes.

La figura de Jerónimo lleva a plantear la pregunta, dado el principio de intraducibilidad de explícito inserta en la tradición islámica, de si Mahoma puede de alguna manera considerarse como un mediador cultural y lingüístico ante Alá y de los hombres entre sí: ¿podría pensarse en el profeta de Alá como un mediador que transcribe la palabra divina y alguien capaz de expresarla en el idioma de quienes la reciben?

## ■ Conclusión: la razón propia y la irracionalidad de los otros

En una época en la que se enfatizan los derechos propios y de los demás a la propia identidad y libertades, en la que se generan a la vez innumerables roces y conflic-

tos entre grupos étnicos y religiosos y en la que están a la orden del día tanto los llamados a recuperar la ortodoxia como a esforzarse por entender las perspectivas de los demás, nos situamos en un contexto que plantea demandas contradictorias. Básicamente, conservar la propia identidad y a la vez ser concientes de la diversidad y de la alteridad. Como ya esbozamos antes, los contactos entre miembros de distintos grupos, que sostienen muy diversas visiones de la realidad moral en cuanto a los deberes hacia los dioses y hacia los humanos, nos plantea la urgencia, la dificultad y la posibilidad de establecer acuerdos al menos en lo que se refiere a la posibilidad de trazar fronteras y establecer lazos de comunicación entre diversas concepciones del mundo y entre diversas metáforas para explicarlo.

¿Qué hacer entonces ante la necesidad y la urgencia de establecer formas de contacto menos cargadas de conflictos?, ¿cómo entender a los demás sin renunciar a los propios principios, costumbres, metáforas y convicciones religiosas?, ¿cómo ofrecer un oído abierto a la vez que una percepción para los terrenos en común a pesar de las visiones encontradas frente a los miembros de otras culturas y otras visiones de lo religioso y las prescripciones morales que de éstas se derivan?

¿Basta con el respeto a los derechos corporales del otro, como dice Umberto Eco? Es probable que respetar la integridad corporal del otro no sea suficiente, pues ello no siempre puede considerarse como respeto al otro en el sentido más amplio de que no sólo estamos constituidos por nuestros cuerpos (a los que muchos estarían dispuestos a renunciar a cambio de la conservación de su honor, sus convicciones y su dignidad), sino también por nuestra pertenencia a un grupo, por una identidad que nos trasciende históricamente y por una realidad que nos coloca más allá de nuestros meros intereses y afanes individuales y nos sumerge en una red de relaciones con nuestros ancestros, nuestros contemporáneos y nuestros sucesores, sobre todo en un campo tan intocable (es decir, sagrado) como el de las convicciones acerca de lo divino y la moral.

Un problema para la comunicación en general y para el diálogo intercultural, interdenominacional e interreligioso en particular es el problema de que los llamados “mundos de vida” rara vez contienen elementos en común en el momento en que entran en contacto. En muchas ocasiones, los estereotipos que tienen los actores respecto a los miembros de otras culturas o sistemas de convicciones contribuyen a considerar que los otros representan un caso de irracionalidad pues no son susceptibles de comprensión. Así por ejemplo, son locos quienes hablan idiomas que

nos parecen imposibles, locos quienes pueden hablar el nuestro y además entienden algún otro, irracionales son los traductores que se dan a la imposible tarea de entender y afanarse en hacer entender en un idioma distinto. Esta “locura” de la mediación entre visiones religiosas y culturales con escasas bases en común, se encuentra sin embargo en la base de los esfuerzos que buscan los diálogos interreligiosos.

Los problemas en la comunicación y en el análisis de este proceso, que resulta central para el establecimiento de vínculos y de fronteras entre grupos, están lejos de resolverse en el corto y mediano plazos. No obstante los diversos conflictos potenciales que suelen generarse en el contacto entre individuos y entre formaciones colectivas que se identifican con determinadas interpretaciones de lo divino y de la moral orientada hacia el prójimo, cabe pensar en posibles estrategias de solución de conflictos y de establecimiento de consensos, así sean los mínimos que pueden consistir en evitar el contacto entre ellos.

Además de resaltar la figura de San Jerónimo como mediador entre épocas, grupos, lenguas, metáforas y formas complejas de comprender el mundo a pesar de la imposible tarea de trasvasar lo expresado en un idioma y una gramática, hacia otros lenguajes y convicciones, quiero llamar la atención hacia dos declaraciones relativamente recientes (previas a los disturbios por las viñetas de Mahoma y a las revueltas de los inmigrantes y jóvenes musulmanes en Europa) en torno al diálogo intercultural. La primera proviene del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso de la Iglesia Católica (Pontifical Council, 1993). La segunda de la Sociedad para el Diálogo Interreligioso (1998). En el primer comunicado, el mencionado consejo señala que

...entre las razones que hacen de la relación entre el diálogo y la proclamación un tema relevante de estudio pueden mencionarse: a) en el mundo actual, caracterizado por las comunicaciones rápidas, la movilidad de las personas y la interdependencia, se da una nueva conciencia del hecho de la pluralidad religiosa [...] En el contexto actual de pluralidad religiosa, el papel que juegan las tradiciones religiosas no puede pasarse por alto; b) el diálogo interreligioso entre cristianos y los seguidores de otras tradiciones religiosas, contemplado por el Concilio Vaticano II, apenas comienza gradualmente a ser comprendido [...] Un examen más detallado de la cuestión puede ayudar a estimular el diálogo; c) La práctica de diálogo plantea problemas en las mentes de muchos.

Hay muchos que parecen pensar, erróneamente, que en la misión actual de la iglesia el diálogo ha de reemplazar simplemente a la proclamación. En el otro extremo se sitúan quienes no logran ver el valor del diálogo interreligioso. Otros más se quedan perplejos y preguntan: si el diálogo interreligioso se ha tornado tan importante, ¿la proclamación del mensaje del Evangelio ha perdido urgencia?... (Pontifical Council, 1993; cfr. también *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II).

Por su parte, los miembros de la Sociedad para el Diálogo Interreligioso (SIDA: *Society for Inter-Religious Dialogue*), declaran que su organización representa a personas de todas las denominaciones religiosas, unidas a través de las creencias religiosas individuales que celebran y agradecen la diversidad, que es un regalo del Dios Todopoderoso, hacen un llamado para:

Respetar y celebrar la diversidad, regalo de Dios el creador y protector de la vida; detener todas las prácticas de ingeniería política que utilizan a los símbolos religiosos para alimentar el culto a la violencia en Indonesia; detener todas las prácticas divisionistas que enfrenta a los grupos religiosos, étnicos, raciales y sociales entre sí, lo que, de no controlarse, llevarán a la destrucción de la sociedad y de la nación entera; crear para generar un clima y las oportunidades para reuniones entre diversas religiones, diversos grupos étnicos, razas y agrupaciones [...]; promover el diálogo y la compasión como medios de resolver las disputas políticas, conflictos de interés y diferencias de percepción entre ellos... (Society for Inter-Religious Dialogue, 1998)

Cuando más allá de las expresiones lingüísticas tomamos en cuenta los ritos y las formas de resolver problemas ante lo divino, lo moral, la relación cotidiana entre creyentes de diversos credos y personas provenientes de diversas culturas y ámbitos lingüísticos: ¿existe alguna mínima posibilidad de comprensión y tolerancia mutua entre personas que se sitúan simultáneamente en sociedades en las que sus identidades y filiaciones cuentan con escasos puntos de contacto? Queda la pregunta de si efectivamente, la noción básica de la existencia de un mensaje divino que no se puede traducir fuera del ámbito lingüístico del árabe y del Corán, implica la imposibilidad de comunicación con quienes no creen en ese mensaje, con los “infieltes”, o si el

reconocimiento de la existencia de personas que no creen en el mensaje de Mahoma obliga a quienes sí creen en Alá, a establecer canales de comunicación, directos o mediados por la traducción, con miembros de otros credos. De hecho, la pregunta puede y debe plantearse más ampliamente, en el sentido de que los creyentes de determinadas interpretaciones de lo que es o debe ser lo divino han de reconocer que lo que unos consideran sagrado puede no serlo tanto para otros y ello puede conducir no sólo a malos entendidos sino incluso a faltas de respeto flagrantes entre personas que se inscriben en distintas visiones de la realidad mundana o divina. En tal sentido, los estereotipos acerca de “los otros” contribuyen a generar conflictos, en especial cuando, para generaciones sucesivas, las identidades nacionales tienden a diluirse en la sociedad de llegada de los ancestros y los jóvenes, ante el desarraigo de los países de origen de sus padres y abuelos se aferran al Islam (o a alguna otra identidad religiosa y étnica) como signo de identidad (cfr. López, 2005: 295). Los estereotipos como los problemas cotidianos de convivencia y comunicación entre personas con visiones, costumbres y proyectos distintos, parecen contribuir tanto a la exacerbación de la posibilidad de roces intergrupales como a la necesidad de establecer estrategias y políticas que aseguren la comunicación y el diálogo entre creyentes de distintos credos, sea esto en el plano de la religión en general, de interpretaciones específicas de las congregaciones o de culturas con elementos considerados por los actores e interlocutores como incompatibles e “intraducibles”.

En todo caso, además de las técnicas y estrategias usuales para la comunicación y la resolución de conflictos intergrupales, queda la posibilidad de generar formas de entrenamiento para evitar caer en *vértigos argumentales* en las discusiones sobre temas religiosos (Pereda, 1994). Es decir, el diálogo interreligioso suele estar teñido de problemas por las falacias y *cambios de tema* en las que caen los interlocutores y antagonistas, como se demostró en los recientes disturbios desencadenados a raíz de las viñetas de Mahoma publicadas por el diario danés *Jyllands-Posten* a fines de 2005 (Morán, 2006).

En el análisis de la comunicación y el contacto entre grupos, cabe distinguir al menos dos tendencias: por una parte, quienes tienden a enfatizar la posibilidad de comunicación, sea entre miembros individuales, sea entre comunidades enteras que buscan una identidad más amplia; por la otra, quienes tienden a enfatizar que el conflicto es inevitable y que las metáforas de unos individuos y grupos son intraducibles a las que se manejan por parte de otros actores sociales. La figura

de San Jerónimo parece apuntar a la posibilidad de establecer que, aun cuando existen principios que los creyentes consideran irrenunciables, existe la opción de establecer puentes que nos acerquen a la traducción de metáforas, formas de expresión y rituales que nos permitan conocer las visiones de otros y a realizar esfuerzos para hacer comprensibles las propias. En la búsqueda de canales de comunicación y en la resolución de divisiones y conflictos, queda todavía por resolver qué otras figuras pueden adoptarse desde otras visiones religiosas como modelos a seguir en el intento por comprender otros lenguajes y otros códigos de actuación y expresión.

## ■ Referencias

- ARNS, Paulo Evaristo. 2005. *La tecnica del libro secondo san Girolamo*. Milán: Biblioteca Francescana.
- ASAD, Talal. 1993. "Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair". En: Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. "Muslims as a 'Religious Minority' in Europe". En: Talal Asad. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- BAKER, Mona. 1992. *In Other Words. A Coursebook on Translation*. Londres y Nueva York: Routledge.
- BASSNETT, Susan. [1980] 2003. *Translation Studies*. Nueva York y Londres: Routledge.
- BOLTEN, Jürgen. 1999. "Intercultural business communication: An interactive approach". En: Karlfried Knapp et al., *Meeting the Intercultural*. Munich: Wissenschaft & Praxis/SIETAR.
- CARAVIAS, José L. 2006. "Matrimonio y familia a la luz de la Biblia (3)" [en línea]. En: [http://www.mercaba.org/FICHAS/BIBLIA/matrimonio\\_y\\_familia\\_3.htm](http://www.mercaba.org/FICHAS/BIBLIA/matrimonio_y_familia_3.htm) [consultado el 29 de mayo de 2006].
- CASTLES, Stephen, y Mark J. Miller. 2004. *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno* (traducción de Luis Rodolfo Morán Quiroz). México: Porrúa/UAZ/INM.
- CHARTIER, Roger. 2000. "La ira de Dios". En: Roger Chartier. *El juego de las reglas: Lecturas*. México: FCE.
- CHESTERON, G. K. [1908] 2004. *Orthodoxy*. Vancouver: Regent College Publishing.
- DANIEL, Gladis, y Claire Mitchell. 2006. "Turning the Categories Inside-Out: Complex Identifications and Multiple Interactions in religious Ethnography". *Sociology of Religion*, vol. 67, núm. 1 (primavera).
- DE LA CORTE, Luis, y Amalio Blanco. 2005. "Conflictos intergrupales y prejuicios étnicos en las sociedades receptoras de inmigrantes". En: Del Águila *et altere, Inmigración. Un desafío para España*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- DELISLE, Jean, y Judith Woodsworth. 1995. *Translators Through History*. Londres: Benjamins.

- DESCHNER, Karlheinz, y Milan Petović. 1999. *Krieg der Religionen. Der Ewige Kreuzzug auf dem Balkan*. Munich: Heyne.
- DUX, Günter. 1991. "Communicative Reason and Interest: On the Reconstruction of the Normative Order in Societies Structured by Egalitarianism or Domination". En: Axel Honneth y Hans Joas (eds.). *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (traducción de Jeremy Gaines y Doris L. Jones). Cambridge: MIT Press.
- EMERSON, Michael O., y Christian Smith. 2000. *Divided by Faith. Evangelical Religion and the Problem of race in America*. Nueva York, Oxford.
- GINZBURG, Carlo. 1998. *Occhiacci di Legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milán: Feltrinelli.
- GORAZD, Hierodíaco. "Antecedentes y desarrollo histórico del pensamiento ecumenista" [en línea]. En: [http://www.geocities.com/pro\\_ortodoxia/10/ANTECEDE.htm](http://www.geocities.com/pro_ortodoxia/10/ANTECEDE.htm) [consultado el 29 de mayo de 2006].
- HASHEM, Mazen. 2006. "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis". *Sociology of Religion*, vol. 67, núm. 1 (primavera).
- HEREDIA Correa, Roberto. 2004. *San Jerónimo: Ascetismo y filología*. México: UNAM.
- KELTNER, John. 1990. "From Mild Disagreement to War: The Struggle Spectrum". En: John Stewart (ed.). *Bridges. Not Walls. A Book about Interpersonal Communication*. Nueva York: McGraw-Hill.
- KLEIN, Diethard (compilador). 2000. "Hieronymus". En: *Das große Hausbuch der Heiligen. Berichte und Legenden*. Munich: Pattloch.
- KEPEL, Gilles. 1994. "Islam in Europa. Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft". *Transit. Europäische Revue*, núm. 8. (otoño 2004: número monográfico: "Das Europa der Religionen"). Frankfurt del Meno.
- LÓPEZ, Bernabé. 2005. "Cultura política, inmigración e Islam". En: Del Águila et al. *altere, Inmigración. Un desafío para España*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- MARKUS, Hazel Rose, y Leah R. Lin. 1999. "Conflictways: cultural diversity in the meanings and practices of conflict". En: Deborah A. Prentice y Dale T. Miller (eds.). *Cultural Divides. Understanding and overcoming group conflict*. Nueva York: Russel Sage Foundation.
- MORÁN QUIROZ, Luis Rodolfo. 2006. "Diálogo interreligioso e intercultural: Las batallas de la razón milagrosa". Trabajo presentado en el foro ¿Libertad Reli-



- giosa o Libertad de Expresión? Las Viñetas de Mahoma y el Conflicto Geopolítico. Centro de Estudios Religión y Sociedad y Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Guadalajara. Auditorio Adalberto Navarro Sánchez del CUCSH, 23 de febrero de 2006.
- MUNDAY, Jeremy. 2001. *Introducing Translation Studies. Theories and Applications*. Londres y Nueva York: Routledge.
- NORD, Christiane. [1997] 2001. *Translation as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. Manchester y Horth Hampton: St. Jerome.
- PEREDA, Carlos. 1994. *Vértigos argumentales: Una ética de la disputa*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue. 1993. "Dialogue and Proclamation: Reflection And Orientations On Interreligious Dialogue And The Proclamation Of The Gospel Of Jesus Christ" [en línea]. En: [puffin.creighton.edu/jesuit/dialogue/](http://puffin.creighton.edu/jesuit/dialogue/) [consultado el 30 de mayo de 2006].
- PYM, Anthony, y Horst Turk. [1998] 2001. "Translatability". En: Mona Baker (ed.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Londres y Nueva York: Routledge.
- SAMOVAR, Larry A. et al. [1981] 1990. "Intercultural Communication Problems and Guidelines". En: John Stewart (ed.). *Bridges. Not Walls. A Book about Interpersonal Communication*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Society for Inter-Religious Dialogue. 1998. "Statement of convictions and appeal for action" [en línea]. En: [astro.temple.edu/~dialogue/indonesia1.html](http://astro.temple.edu/~dialogue/indonesia1.html) [consultado el 30 de mayo de 2006].
- SASSIER, Philippe. 1990. *Tolerancia, ¿para qué?*. Madrid: Taurus.
- SEEL, Martin. 1991. "The Two Meanings of 'Communicative' Rationality: Remarkson Habermas's Critique of a Plural Concept of Reason". En: Axel Honneth y Hans Joas (eds.). *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (traducción de Jeremy Gaines y Doris L. Jones). Cambridge: MIT Press.
- SEN, Cristina, y Luiz Izquierdo. 2006. "El reto de la inmigración: España pide ayuda inmediata a la UE". *La Vanguardia*. Barcelona. 20 de mayo de 2006.
- Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María. 1998. "Doctores de la Iglesia" [en línea]. En: [http://www.corazones.org/diccionario/doctores\\_iglesia.htm](http://www.corazones.org/diccionario/doctores_iglesia.htm) [consultado el 23 de mayo de 2006].

- SLINGERLAND, Edward. 2004. "Conceptual Metaphor Theory as Methodology for Comparative Religion". *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 72, núm. 1, pp. 1-31 (marzo).
- ZAKARIA, Fouad. 1994. "Freiheit oder Islamismus?: Das Dilemma des Pluralismus in zeitgenössischen Islam". *Transit. Europäische Revue*, núm. 8 (otoño 2004: número monográfico: "Das Europa der Religionen"). Frankfurt del Meno.