EL COLEGIO DE SAN LUIS, A.C.

"La modalidad del diálogo interreligioso católico-chií como una terapia preventiva de paz cultural positiva: coloquios recogidos en las publicaciones de los años 2004, 2006 y 2008"

T E S I S

Que para obtener el título de

Licenciada en Relaciones Internacionales

Presenta

Carolina Maza Moreno

Director de tesis

Dr. Hugo Alejandro Borjas García

San Luis Potosí, S.L.P. **Agosto, 2012**

A mis padres por su infinitivo amor y entrega,

a mis hermanos porque juntos aprendimos a disfrutar la vida compartiéndola,

a Fernando por su empuje y apoyo incondicional y,

sobre todo, a Dios porque mi vida a su lado cobra sentido.

Índice

Introducción **1**

1. La modalidad del diálogo interreligioso católico-chií: una terapia preventiva de paz cultural positiva **6**

1.1 Objetivo General 6

1.2 Problema de investigación 8

1.3 Preguntas de investigación 16

1.4 Justificación 17

1.5 Delimitación espacial y temporal 21

1.6 Hipótesis 22

1.7 Variables 23

1.7.1 No violencia 24

1.7.2 Creatividad 24

1.7.3 Empatía 25

1.8 Metodología 28

1.9 Fuentes 29

2. Lo sagrado a la luz de la teoría y su estancia en las Relaciones Internacionales (RI) **31**

2.1 La religión y los teóricos 32

2.1.1 Breves aproximaciones sociológicas, psicológicas y antropológicas al estudio de la religión 32

2.1.2 Las Relaciones Internacionales ante una sociedad internacional que, ahora, corona a la cultura 42

2.1.3 Se rescata a la religión del destierro en Relaciones Internacionales 47

2.2 Precisión de conceptos 53

2.2.1 Catolicismo: Iglesia Católica Romana 54

2.2.2 Islam duodecimista Chií en Irán 58

2.2.3 Diálogo interreligioso, diálogo ecuménico y diálogo entre civilizaciones 63

2.2.4 Paz cultural positiva y violencia cultural 66

3. La institucionalización del diálogo interreligioso 70
3.1 Institucionalización político/internacional 71
3.2 Institucionalización social 73
3.3 Institucionalización religiosa 75
3.3.1 La actitud de la Iglesia Católica Romana hacia otras religiones y su apertura al diálogo 75
3.3.2 Concepciones del Islam Chií en Irán sobre las demás religiones y su papel como emisor y receptor en el diálogo interreligioso 82
3.3.3 Comunicación y mensaje: proceso y producto del diálogo interreligioso católico-musulmán y católico-chií 90

4. No violencia, creatividad y empatía en el diálogo católico-chií 95
4.1 No violencia 95
4.1.1 Diversidad de actores 96
4.1.2 Materias 101
4.2 Creatividad 107
4.2.1 Temas en contra de las contradicciones 107
4.2.2 Aceptación de los exponentes 120
4.3 Empatía en la selección léxica, en relación a los *ingroups* y *outgroups* 123
4.3.1 Descripciones autoidentitarias 124
4.3.2 Descripciones de posición y relación 129

Conclusiones 133
Hipótesis de correlación 135
Hipótesis de causalidad 139

Bibliografía 141

Anexos 149
Cuadro 6: Reuniones productos de la institucionalización del diálogo interreligioso 149
Cuadro 7 151
Cuadro 8 152

Cuadro 9..... 153
Glosario..... 154

Índice de imágenes

Imagen 1…… 9
Imagen 2……..… 12

Índice de cuadros

Cuadro 1: Hipótesis de correlación……..…… 23
Cuadro 2: Hipótesis de causalidad……... 23
Cuadro 3: Variables e indicadores……...… 28
Cuadro 4: Institucionalización católica del diálogo interreligioso……...……... 81
Cuadro 5: Institucionalización chiita del diálogo interreligioso……. 89

Índice de tablas

Tabla 1: Diversidad de actores……... 100
Tabla 2: Diversidad de actores por denominación…… 100
Tabla 3: Materias……...… 106
Tabla 4: Materias por denominación……..... 106
Tabla 5: Aceptación de los exponentes…….. 123

Introducción

La presente investigación tiene por objeto describir el estado actual del diálogo interreligioso entre chiitas y católicos y corroborar con base en la teoría de Kai Frithjof Brand-Jacobsen (2002) y Johan Galtung (2003) que el diálogo interreligiosos es una terapia preventiva de paz cultural positiva. Con tal de cumplir con la tarea encomendada se recopila evidencia de las publicaciones de los años 2004, 2006 y 2007 la cual refleja la modalidad de los coloquios que se llevaron a cabo entre los años 2002 y 2008. Por consiguiente, el trabajo se trata de un estudio empírico, descriptivo y explicativo. No sólo se describe el objeto de estudio sino que se extraen y explican las características del mismo para corroborar unas hipótesis y sustentar una tesis central.

Una vez procesada la información se pretende cumplir con tres objetivos específicos que a su vez contestan cada una de las preguntas de investigación. ¿La modalidad del diálogo interreligioso entre católicos y chiitas lo convierte en un acto no violento en donde participan una diversidad de actores motivados por materias diversas? ¿Los expertos en los coloquios buscan transformar de manera creativa las contradicciones a través de la inclusión de una variedad de temas? ¿En especial en la publicación de 2008 los expertos le brindan especial atención a los temas que causaron controversia —a fin de eliminar el desconocimiento, detonante del conflicto en Ratisbona— comparada con la que se le otorgaba en los anteriores coloquios? ¿En la selección léxica en torno a los *ingroups* y *outgroups* de las publicaciones de los años 2004 y 2006 se observan elementos de legitimación de la paz, y éstos se vuelven a hacer presentes en el coloquio de 2007 publicado en 2008?

Con las respuestas a las pasadas interrogantes se busca conectar a la teoría de paz con la realidad. La forma de hacerlo es explorando el diálogo entre católicos y chiitas y determinando si se le puede considerar una terapia preventiva de paz cultural positiva. Con lo anterior se pretende

ampliar la cobertura de la disciplina de las Relaciones Internacionales (RI[1]), ya que los trabajos de diálogo interreligioso son escasos y más aún los que se atreven a lanzar una tesis como la nuestra, una que vincula la teoría con la realidad.

Además de la pasada justificación teórica, la investigación se justifica socialmente al detectar varios países —Irán, Iraq, Líbano, Turquía, Jordania, Pakistán, India, Indonesia, Somalia y Nigeria— donde viven católicos (o denominaciones cristianas apegadas a la Iglesia Católica Romana) y chiitas como vecinos. La investigación, también, tiene una justificación personal subjetiva toda vez que el interés del autor es resaltar el papel de la religión en la vida de la persona humana, en el devenir de la sociedad, en el rumbo de las naciones y en las relaciones de una sociedad internacional interconectada. Se justifica que la religión es algo más que un simple ornamento, ésta brinda sentido de vida, motiva el actuar y moldea identidades. Por tanto, a través de sus discursos los seres humanos pueden encontrar alimentos de paz.

¿Qué mejor tarea que proponer terapias preventivas de paz positiva? Una paz que transforme los discursos de legitimación de violencia por unos de legitimación de paz. Una que garantice una atmósfera social que permita que el ser humano distinto y extraño, sea observado a través de unos ojos de empatía, cordialidad y amabilidad.

En razón a ello, se detectó el problema de investigación: la violencia cultural con matices religiosos que alimenta otros tipos de violencia. En la investigación se incluyen varios ejemplos que dan muestra de ello, se exhiben casos donde se ridiculizan símbolos religiosos, se pretende emular a fenómenos religiosos pasados o se atenta directamente en contra de edificios, manifestaciones, símbolos religiosos y, en último grado, contra el propio creyente. Dichas realidades son las que día con día se nos presentan en los medios de comunicación y cansados de escuchar malas noticias nos dimos a la tarea de exaltar los eventos afortunados. Se pretende

[1] A lo largo de la investigación se hace referencia a la disciplina de las Relaciones Internacionales como RI.

sobrepasar el problema de la violencia cultura, sin minimizarlo, resaltando los acercamientos de diálogo interreligioso entre católicos y chiitas con el fin de determinar si su modalidad contiene las características necesarias para poder considerarse una terapia preventiva de paz positiva.

Para corroborar la tesis central se establece una **variable dependiente**, la modalidad del diálogo interreligiosos, y tres **variables independientes o explicativas**: no violencia, creatividad y empatía. Las variables explicativas se extrajeron de la teoría de Galtung, Fisher y Bran-Jacobsen (2002) y se consideran características condicionantes de una terapia preventiva de paz cultural positiva. En razón a ello nuestra tesis central se corrobora con la validez de nuestras hipótesis.

En este orden de ideas se establecen dos hipótesis, una de correlación y otra de causalidad. La primera declara que: a mayor no violencia, creativa y empatía en la modalidad del diálogo interreligioso católico-chií, mayor terapia preventiva de paz cultural positiva. La hipótesis causal enuncia que: la no violencia provoca la transformación creativa del conflicto y empatía (utilización de una selección léxica en torno a los *ingroups* y *outgroups* de legitimación de paz), y estos productos a su vez generan la no violencia. La validación de las hipótesis acerca la realidad a la teoría, da luz a la modalidad de los eventos orientados a crear una cultura de paz positiva, y sustenta que: *la modalidad del diálogo católico-chií lo convierte en una terapia preventiva de paz cultura positiva.*

Realizadas las aclaraciones introductorias a la investigación, se procede ahora a explicar su organización y estructura. La investigación está compuesta por cuatro capítulos y un apartado final de conclusiones, a decir: el capítulo 1 contiene el marco metodológico, el capítulo 2 el marco teórico/conceptual, el capítulo 3 el marco contextual, y el capítulo 4 examina las relaciones entre las variables con el fin de corroborar nuestras hipótesis y así poder sustentar nuestra tesis central.

Las bases metodológicas de nuestra investigación se sientan en el Capítulo 1. En él se traza la ruta a seguir para cumplir con el objetivo de la investigación, los procedimientos a cumplir, las herramientas a utilizar, las respuestas qué contestar y los enunciados que validar. Se aclara la manera en la que se va a tratar la evidencia empírica y la forma en que ésta contesta o valida los postulados de la teoría de paz. El objetivo, el problema, las preguntas, la justificación, la delimitación, las hipótesis, las variables, la metodología y las fuentes de la investigación se aclaran en el capítulo en cuestión.

El Capítulo 2 se divide en dos apartados. El primero contiene el marco teórico y comienza discutiendo distintas aproximaciones teóricas a la religión, iniciando con exponentes de tres ciencias sociales: la sociología, la psicología y la antropología. Después se presentan los cambios en los paradigmas de ciencias sociales y el distanciamiento de las teorías en RI provocados por las transformaciones de una sociedad internacional que hoy en día corona a la cultura. Una vez resaltado el paradigma cultural, se procede a determinar si la religión logra distinguirse de la variante cultural. Se exploran esfuerzos de distintos autores que desde las RI han rescatado a la religión del destierro impuesto por la misma disciplina. El segundo apartado aclara los conceptos que se van a utilizar en la investigación con tal de demarcar el rumbo de la misma.

El Capítulo 3 desarrolla el marco contextual con una revisión del proceso de institucionalización político/internacional, social y religiosa de nuestro objeto de estudio: el diálogo interreligioso. A través de él se pretende resaltar la pertinencia y la viabilidad del diálogo interreligioso y, en sí, de la propia investigación. Además se incluye una breve revisión de los antecedentes de los coloquios del siglo XXI entre cristianos y musulmanes, y entre católicos y chiitas.

En el Capítulo 4 se utiliza la metodología definida en el Capítulo 1 (la cual hace propia a la investigación). En él se explora la modalidad del diálogo católico chií, a través de la

explicación de cada una de las variables explicativas. Éstas se van presentando una a una en cada apartado y dentro de ellos se cruzan los indicadores con el contenido de cada una de las publicaciones. Lo anterior nos permite evaluar y explicar cada variable con tal de determinar si dichas características convierten a la modalidad del diálogo interreligioso católico-chií en algo más que un simple intercambio de palabras.

Finalmente, en el apartado de las conclusiones se realiza un breve recuento de las teorías recopiladas y se establece una postura. En consecuencia, se da respuesta a las preguntas de investigación presentadas al inicio de la introducción y en el capítulo metodológico, y se validan las hipótesis —la de correlación y la de causalidad—.

1. La modalidad del diálogo interreligioso católico-chií: una terapia preventiva de paz cultural positiva

To work for peace is to work against violence[2] (Galtung, Fischer, y Brand-Jacobsen, 2002: xiii).

Este apartado tiene como función servir de marco metodológico con el fin de exponer el objetivo de la investigación, el problema que motiva a la misma y especificar la manera en la que se obtendrá y se analizará la evidencia para corroborar la hipótesis. Con lo anterior, se da respuesta a la pasada interrogante: ¿La modalidad del diálogo interreligioso entre chiitas y católicos —coloquios recogidos en las publicaciones de los años 2004, 2006 y 2008— lo convierte en una terapia preventiva de paz cultural positiva (sustitución de la legitimación de la violencia por legitimación de la paz)?

1.1 Objetivo General

Inmersos en un contexto internacional de violencia, muchas veces legitimada por criterios religiosos, el presente trabajo pretende dar luz a acontecimientos que van en dirección contraria a la violencia cultural. Nuestro objeto de estudio es el diálogo interreligioso entre chiitas y católicos, en específico las publicaciones de los años 2004, 2006 y 2007 la cual refleja la modalidad de los coloquios que se llevaron a cabo entre los años 2002 y 2008. Por tanto, el objetivo general es **describir** el estado actual del diálogo entre católicos y chiitas, y **corroborar** con base en la teoría de Kai Frithjof Brand-Jacobsen (2002) y Johan Galtung (2003), que el diálogo interreligioso es una terapia preventiva de paz cultural positiva —se transforma de manera creativa el conflicto de la violencia cultural—. De éste se desprenden tres objetivos específicos, a través de ellos se pretende:

[2] Traducción propia: trabajar por la paz es trabajar en contra de la violencia.

a) **Describir y corroborar** que la construcción de la paz cultural positiva se realiza a través de una acción no violenta —el diálogo interreligioso— entre **actores** de distintos niveles de la sociedad. Transformación del **comportamiento violento** a formas de **no violencia** (el acto del diálogo)**.**

b) **Demostrar** que los coloquios, y en especial el del año 2007 publicado en 2008, son un proceso creativo de transformación del conflicto (contradicciones entre católicos y chiitas en torno a cuestiones teológicas, morales o espirituales o, en su caso, tensiones a raíz del discurso del Papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona). Las **contradicciones** se transforman de manera **creativa,** a través de la exposición del conflicto y el conocimiento de las partes.

c) **Determinar** si el diálogo entre católicos y chiitas contiene formas de legitimación de la paz (proceso de despolarización). **Empatía** en el contenido del discurso, transformación de las **actitudes**.

Los objetivos específicos presentan las condiciones del proceso de paz cultural positiva, que, como terapia, potencian la vida —no se trata de una paz en negativo, no se queda en la mera reducción de la violencia— y se convierte en una terapia preventiva, que tendrá como fin crear y propagar una cultura de paz. El camino trazado por Galtung y Bran-Jacobsen tiene que ver con la búsqueda de alternativas creativas y no violentas para los elementos del conflicto: para las actitudes, empatía, para las contradicciones, creatividad, y para la violencia, la no-violencia (Brand-Jacobsen, 2002: 40). Se realiza una clara definición de los conceptos de esta teoría en el siguiente capítulo.

Ahora es preciso conocer y justificar el problema que nutre y guía la presente investigación para después aclarar las preguntas a las que se dará respuesta. Nuestro problema de

investigación parte de una realidad incuestionable en donde se mezclan ritos, oraciones, guerras santas, libros sagrados, caricaturas, disfraces, fuego, muerte, entre otros.

1.2 Problema de investigación

Ante un panorama internacional interconectado, en donde las acciones de una de sus partes provoca efectos dentro y fuera de sí misma, y en donde los actores que las forman tienden a resaltar sus singularidades, la violencia también se expresa a través de palabras, imágenes, sonidos, protestas, caricaturas, significados, entre otros. En consecuencia, el problema que motiva a la presente investigación son las manifestaciones de violencia cultural con matices religiosos dentro del la sociedad internacional, y las distintas reacciones al discurso del Papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2009.

La exposición de las primeras sirve para comprobar que la violencia cultural con matices religiosos existe y provoca conflictos que cruzan fronteras. La segunda presenta un conflicto (tensión y contradicción entre las partes) entre católicos y musulmanes ―entre ellos los chiitas― que, también, provocó manifestaciones de violencia cultural y directa. Esta segunda exposición nos servirá, además, para conocer la forma en la que los católicos y los chiitas lograron transformar el conflicto, y no abandonaron la terapia de paz cultura positiva: el diálogo interreligioso.

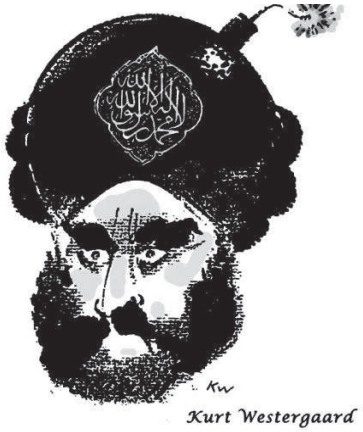
Las primeras evidencias a nuestro problema las encontramos en varios sucesos ocurridos en lugares y en fechas distintos. Un evento del año 2006 y tres del año 2011 nos sirven de ejemplos. Como ya se señaló, a partir de la violencia directa ejercida en territorio estadounidense en el mes de septiembre de 2001 el factor religioso se colocó en el centro del debate y de las discusiones internacionales. El problema parte del discurso de legitimación creado por Estados Unidos, materia que no le compete a ésta investigación, que posó al Islam en el banquillo de las acusaciones internacionales. Algunos eventos son consecuencia del pasado acontecimiento, sin

embargo existen otros que guardan más relación con las estructuras de poder, oportunidades económicas, migración y multiculturalismo. Todos ellos hacen evidente la existencia de un ambiente de intolerancia, en donde el respeto por las particularidades del otro ha desaparecido.

Los siguientes acontecimientos ejemplifican la manera en la que la violencia cultural, en todas sus formas —la ignorancia, el recelo, los intereses particulares, el sentimiento de superioridad, el señalamiento del diferente como el "otro", y las malinterpretaciones—, ha alimentado manifestaciones de violencia de mayor grado. Ellos a su vez tienen matices religiosos ya que se han ridiculizado símbolos religiosos, se pretende emular a fenómenos religiosos pasados o se atenta directamente en contra de edificios, manifestaciones, símbolos religiosos y, en último grado, contra el propio creyente o grupos de creyentes.

- El primer evento al que se hace referencia es la llamada "crisis de las caricaturas", un uso alterado y erróneo de la libertad de expresión, que ocasionó varios atentados en contra de sedes danesas en el exterior —Siria y Pakistán—, y de su creador o agresor[3]. A finales de 2005 el periódico danés *Jyllands Ponten* publicó 12 caricaturas de Mahoma creadas por Kurt Westergaard, siendo la más controvertida aquella en donde el profeta aparece con una bomba en la cabeza (véase Imagen 1[4]). Ellas fueron reproducidas por un diario noruego en enero de 2006 lo que ocasionó una crisis diplomática entre Noruega y Dinamarca, por un lado, y algunos países de Medio Oriente, por el otro. Además, un mes después periódicos franceses, alemanes,

Imagen 1



Fuente: Blogspot.com

[3] Disponible en: http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2010/01/100101_0411_caricaturista_danes_mz.shtml [consulta el 15 de diciembre de 2011].
[4] Disponible en: http://3.bp.blogspot.com/-2R0aHeKZrQI/ToXVgHA8oLI/AAAAAAAAAsI/ypEAkq-KwN4/s1600/Mahoma+-+Kurt+Westergaard.jpg [consulta el 02 de enero de 2012].

italianos y españoles publicaron las mismas imágenes solidarizándose con el periódico danés a favor de la libre expresión[5]. Las publicaciones ocasionaron manifestaciones en varios países musulmanes ―Egipto, Filipinas, Siria, Indonesia, Níger, Palestina y con saldo de muerte en Afganistán, Pakistán, Somalia― y fuertes declaraciones de los líderes islámicos. Ese es el caso del Líder Supremo de Irán, el ayatolá Alí Jamenei quien las condenó como un insulto al Islam y las relacionó con el triunfo de Hamas en Palestina[6]. Se expone la "crisis de las caricaturas" porque ella evidenció una gran ignorancia, un nulo tacto occidental, y porque tuvo numerosos productos de violencia directa.

- El segundo evento tuvo lugar en marzo de 2011 cuando el pastor Terry Jones volvió a expresar los intereses que había tenido seis meses atrás de realizar una hoguera con ejemplares del Corán, que afortunadamente decidió suspender cuando el Imam responsable de construir un centro islámico cerca de la zona cero aceptó entablar conversaciones[7]. Jones convocó "el día del juicio internacional contra el Corán" para el 20 de marzo de 2011, y en un video su compañero Wayne Sapp prende fuego al Corán, tras un juicio realizado a éste. Estas imágenes causaron una fuerte indignación en países musulmanes, y a modo de ejemplo nos referimos a los ataques perpetuados en Afganistán en contra de un edificio de las Naciones Unidas que ocasionó la muerte de más de 10 personas[8]. En este suceso también encontramos formas de violencia cultural que ocasionan formas de violencia directa. La falta de empatía, y las faltas de respeto en contra de los símbolos y elementos sagrados del "otro", musulmán, alimentaron más violencia.

[5] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_4673000/4673748.stm [consulta el 15 de diciembre de 2011].
[6] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_4691000/4691614.stm [consulta el 15 de diciembre de 2011].
[7] Disponible en: http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2010/09/100910_quema_coran_protestas_afganistan_muerto_rg.shtml [consulta el 15 de diciembre de 2011].
[8] Disponible en: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/04/110401_gainesville_coran_quema_afganistan_fp.shtml [consulta el 15 de diciembre de 2011].

- Otro atentado que reflejó un grado de violencia cultural en contra de los "otros", que para el caso eran migrantes, musulmanes y marxistas, fue la explosión en el centro de Oslo y el tiroteo en Utoeya del 22 de julio de 2011[9]. Los ataques fueron perpetuados por Anders Behring Breivik quien se auto-adscribió a la extrema derecha cristiana, antimarxista, y antimusulmán. El atacante dejó un manifiesto titulado *2083- A European Declaration of Independence*[10] y un video con el nombre de *Knight Templar 2083*[11]. En ambos el autor realiza un análisis de la historia de Europa argumentando que ella le abrió camino al marxismo cultural ―promotor de movimientos laborales, feministas, y de defensa a los derechos humanos y al multiculturalismo― y que está siendo invadida por una fuerza islámica (al grado de hablar de una Unión Euroárabe y de una Organización de las Naciones Unidas controlada por las naciones islámicas). Para él, la esperanza y la salvación de Europa vendrán con una cruzada promovida por caballeros templarios, que tenga como fin luchar contra la alianza multicultural. El atentado, en especial, su manifiesto y las imágenes que utiliza en el video tienen el propósito de influir en otros y con ellas se propaga el sentimiento de intolerancia y odio. Ellos son símbolos y productos de un tipo de violencia cultural que provocó la muerte de más de 90 personas.
- Las últimas noticias del año 2011, que reflejaron la manera en la que la violencia cultural provoca ocasiones de violencia directa, son los encuentro entre cristianos coptos y musulmanes en Egipto, teniendo como último desencuentro el choque entre los primeros y miembros del ejército a principios de octubre de 2011[12]. Este incidente fue una reacción a los atentados perpetuados por musulmanes salafistas a una Iglesia copta del distrito de Imbaba en

[9] Disponible en: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/07/110724_noruega_oslo_anders_behring_breivik_manifiesto_caballeros_templarios_mt.shtml [consulta el 15 de diciembre de 2011].
[10] Traducción propia: 2083- Una Declaración de Independencia Europea.
[11] Traducción propia: Caballero Templario 2083. Disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=OFWfixiBuK4 [consulta el 15 de diciembre de 2011].
[12] Disponible en: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/10/111010_coptos_cristianos_egipto_il.shtml [consulta el 15 de diciembre de 2011].

el Cairo, a principios de mayo[13]. En ambos choques el saldo es de varios decesos cristianos y, además, éstos han alimentado otras formas de violencia.

Es interesante señalar, un claro ejemplo de violencia cultural que se materializó en una caricatura del personaje de Mickey Mouse y Minnie vestidos con ropas islámicas publicado en Twitter por un cristiano copto en junio de 2011[14] (véase Imagen 2[15]). Lo anterior pone de manifiesto la atmósfera de violencia cultural que vive el país que, además, ha provocado violencia directa. En Egipto los cristianos coptos (el 10% de la población egipcia) atacan y son víctimas de los "otros": la mayoría musulmana.

Imagen 2

Fuente: Enlacejudio.com

Los pasados eventos exhiben una forma de violencia que juega —atenta— con símbolos, lugares y personajes sagrados, los ridiculiza, los usa para legitimar acciones hostiles, y que, en consecuencia, expresa una ideología que, en lugar de ser conciliadora, es juiciosa y excluyente. Ellos evidencian que la violencia cultural existe, una que se expresa y se nutre en la actualidad, que, además, alimenta a la violencia directa.

Pasemos ahora a detallar el contenido, las circunstancias y las reacciones provocadas por el discurso del Papa Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona del 12 de septiembre de 2006. Todo comenzó con la agenda del Papa que programaba un viaje apostólico a Múnich, Altötting y Ratisbona del 9 al 14 de septiembre de 2006. El destino final del viaje era la ciudad de

[13] Disponible en: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/05/110508_egipto_vilolencia_musulmanes_coptos_salafis_wbm.shtml [consulta el 15 de diciembre de 2011].
[14] Disponible en: http://www.bbc.co.uk/mundo/ultimas_noticias/2011/06/110628_ultnot_mickey_mouse_islam_sao.shtml [consulta el 15 de diciembre de 2011].
[15] Disponible en: http://www.enlacejudio.com/wp-content/uploads/2011/07/mouse-mickey1.jpg [consulta el 02 de enero de 2012].

Ratisbona y el día 12 tuvo lugar una conferencia titulada "Fe, razón y Universidad: Recuerdos y reflexiones" en la Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, en la que el Papa fue catedrático por un tiempo. El interés de Benedicto XVI era resaltar la relación entre fe, razón y universalidad, concluyendo que "no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios" (Benedicto XVI, 2006). El discurso provocó una serie de malentendidos en el mundo del Islam, por tal razón ha recibido dos redacciones: la primera provisional sin notas y la segunda con notas aclaratorias añadidas por el propio Pontífice.

Del discurso se extrajo ―provocando controversia― el párrafo que se presenta en negritas, el cual fue presentado sin las aclaraciones previas y subsecuentes de Benedicto XVI. Éste tomó una parte del diálogo entablado entre el docto emperador bizantino Manuel II Paleólogo, penúltimo emperador de Bizancio que estuvo varias veces como rehén en tierras otomanas, y un persa culto en torno al cristianismo y el Islam. El Papa extrajo parte del séptimo coloquio editado por el profesor Theodore Khoury, en el cual el emperador toca el tema de la *yihad*. El Pontífice se refirió a las palabras del emperador de la siguiente manera:

> Sin detenerse en detalles, como la diferencia de trato entre los que poseen el «Libro» y los «incrédulos», con una *brusquedad que nos sorprende, brusquedad que para nosotros resulta inaceptable*[16], se dirige [Manuel II Paleólogo] a su interlocutor llanamente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general, diciendo**: «Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba».**
>
> El emperador, después de *pronunciarse de un modo tan duro*, explica luego minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo insensato. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. «Dios no se complace con la sangre —dice—; no actuar según la razón (συ□ν λόγω) es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de

[16] Las negritas y las cursivas fueron agregadas al texto original con tal de que sirvieran para resaltar las primeras la frase polémica y las segundas las omisiones que resultan importantes.

> razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona» (Benedicto, 2006).

En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia, la afirmación decisiva es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios (Benedicto XVI, 2006). En la nota aclaratoria al enunciado en negritas el Papa lamenta que la cita haya sido interpretada en el mundo musulmán como una expresión de su posición personal, suscitando una indignación comprensible. Además, aclara que la frase no expresa su valoración personal con respecto al Corán, "hacia el cual siento [el Pontífice] el respeto que se debe al libro sagrado de una gran religión" (Benedicto XVI, 2006). Sólo se pretendía resaltar la relación entre la fe y la razón expuesta por el emperador, más no criticar o juzgar los preceptos islámicos. La frase se tomó sin las consideraciones previas. El Pontífice califica la actitud del emperador como de "una brusquedad que nos sorprende, brusquedad que para nosotros resulta inaceptable", y también califica que se pronuncia de una forma muy dura.

En fin, nuestra intención no es solucionar la cuestión de si las palabras del Papa fueron atinadas o no. Lo que es una realidad es que el discurso fue tomado por algunos grupos musulmanes como una afrenta al Islam, como una forma de violencia cultura que atentaba contra preceptos religiosos. En consecuencia, tuvieron lugar manifestaciones orales de líderes políticos y religiosos, y otros disturbios ―formas de violencia directa y, también, de violencia cultural―.

Entre las manifestaciones negativas de líderes políticos y religiosos tenemos las de: el líder turco Ali Bardakoglu[17]; el presidente de Pakistán, Pervez Musharraf y el parlamento; el primer ministro de Malasia, Abdullah Ahmad Badawi[18]; el líder de la Hermandad Musulmana, Mohammed Mahdi Akef; la Organización de la Cooperación Islámica; el Líder Supremo de Irán,

[17] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_5346000/5346888.stm [consulta el 01 de marzo de 2012].
[18] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_5350000/5350094.stm [consulta el 01 de marzo de 2012].

Ali Jamenei[19]; y el líder espiritual de la Unión Mundial de Ulemas (Sabios) Islámicos de Qatar, Yuusf al-Qaradawi[20]. Por otro parte, los líderes o actores políticos y religiosos que aceptaron las disculpas del Santo Padre fueron: el Consejo Central de Musulmanes de Alemania; la Hermandad Musulmana[21]; el presidente de Irán, Mahmud Ahmadineyad; el líder de la mayor organización islámica en Indonesia, Hasym Muzadi; el presidente de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) e Imam de la mezquita de Unión de Málaga, Félix Herrero[22]; y el líder turco Ali Bardakoglu[23]

El descontento no se quedó en meras palabras sino que provocó manifestaciones de violencia directa y cultural. Ejemplos del primer tipo son: los atentaos en contra de templos cristianos y católicos en la Franja de Gaza y Cisjordania[24], el asesinato de una monja católica en Somalia[25], la marcha de protesta en Pakistán y manifestaciones en El Cairo[26], Srinagar, Cachemira, Estambul, e Irán. Llama la atención la violencia cultural ejercida por algunos manifestantes en la India y en Irak los que prendieron fuego a una imagen del Papa católico[27]. Los anteriores acontecimientos —justificados o no— se califican como de violencia cultural con matices religiosos porque atentan contra un líder y símbolo religioso. Dichos atentados podrían haber alimentado otro tipo de violencia al legitimar el odio o la falta de respeto hacia la contraparte.

---

[19] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_5358000/5358356.stm [consulta el 01 de marzo de 2012].
[20] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_5358000/5358356.stm [consulta el 01 de marzo de 2012].
[21] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_5353000/5353414.stm [consulta el 01 de marzo de 2012].
[22] Disponible en: http://www.elmundo.es/elmundo/2006/09/18/internacional/1158567690.html [consulta el 01 de marzo de 2012].
[23] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_5360000/5360256.stm [consulta el 01 de marzo de 2012].
[24] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/newsid_5350000/5350094.stm [consulta el 01 de marzo de 2012].
[25] Tuvo lugar el 17 de septiembre de 2006.
[26] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/photo_galleries/newsid_5351000/5351210.stm [consulta el 01 de marzo de 2012].
[27] Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2006/09/18/actualidad/1158530407_850215.html y http://www.elmundo.es/elmundo/2006/09/18/internacional/1158567690.html [consulta el 01 de marzo de 2012].

La relación entre el discurso del Papa y las acciones de descontento corroboran la tesis de Galtung: la violencia genera más violencia. La tensión entre católicos y musulmanes —sunitas y chiitas—se hizo evidente. La violencia cultural (falta de empatía, conocimiento y respeto) alimentó otras formas de violencia directa y cultural. Ahora sólo nos queda descubrir si católicos y chiitas a través del diálogo interreligioso logran transformar el conflicto, un conflicto de contradicciones entre los preceptos de unos y otros, un conflicto alimentado por el desconocimiento, y si se está trabajando en la construcción de una paz cultural positiva.

1.3 Preguntas de investigación

El objetivo de la investigación no es centrarnos en la serie de eventos desafortunados, sino corroborar que existen otros eventos afortunados que pueden servir como terapias preventivas de paz cultural positiva, con el fin de combatir la violencia cultural con matices religiosos: el caso del diálogo interreligioso. Los coloquios entre la Iglesia Católica Romana y el Islam Chií en Irán nos sirven de ejemplos. Por tanto, resulta necesario describir el estado actual del diálogo entre católicos y chiitas.

Considerando el objetivo general y los objetivos específicos, las preguntas de investigación que demarcan el rumbo del trabajo y con cuya respuesta se corroborará la hipótesis, son las siguientes:

a) ¿La modalidad del diálogo interreligioso entre católicos y chiitas —publicado en los años 2004, 2006 y 2008— lo convierte en un acto **no violento** en donde participan una **diversidad** de **actores** motivados por **materias** diversas?
b) ¿Los **expertos** en los coloquios buscan transformar de manera creativa las contradicciones a través de la inclusión de una variedad de **temas?** ¿En especial en la publicación de 2008 los **expertos** le brindan especial atención a los **temas** que causaron

controversia —a fin de eliminar el desconocimiento, **detonante del conflicto** en Ratisbona— comparada con la que se le otorgaba en los anteriores coloquios?

c) ¿En la **selección léxica** en torno a los *ingroups* y *outgroups* de las publicaciones de los años 2004 y 2006 se observan elementos de legitimación de la paz, y éstos se vuelven a hacer presente en el coloquio de 2007 publicado en 2008?

1.4 Justificación

¿Cuál es la contribución de la investigación a la disciplina de las Relaciones Internacionales? Ya se ha señalado y evidenciado la presencia de la violencia cultural en las relaciones sociales, nacionales e internacionales. Dicho fenómeno no se limita a un lugar o a una fecha específica sino que ha estado presente a lo largo de toda la historia de la humanidad y se delimitó a partir del nacimiento de las primeras ciudades, donde el extraño o extranjero era catalogado como "bárbaro". La violencia cultural se expresa a través del racismo, del clasismo, del fundamentalismo, de la intolerancia, de la falta de empatía, de la colonización cultural, de la conquista espiritual, entre otras. El problema de la violencia cultural existe y además, como Galtung afirma, ésta legitima otras formas de violencia estructural y directa. Estos fenómenos aunados a los desafortunados y contemporáneos eventos de los años 2001, 2006, y 2011 —por mencionar algunos— que tienen la peculiaridad de tener matices religiosos sirven de justificación externa para la presente investigación.

También se desea contribuir a la recuperación de la religión en la teoría de las Relaciones Internacionales. La descripción de las reuniones de diálogo interreligioso entre católicos y chiitas, su contenido y los actores que participan, nos permitirá conocer el estado de nuestro objeto de estudio y el lugar que ocupa en el panorama internacional. Por ende, se pretende conceder a la religión un lugar único, importante e irremplazable en la teoría de las Relaciones Internacionales al describir el fenómeno internacional de diálogo interreligioso. Los estudios de diálogo

interreligioso a través de la descripción y análisis de evidencia cualitativa son escasos, en consecuencia, éste trabajo es pertinente para ampliar la cobertura de la disciplina. El ideal sería que la cobertura abarcara la pluralidad de manifestaciones de Dios y, en consecuencia, la variedad de diálogos entre las distintas denominaciones religiosas. No obstante, explorar la totalidad de diálogos interreligiosos es una tarea que nos rebasa en tiempo, recursos y posibilidades bibliográficas.

En razón a ello se eligieron los acercamientos entre la Iglesia Católica Romana y el Islam Chií duodecimista de Irán. Para la selección se siguió un criterio de homogeneidad. Bill y Alden presentan y discuten similitudes entre las prácticas y las creencias del catolicismo y el chiismo entre ellas: 1) la veneración de la vida de mártires (víctimas inocentes que dan la vida por sus seguidores), 2) la creencia que las gracias de Dios se obtienen a través de la intercesión de personajes sagrados (imanes y santos), 3) la existencia de una figura materna en el centro de la familia de creyentes (María y Fátima), 4) la influencia de pensamiento platónico y aristotélico de los teólogos alrededor del debate sobre la relación entre la Revelación y la razón, 5) la importancia que se otorga a los movimientos místicos, 6) el rol del martirio y el sufrimiento que redimen, 7) el reconocimiento de un sistema legal basado en la premisa de que todo poder emana de Dios, y 8) la voluntad de establecer sistemas sociales y políticos que proveen de justicia, libertad y seguridad (Bill y Alden, 2002: 143).

Cabe señalar que ambas denominaciones religiosas aceptan las enseñanzas e interpretaciones de una élite determinada —para el chiismo el Imam y los *muytahids* y para el catolicismo el Magisterio de la Iglesia[28]—. Además, el Líder Supremo chií es semejante al Papa católico. En ambas denominaciones religiosas podemos distinguir a la persona a la cabeza de la misma y a las personas que conforman la jerarquía religiosa. También, encontramos semejanzas

[28] El Papa y los Obispos.

en la relación de ambas denominaciones con un Estado en particular: El Estado de la Ciudad del Vaticano[29] y la República Islámica de Irán. En el primer caso, el Papa funge como líder religioso de la Iglesia Católica Romana y, también como jefe de Estado. El ejerció del poder ejecutivo le compete al Cardenal Presidente de la Comisión Pontificia para el Estado de la Ciudad del Vaticano, quien funge como jefe de gobierno. En el segundo, el Consejo de Ancianos o Guardianes elige al faquí, Líder Supremo o Consejo de Liderazgo, quien sirve de líder religioso y jefe de Estado, y también junto con la Asamblea de Expertos eligen al Presidente o jefe de gobierno. La política y la religión en Irán, como en el Vaticano, están unidas ya que hay que recordar que el Consejo de Ancianos está conformado por cinco ayatolás y siete eruditos más. Seis de ellos son elegidos por el faquí y los demás por la Asamblea de Expertos a petición del Consejo Judicial (Rodríguez, 1991). Se ahonda en las características de ambas denominaciones en el siguiente capítulo.

Las semejanzas entre ambas denominaciones fueron explotadas para dotar a la investigación de coherencia metodológica, más no son el único elemento que justifica la elección. La investigación también posee relevancia internacional y social. Por un lado, en la prensa día a día se hace evidente que ambas denominaciones tienen una fuerte presencia internacional. Los chiitas están presentes en los debates internacionales por su relación con Irán y la crisis diplomática que tiene con Estados Unidos, a causa de su programa de energía nuclear. Los católicos representan a más de 15 millones de fieles atentos a los pronunciamientos del Papa y éste, junto a la Ciudad del Vaticano, también, goza de una personalidad internacional aceptada y activa.

[29] Los acuerdos de Letrán concluidos el 11 de febrero de 1929 entre la Santa Sede y el reino de Italia dieron por terminado la "cuestión romana" e Italia reconoce el Estado de la Ciudad del Vaticano bajo la Soberanía del Sumo Pontífice. A su vez, la Santa Sede con la Resolución A/58/314 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, del 14 de julio del año 2004, se convierte en Estado Observador Permanente.

Por el otro, la obligada convivencia de grupos de católicos y chiitas en un territorio determinado resalta la relevancia social. En Irán el 89% de la población es chiita y éste convive con el 0.2% de la población cristiana[30]. Aproximadamente existen 300,000 cristianos pertenecientes, en su mayoría, a la Iglesia Apostólica Armenia, Iglesia Asiria de Oriente e Iglesia Católica Caldea. De ellas sólo la última está (hoy en día) en comunión con la Iglesia Católica Romana, el título de Patriarca de Babilonia de los Caldeaos es confirmado por el Pontífice Romano. El Patriarcado de Babilonia de los Caldeaos tiene su sede en Bagdad, por tanto en Iraq conviven un 3% de cristianos (caldeos, asirios, entre otros) con un 60% de chiíes[31] (en su mayoría duodecimista). Entre los líderes chiíes de Iraq encontramos a los ayatolás Kazim al-Hairi y Ali Sistani, y a Moqtada Sadr (hijo del fallecido ayatolá Muhammad Sadiq Sadr). Al último se le conoce por su activismo en contra de la ocupación, su rivalidad con los otros líderes y sus "relaciones" con Irán[32]. En Líbano un 70% de la población es musulmana (suní y chií) y 23% (siendo los maronitas el mayor número) son cristianos[33]. La Iglesia Maronita forma parte de la corriente sirio-occidental de las iglesias orientales de la Iglesia católica y es la única que ha permanecido en plena comunión con Roma. A su cabeza está el Patriarcado (Patriarca) de Antioquía son sede en Bkerke, Líbano. También, en países como Turquía, Jordania, Pakistán, India, Indonesia, Somalia y Nigeria conviven minorías chiíes y católicas.

Los anteriores datos exhiben territorios donde católicos y chiitas viven como vecinos día con día. El diálogo interreligioso entre católicos y chiitas como una terapia preventiva de paz cultural positiva, tiene como fin crear ambientes de tolerancia y sana convivencia. Los ataques de 2004 en contra de Iglesias cristianas en Iraq, el secuestro del obispo católico sirio de Mosul,

[30] Iran. International Religious Freedom Report 2004. Disponible en: http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2004/35497.htm [consulta el 6 de marzo de 2012].
[31] Iraq. The World Factbook. Disponible en: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/iz.html [consulta el 6 de marzo de 2012].
[32] Disponible en: http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-12135160 [consulta el 6 de marzo de 2012].
[33] Lebanon. International Religious Freedom Report 2004. Disponible en: http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2004/35502.htm [consulta el 6 de marzo de 2012].

Basile Georges Casmoussa, en 2005, los atentados en contra de Iglesias caldeas y asirias en Mosul, el secuestro y posterior muerte del arzobispo católico caldeo Paulos Faraj Rahh en 2008, entre otros eventos desafortunados aclaman, por si mismos, la urgencia de trabajar a favor de la paz.

1.5 Delimitación espacial y temporal

Hasta ahora se han expuesto los criterios por los que se eligió al Islam Chií y a la Iglesia Católica Romana, sin embargo, si quisiéramos presentar la totalidad de los encuentros entre católicos y chiitas nos enfrentaríamos otra vez con las mismas limitantes ―falta de tiempo, recursos y bibliografía―. Por tal razón, la investigación se centra en las publicaciones de 2004, 2006 y 2008. Ellas fueron seleccionaron porque se consideran esfuerzos institucionalizados de diálogo. Institucionalizados, ya que se convirtieron en comportamientos ordenados y estables (continuos) que, además, están documentados y publicados.

Las publicaciones recogen artículos presentados en las ocho rondas de diálogo realizadas hasta el momento y algunos trabajos escritos exclusivamente para los libros. De las ocho rondas de diálogo cuatro se han desarrollado en Irán (2002, 2004, 2006 y 2008) y tres en Reino Unido (2003, 2005 y 2007). Por consiguiente, la delimitación temporal de la investigación es un periodo de siete años en los cuales tuvieron lugar siete reuniones de diálogo católicos-chiíes. Es importante aclarar que las reuniones catalogadas como "conferencias o coloquios católicos-chiíes" son las que tuvieron lugar en los años 2003, 2005 y 2007. Las publicaciones citadas contienen en su mayoría los textos escritos para dichas conferencias, en razón a ello, en las pasadas líneas se ha referido con frecuencia a los coloquios de los años 2003, 2005 y 2007.

Para aclarar la delimitación espacial conviene exponer que el *Ampleforth Abbey,* el *Imam Khomeini Education and Research Institute* en Qom*,* el *Heythrop College* y el *Worth Abbey*[34] han

[34] Traducción propia: Abadía de Ampleforth, el Instituto Imam Jomeini de Educación e Investigación, el Colegio Heythrop y la Abadía Worth.

fungido como sede de los coloquios. Junto a ellos el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos y el Colegio Islámico de Estudios Avanzados en Londres han contribuido a la organización de los eventos.

Los coloquios fueron documentados y posteriormente publicados con los siguientes títulos:

I. *Católicos y chiitas en diálogo: estudios en teología y espiritualidad*[35] del año 2004.

II. *Encuentro católico-chií: fe y razón en la teoría y la práctica*[36] del año 2006.

III. *Un diálogo católico-chií: ética en la sociedad actual*[37] del año 2008.

Las ejemplares se revisan para conocer el estado del diálogo interreligioso entre el chiismo y el catolicismo, y para desentrañar las características (modalidad) que los convierten en una terapia preventiva de paz cultural positiva. Las exposiciones de los distintos autores, sus posturas, selección léxica, y oraciones pretenden cruzar fronteras e incidir en la relación de los creyentes católicos y chiitas, relación que permita potenciar la vida. Con lo anterior en mente, la investigación no se queda en la descripción sino que se trata la evidencia y, además, se atreve a proponer al diálogo interreligioso como una terapia preventiva de paz cultural positiva, una que va en dirección contraria a la violencia cultural.

1.6 Hipótesis

La hipótesis de la investigación expone una proposición tentativa acerca de las posibles relaciones entre variables. La hipótesis de la investigación es: a mayor no violencia, creativa y empatía en la modalidad del diálogo interreligioso católico-chií, mayor terapia preventiva de paz cultural positiva (véase Cuadro 3). El diálogo interreligioso a los que se hace referencia son los coloquios recogidos en las publicaciones de los años 2004, 2006 y 2008. Además, de las preguntas de investigación se desprende una hipótesis causal: la no violencia provoca la transformación creativa del conflicto y empatía (utilización de una selección léxica en torno a los

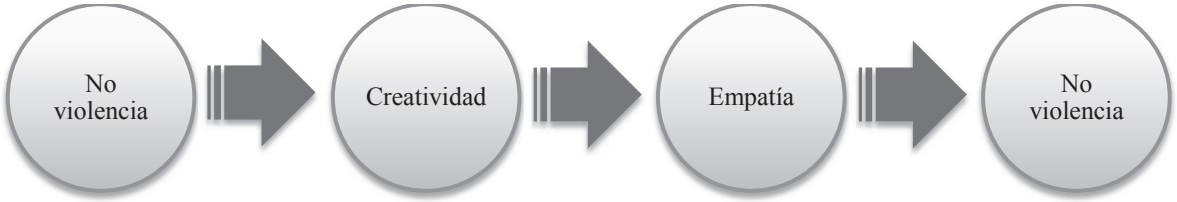
[35] Traducción propia de *Catholics and Shi'a in dialogue: Studies in Theology and Spirituality.*
[36] Traducción propia de *A Catholic-Shi'a Engagement: Faith and Reason in Theory and Practice.*
[37] Traducción propia de *A Catholic-Shi'a Dialogue: Ethics in Today's Society.*

ingroups y *outgroups* de legitimación de paz), y estos productos a su vez generan la no violencia (véase Cuadro 4)**.**

Cuadro 1: Hipótesis de correlación

Fuente: Elaboración propia

Cuadro 2: Hipótesis de causalidad



Fuente: Elaboración propia

La hipótesis causal establece que los esfuerzos ―participaciones en las reuniones previas y en los coloquios de los años 2003 y 2005― de una variedad de actores y sus exposiciones provocaron una transformación creativa del conflicto (crisis ocasionada por discurso de Ratisbona en el año 2006) y un aumento en la empatía (selección léxica de legitimación de paz) lo que, después, generó otra forma no violenta, el coloquio de 2007.

1.7 Variables

Con el fin de comprobar las pasadas hipótesis el estudio se realiza teniendo como **variable dependiente** a la modalidad del diálogo interreligioso ―las reuniones previas y los coloquios católicos-chiíes de los años 2003 publicado en el año 2004, 2005 publicado en el año 2006, y 2007 publicado en el año 2008― y tres **variables independientes** o explicativas: a) no violencia,

b) creatividad y c) empatía. A su vez, cada una de las variables explicativas tiene sus respectivos indicadores. La evidencia para los indicadores de las variables a), b) y c) se tomará de los coloquios que se han documentado hasta la fecha y, también, se hará énfasis en la continuidad, a fin de corroborar las transformaciones. A continuación se detalla lo que se entiende por cada una de las variables y se especifica la metodología que se seguirá para su medición.

1.7.1 No violencia

Galtung, Fisher y Brand-Jacobsen declaran que el proceso de paz requiere la transformación del conflicto de manera constructiva y pacífica y que, además, se trata de un proceso que no tiene fin y es inclusivo (Galtung, Fischer, y Brand-Jacobsen, 2002: xxiii). Por constructiva entienden que se necesita canalizar la energía del conflicto hacia formas nuevas e innovadoras, orientadas a satisfacer las necesidades humanas básicas. Por tanto, el proceso de paz necesita de acciones pacíficas cometidas por actores de naturaleza diversa que, también, expongan inquietudes a favor de la sociedad en general y que éstas no versen sobre una sola materia. De ésta concepción se desprenden los indicadores de la variable **a) no violencia**. Ellos son: **diversidad de actores**, y **materias** que motivan el debate.

1.7.2 Creatividad

La variable **b) creatividad**, tiene que ver con la transformación de las contradicciones. Aquí se observan dos tipos de contradicciones. Las primeras son las que surgen entre las denominaciones religiosas de preceptos religiosos, prácticas religiosas y formas de enfrentar la vida, las necesidades y los retos de vivir en sociedad. Para medir la creatividad observaremos si los autores realizan un esfuerzo por encontrar espacios comunes con tal de combatir a las pasadas contradicciones. Espacios comunes en teología, espiritualidad, moral y práctica. La segunda fuerte contradicción aparece en el discurso de Ratisbona, la cual tienen que ver con la inadecuada explicación —con base en la correcciones contenidas en la carta dirigida al Papa Benedicto XVI,

en respuesta a su discurso, firmada por 38 líderes musulmanes entre ellos el ayatolá Muhammad Ali Taskhiri de Irán— de "principios" islámicos: la "coacción" (a la conversión) en la religión, la *yihad*[38], "guerra santa", y los "expertos" (se argumenta que se eligen palabras de supuestos expertos en el Islam, expertos desconocidos por los propios musulmanes). Con lo anterior en mente, una vez definido si los autores buscan encontrar espacios comunes, necesitamos corroborar que en el coloquio de 2007[39] se hace más referencia a temas que causaron el conflicto en Ratisbona, en comparación con los coloquios anteriores. Esto significaría que se está combatiendo el desconocimiento y que se está dialogando en torno a las contradicciones. También, se analizará si los exponentes pueden ser considerados expertos o no. Así las cosas, los indicadores son: **temas** (se dialoga en torno a las contradicciones) y **exponentes** (si éstos son reconocidos como expertos por la comunidad chiita).

1.7.3 Empatía

La tercer variable, **c) empatía**, es más compleja. La empatía guarda una estrecha relación con la actitud que se tiene frente al Otro. La construcción de una cultura de paz requiere respeto y la facultad de celebrar las diferencias: legitimación de paz. Por tanto, se pretende encontrar dentro de la semántica ideológica de la estructura del discurso una selección léxica, en relación a los *ingroups* y *outgroups* que legitime la paz. Para tal tarea se toman los conceptos y la metodología de Van Dijk, más adelante se justifica su elección. El autor identifica seis tópicos hacia los que el discurso ideológico esta semánticamente orientado. No obstante, para propósitos exclusivos de esta investigación, se toman únicamente dos de ellos como indicadores: **descripciones autoidentitarias** y **descripciones de posición y relación**.

[38] Según el Dr. Reza Sha-Kazemi, clérigo chií, con base en el correcto sentido de la *yihad* los fines no justifican los medios, sino que los medios tienen que ir acorde a los fines. Por tanto, si un conflicto es por Dios tiene que ser conducido en Dios. Lo que quiere decir que los medios y los fines tienen que estar definidos por principios divinos, de esa forma están inspirados por la presencia divina. El autor pretende explicar el verdadero sentido de la *yihad* con la intención de exaltar su oposición a la ideología anti-islámica *yihadista* (Kazemi, s.f: 1).

[39] Únicamente se toma el coloquio del año 2007 porque fue celebrado y publicado después del discurso de Ratisbona.

La primera tiene relación con: quiénes somos, de dónde venimos, cuáles son nuestros atributos, cuál es nuestra historia, de qué modo somos diferentes a otros, y de qué estamos orgullosos. Pero también ciertos argumentos delimitativos en relación a los otros: quiénes serán admitidos, cuáles son los criterios de admisión, quiénes pueden emigrar, etc (Van Dijk, 1996: 29). La segunda define la identidad, propósitos y actividad en relación a los otros. Se pone atención en las relaciones grupales, el conflicto, la polarización, y la representación negativa del otro (Van Dijk, 1999: 29). El autor utiliza las palabras "polarización" y "representación negativa" porque su interés gira en torno a la legitimación de la violencia y no de la paz. Así las cosas, que la investigación pretende averiguar y resaltar si se lograron transformar esas palabras en: de-polarización y representación positiva del Otro.

Los indicadores para la variable empatía se obtendrán a través de un análisis semántico de discurso. Se utiliza la propuesta de Van Dijk (1996) (1999) porque su trabajo establece una relación entre el discurso y la ideología. Como ideología entiende a las "representaciones sociales compartidas que tienen funciones sociales específicas para los grupos" (Van Dijk, 1999: 243). Ella no se limita a los grupos relacionados con la dominación, el poder o las luchas sociales, sino que destacan los intereses de un grupo definidos a través de categorías como la identidad, metas, actividades, normas y valores (Van Dijk, 1996: 20). Las ideologías se construyen, cambian y se utilizan a través del discurso. Ahora es pertinente aclarar lo que se entiende por discurso para establecer porque a las contribuciones de los autores dentro de los coloquios se les puede catalogar como tal.

Van Dijk declara que el término discurso puede resultar muy vago y confuso toda vez que se le pueden atribuir al concepto distintos significados. No obstante, en su trabajo se distinguen dos significados primarios: extendido o restringido. El primero define al discurso como un evento comunicativo específico y, el segundo como un producto verbal oral o escrito del acto

comunicativo (Van Dijk, 1999: 246-247). Aquí se elije el segundo significado, en específico, se entiende por discurso al producto verbal escrito del acto comunicativo que involucra a actores particulares en una circunstancia y un contexto particular. Esta definición deja a un lado la característica verbal, y resalta la escrita. Así se hace para lograr acotar, elegir y tratar a los indicadores con mayor facilidad. Por lo tanto, nos centraremos en la parte del texto del discurso y no en el evento de la conversación. El análisis del proceso de la conversación nos supera ya que requiere otros conocimientos en psicología, lingüística, entre otros.

En conclusión los discursos que se eligieron son: productos verbales escritos del acto comunicativo que involucran a actores particulares en una circunstancia y un contexto particular utilizados para crear, expresar y transformar ideologías que tocan a un grupo específico —comunidad de creyentes—. La ideología en el discurso se expresa a través de la selección léxica. La semántica ideológica tiende a describir en términos positivos los grupos a los que se pertenece (*ingroups),* a sus miembros, aliados, normas y valores, y a los grupos ajenos *(outgroups*), a los enemigos u oponentes y lo que defienden se les describe en términos negativos (Van Dijk, 1996: 23-24).

Corroboraremos si ese es el caso en los discursos que se analizan, y para ello se eligieron 6 artículos, dos por cada publicación —del año 2004, 2006 y 2008—. Para seleccionarlos se eligieron los diálogos de acción (se define en el capítulo 4) en los que los autores además de tratar el contexto de diálogo interreligioso, plasmaron la valoración que le dan ellos y el grupo al que pertenecen. Además, a la selección se le agrega coherencia metodológica al elegir a un exponente católico y a uno chiita por cada diálogo. Los autores seleccionados, de los que se desprenden sus respectivas contribuciones, son: Justo Lacunza Balta director del PISAI y hoyatoleslam Mahmud Mohammadi Araghi Director del ICRO de la publicación del año 2004; Timothy Wright ex Abad de la Abadía de Amplefoth y el ayatolá Mahmud Mohammadi Araghi

de la publicación de 2006; y Martin Ganeri prior de Blackfriars, Cambridge, y el *hoyatoleslam* Mohammad Ali Shomali Director del Departamento de Religión del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini de la publicación de 2008.

Para finalizar el apartado se resumen las variables y sus indicadores en el Cuadro 5.

Cuadro 3: Variables e indicadores

a) No violencia	b) Creatividad	c) Empatía en la selección léxica, en relación a los *ingroups* y *outgroups*
• Diversidad de actores • Materias	• Temas vs contradicciones • Exponentes aceptados	• Descripciones autoidentitarias • Descripciones de posición y relación

Fuente: Elaboración propia

1.8 Metodología

Se sigue una estrategia de investigación intensiva y sincrónica. Intensiva debido a que se tiene una unidad de análisis (diálogo católico-chií) y varias variables —no violencia, creatividad y empatía—, y diacrónica porque se utilizan los coloquios mantenidos entre 2002 y 2008, con lo que se pretende verificar las transformaciones. El trabajo se trata de un estudio empírico descriptivo y explicativo porque además de describir el objeto de estudio —el diálogo interreligioso entre la Iglesia Católica Romana y el Islam Chií—, se extraen y explican características del mismo para corroborar la hipótesis. Asimismo, para lograr establecer relaciones (conclusiones) entre las variables, la evidencia se recopila y trata a través de una técnica cualitativa.

Solo nos queda recordar que la teoría constructivista en Relaciones Internacionales es la que más sirve a nuestros intereses. Se argumenta en el siguiente capítulo que la teoría realista y liberal siguen considerando al Estado-nación como el actor central de las RI, la primera

calificándolo de poderoso y egoísta, y la segunda de cooperador por medio de las instituciones. No obstante, el paradigma cultural dirige los reflectores hacia el individuo y la teoría constructivista es la que le regresa su papel de protagonista. El constructivismo presta atención a los discursos que reflejan y forman las creencias y los intereses, y establecen las normas de comportamiento aceptadas (Walt, 1998: 40-41). El actor incide en el sistema internacional.

La religión es una característica, por no decir cualidad, del sujeto que motiva su actuar y define sus motivaciones e intereses. El fenómeno religioso cruza fronteras y es imposible de encasillar, limitar y contrarrestar. En consecuencia, a la individualidad de la persona y a su religiosidad y tolerancia dentro de ella es imposible medirla en términos de intereses y de arreglos institucionales. Los acercamientos entre líderes religiosos o entre expertos son un esfuerzo, de entendimiento y de cooperación —no en términos económicos ni de balance de poder—, encaminado a celebrar las diferencias y a encontrar espacios comunes que permitan potenciar la vida.

1.9 Fuentes

Finalmente es preciso apuntar que las fuentes que se utilizan para extraer los indicadores son las tres publicaciones del diálogo católico-chií de los años 2004, 2006 y 2008. Estos trabajos se forman de varios artículos redactados por autores católicos y chiíes que se comprometieron a trabajar a favor del diálogo. Los libros se encuentran publicados únicamente en el idioma inglés, por lo tanto, es importante mencionar que se utiliza el Smart diccionario español-inglés inglés-español (1992) para realizar una correcta traducción que nos permita sacar conclusiones certeras para la variable c) empatía. Por otro lado, a fin de cubrir los requerimientos biográficos de los autores —conocer sus antecedentes y su formación— se utilizan, en su mayoría, recursos electrónicos. De ellos se valió, también, para redactar el apartado contextual. Se pudieron

encontrar en la red los documentos a los que se hicieron alusión, así como los pronunciamientos de los líderes religiosos.

Ahora sí, pasemos a descubrir de qué manera se ha incorporado el tema de la religión en la teoría social y en la teoría de las Relaciones Internacionales, a fin de exaltar la pertinencia y el valor del estudio. Además, el siguiente capítulo nos precisa los conceptos que se utilizan a lo largo de toda la investigación.

2. Lo sagrado a la luz de la teoría y su estancia en las Relaciones Internacionales (RI)

> The global resurgence of religion does not signal an end to a belief in reason, but it does indicate the end to a belief in secular reason[40] (Scott, 2005: 42).

¿Cuál es la definición de religión? ¿Cuál es el rol de la religión en la vida del ser humano? ¿Qué respuestas encontramos en la literatura existente? ¿Qué relación existe entre las transformaciones de la sociedad internacional y la religión? ¿Qué se ha escrito sobre religión y Relaciones Internacionales? ¿Se puede desterrar a la religión del contexto internacional? ¿Qué factores distinguen a la Iglesia Católica Romana de las demás denominaciones cristianas? ¿Qué se entiende por Islam Chií? ¿El diálogo interreligiosos es una respuesta al "Choque de civilizaciones" o algo más? ¿Qué se entiende por paz cultural positiva y violencia cultural? El presente capítulo pretende dar respuesta a las anteriores interrogantes con el objetivo de introducirnos al tema en cuestión, a partir de lo que varios autores han expuesto sobre el mismo. Se tiene, entonces, un interés por comprender —convencer al lector— el valor de la religión en el estudio de las Relaciones Internacionales. También, este capítulo es necesario para evitar confusiones en torno a la utilización de los distintos conceptos que resultan claves para la investigación. En consecuencia, éste se divide en dos apartados a decir: 1.1 donde se presentan las aproximaciones teóricas de la religión y de su papel en la sociedad internacional, y 1.2 en él se aclaran los conceptos de religión Católica Romana, Islam Chií, diálogo interreligioso y violencia cultural.

[40] Traducción propia: el resurgimiento global de la religión no señala el fin de la creencia en la razón, pero sí indica el fin de la creencia en una razón secular.

2.1 La religión y los teóricos

A lo largo del apartado se realiza una revisión teórica de la religión en distintas ciencias sociales hasta llegar a la disciplina de RI (Relaciones Internacionales en adelante). Lo anterior con el fin de conocer la línea de la investigación: la religión se distingue de la esfera cultural y es capaz de provocar la acción humana. Así las cosas que en el apartado se tratan: las aproximaciones sociológicas, psicológicas y antropológicas a la religión; las transformaciones de la Sociedad Internacional que llega a coronar a la cultura; y el desentierro de la religión en la teoría de RI.

2.1.1 Breves aproximaciones sociológicas, psicológicas y antropológicas al estudio de la religión

A continuación se exponen las aproximaciones teóricas a la religión bajo la lupa de distintas disciplinas. Lo anterior para conocer lo que habían dicho los teóricos sociales sobre la misma antes del nacimiento de las RI. Con tal propósito nos valemos del trabajo de Daniel L. Pals (2006) que nos acerca a ocho teorías de religión: E.B Tylor y J. G. Frazer, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber, Mircea Eliade, E.E. Evans-Pitchard y Clifford Geertz. Pals divide en dos las propuestas de estos autores: evolucionistas, y las teorías que sustentan que los orígenes de la religión se pueden encontrar fácilmente en necesidades psicológicas y circunstancias sociales presentes en toda etapa y lugar de la existencia humana.

Las ideas de Tylor y Frazer, Freud y Durkheim entran en la primera categoría, aunque los últimos dos autores también encajan en la segunda. Ellos se ocupan de los orígenes de la religión y sostienen que la religión es resultado de un proceso largo que comienza con eventos enterrados en el pasado, que luego se van complejizando hasta llegar a convertirse en las creencias y prácticas de hoy en día. A modo de ejemplo, Frazer escribió sobre el tránsito de la edad de la magia a la edad de la religión. Para él, el reconocimiento de la incapacidad humana para influir en el curso de la naturaleza fue un proceso gradual. Frazer concluye que "la creencia se formó

primero, puesto que deberá creerse en la existencia de un ser divino antes de intentar complacerle. Pero a menos que la creencia guíe a una práctica correspondiente, no será religión, sino meramente teología" (Frazer, 1974: 76).

Por su parte, dentro de la segunda categoría encontramos dos tipos de teorías: reduccionistas y anti-reduccionistas. Para los reduccionistas la religión en el mundo moderno no puede considerarse una forma de creencia racional o un comportamiento normal, por lo tanto, la única forma de explicar su sobrevivencia es apelando a algo irracional o subconsciente. Para Freud ese algo es la neurosis obsesiva, para Marx es la injusticia social y para Durkeim son las demandas impuestas por la sociedad hacia el individuo (Pals, 2006: 308-310). Profundicemos en estas tres posturas.

a) Las ideas de Freud reflejan su naturaleza anti-religiosa, aunque acepta el papel de la cultura y de la religión como mecanismos necesarios para salir del estado de naturaleza y sobrevivir en la privación. Los seres humanos nos hemos aliado y creado la cultura para posibilitarnos la convivencia. Para Freud la cultura es un mecanismo impuesto a una mayoría por una minoría que logra apropiarse de los medios de poder y compulsión. "Una progresiva renuncia a pulsiones constitucionales, cuyo quehacer podría deparar un placer primario al yo, parece ser una de las bases del desarrollo de la cultura humana" (Freud, 1999: 109).

   La religión le sirve al ser humano, al igual que la cultura, como garante de protección. De esa manera, "[…] la añoranza del padre es la raíz de la necesidad religiosa" (Freud, 1999: 22). Las representaciones religiosas provienen de la necesidad de preservarse frente al poder de la naturaleza, y del esfuerzo de corregir las imperfecciones de la cultura. Freud define a las manifestaciones religiosas como "[…] enseñanzas, enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que comunican algo que uno mismo no ha descubierto y demandan creencia" (Freud, 1999: 25). Freud les llama ilusiones, creencias

cuya motivación reside en el deseo y que, por lo tanto, desechan todo nexo con la realidad y renuncian a sus testimonios. Para Freud las manifestaciones religiosas en su calidad de ilusiones no se les pueden tratar más que como enfermedades. Él encuentra una semejanza entre las acciones obsesivas (ceremoniales) de los neuróticos y las prácticas mediante las cuales el creyente da testimonio de su fe. El parecido se encuentra en la angustia de la conciencia moral provocada por las omisiones, en el aislamiento hacia otro obrar, y en la escrupulosidad con los que se cuidan los detalles (Freud, 1999: 103). La ilusión le provoca al ser humano una necesidad obsesiva y de esa forma cubre una insuficiencia patológica de protección y seguridad.

> Uno podría atreverse a concebir la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión, calificando a la neurosis como una religiosidad individual, y a la religión, como una neurosis obsesiva universal. La concordancia más esencial residiría en la renuncia, en ambas subyacente, al quehacer de unas pulsiones dadas constitucionalmente; la diferencia más decisiva, en la naturaleza de estas pulsaciones, que en la neurosis son exclusivamente sexuales y en la religión son de origen egoísta (Freud, 1999: 109).

b) Marx al igual que Freud exhibe su naturaleza ateísta, sin embargo, él llega mucho más lejos en su crítica de la religión. "La crítica de la religión es la premisa de todo crítica" y "el fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre" (Marx, 1967: 3). Marx parte de los pasados enunciados para exponer que la esencia suprema del hombre es el propio hombre, por lo tanto, la única manera de recuperar al hombre es eliminando todas las premisas que lo convierten en un ser inferior, débil, sojuzgado y humillado. Marx considera a la religión una sanción moral, una razón general de consolación y justificación, "[…] el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo" (Marx, 1967: 3).

Marx también define a la religión como una ilusión que viene acompañada de las peores consecuencias. Esto porque se trata de la ideología más extrema cuyo propósito dentro del sistema es brindar las razones (excusas) para mantener las formas, dictadas por los opresores, dentro de la sociedad. La creencia en un dios es un triste producto de la lucha entre clases sociales. Así las cosas, Marx encuentra un paralelismo entre la religión y la actividad socioeconómica. Según él, ambas se realizan por alienación. La religión le quita al hombre las cualidades humanas —ideales morales— y se las entrega a un ser imaginario llamado dios, y la economía capitalista toma otras expresiones de la naturaleza humana —el trabajo productivo— y lo convierte en un objeto material, algo que se compra, vende y que al final pertenece a otros (Pals, 2006: 134).

Para Marx la religión es una forma de justificar el *status quo*, en tanto que le otorga al opresor los medios de los que se vale para recordarles a los pobres que los arreglos sociales deben mantenerse como están, y paraliza a los oprimidos al asegurarles una recompensa fuera de este mundo. Marx aboga por recuperar al hombre, por consiguiente, es urgente eliminar toda justificación, enunciado y forma religiosa.

> Del mismo modo que el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, en cuanto superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí misma, es el devenir del humanismo práctico, o dicho de otra forma, el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la Religión; el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la propiedad privada (Marx, 2001: 199).

c) Durkheim expone sus ideas sobre la religión desde un mero funcionalismo social, al igual que Freud la reduce a un funcionalismo psicológico. La sociedad es la que decide, y la religión se amolda (Pals, 2006: 113). No obstante, la posición de Durkheim es menos radical ya que considera que la religión tiene una función social constructiva, de esa forma la sociedad no puede funcionar sin religión.

Durkheim introduce el concepto de lo sagrado. Él prefiere hablar de lo sagrado y no de lo sobrenatural o a una deidad. Las concepciones religiosas nacen antes de que el hombre haya fijando las leyes que marcan los límites de lo natural, "pues las concepciones religiosas, antes que nada, tienen por objeto expresar y explicar, no lo que de excepcional y anormal hay en las cosas, sino, por el contrario, lo que tienen de constante y regular" (Durkheim, 1995: 26). De la misma forma, la religión no engloba a las deidades sino que "la religión desborda pues la idea de dioses o espíritus, y por consiguiente no puede definirse exclusivamente en función de esta última" (Durkheim, 1995: 32). Más bien lo que caracteriza a las creencias religiosas son que realizan una clasificación de las cosas —dividen el mundo— en dos categorías: lo sagrado y lo profano.

Lo sagrado tiene que ver con todo lo que concierne a la comunidad, y dentro de ello puede haber cosas buenas o malas. De la misma forma, en lo profano pueden haber cosas buenas o malas, sin embargo ellas tienen que ver con la esfera privada y de las preocupaciones individuales. En ello se distingue la religión y la magia. La religión forma lazos de solidaridad y, por consiguiente, "la religión es inseparable de la idea de Iglesia" (Durkheim, 1995: 40). Por su parte, las creencias mágicas no tienen como efecto ligar entre sí, por eso entre los individuos que las consultan no se forman lazos duraderos porque no pertenecer al mismo cuerpo moral. El mago no necesita de sus colegas para realizar su oficio. De esa manera los rituales religiosos y las creencias están presentes cuando las necesidades grupales están en mente. La religión es algo colectivo.

> Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo (Durkheim, 1995: 42).

Las pasadas tesis reduccionistas afirman que la religión no es una práctica racional, y su perduración en el tiempo tiene que ver con las malformaciones, enfermedades, o deficiencias de los individuos, de la élite o de la misma sociedad que la crean en beneficio propio. Para ellos toda acción religiosa es indicio de causas no religiosas —psicológicas, sociales o socio-económicas— (Pals, 2006: 183). Contrarias a ellas tenemos las posturas anti-reduccionistas que sostienen que la religión crea sistemas coherentes y normales. Profundicemos en las propuestas de sus exponentes.

a) Max Weber pretende encontrar las relaciones existentes entre la sociedad y la economía. Él descubre una relación entre la religión (Protestante), el surgimiento del capitalismo y el nacimiento de la civilización Europea Occidental. Weber destruye la tesis reduccionista de Marx al afirmar que "la índole particular de las grandes concepciones religiosas, y éticas ha sido determinada por condiciones sociales de una naturaleza mucho más compleja que la simple oposición entre estratos opresores y oprimidos" (Weber, 1997: 19). Para él la religión no es un producto de la estructura social ni de las fuerzas económicas, sino al revés. La cultura del comercio, del mercado y del capital que definen a la sociedad Occidental son efectos de las nuevas ideas religiosas del protestantismo, y de su particular actitud hacia la riqueza. Gracias a las nuevas ideas protestantes los vicios se convirtieron en virtudes y la sociedad se comenzó a regir por el trabajo duro, ahorro, inversión, calculación, administración, e imperio de la ley (Weber, 1958: 35-46).

   Para Weber la religión influye y provoca la acción humana. Las redes de significados —definiciones— creados por los seres humanos importan y, además, tienen la facultad de formar y cambiar las estructuras sociales y materiales en las que están paradas (Pals, 2006: 183-184).

   > […] siempre que ha habido una racionalización metódica de la conducción de todo el estilo de vida, ésta ha estado profundamente determinada por los valores últimos hacia los que se ha encaminado dicha

racionalización. De este modo, esos valores y posiciones devinieron *religiosamente* determinados (Weber, 1997: 30).

b) Mircea Eliade de la misma manera que Weber va en contra de las concepciones reduccionista y cree en la autonomía de la religión, que no se puede explicar como un simple producto de alguna otra realidad. Para él la religión es una variable independiente, la religión funciona como una causa no como un efecto (Pals, 2006: 197). De esa manera, ésta no se puede explicar únicamente a través de la psicología o la sociología, Eliade propone el estudio de la religión desde la historia y la fenomenología (el estudio comparado de las cosas como se nos presentan, desde su apariencia). De estas comparaciones se pueden obtener patrones que nos permiten entender la naturaleza y la esencia del fenómeno religioso que se explica desde la separación entre lo sagrado y lo profano.

Eliade se remonta a las sociedades arcaicas, a las culturas tradicionales, para descubrir las raíces de lo sagrado y lo profano. Lo profano tiene que ver con las tareas humanas diarias, las cosas vanas y frágiles; y lo sagrado con la esfera de lo sobrenatural, de las cosas memorables, del orden y la perfección. Los términos de lo sagrado y lo profano ya habían sido utilizados por Durkheim, no obstante Eliade les imprime una naturaleza distinta. Para Eliade lo sagrado no hace referencia sólo a lo social, para él las representaciones religiosas no son sólo apariencias que los individuos deben de guardar en beneficios de la sociedad. Él habla de lo sagrado como la esfera de lo sobrenatural, de lo puro y lo simple. "Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente del de las realidades naturales" (Eliade, 1998: 14). El rol de la religión es acercar al ser humano a ese mundo. Un mundo que es trascendente, un universo diferente, santo y mejor. El ser religioso descubre en cada objeto del mundo terrenal una naturaleza sagrada. Para él el ser humano es un *homo religiosus* y el mismo hombre irreligioso desciende de éste y es obra suya, "en suma, es el

resultado de un proceso de desacralización" (Eliade, 1998: 148). Eliade habla de las hierofanía, de lo sagrado que se manifiesta. Para él

> […] el mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que cosmos, en la medida que se revela como mundo sagrado […] el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo un mundo así participa del ser, existente realmente. Esta necesidad religiosa expresa una extinguible sed ontológica. El hombre religioso está sediento de ser. (Eliade, 1998: 51-52). [En conclusión], lo sagrado está saturado del ser (Eliade, 1998: 16).

c) Evans-Pritchard critica a aquellos que pretenden encontrar una explicación a la religión primitiva creyendo que ésta se da en individuos con la necesidad de respuestas y que, en consecuencia, crean soluciones irracionales. También, va en contra de los que pretenden encontrar soluciones en la psicología y la sociología desde su escritorio occidental. Sus especulaciones "[…] a más de formar teorías sobre orígenes psicológicos; hasta aquellas que hemos llamado sociológicas podrían considerarse basadas, en última instancia, en supuestos psicológicos del tipo de: si yo fuera un caballo" (Evans-Pritchard, 1991: 173-174). Ellos pretenden entender imaginándose en los zapatos de los individuos.

Para él la religión involucra el intelecto, las emociones, y está asociada con la organización de la sociedad. No obstante, no puede ser explicada por su relación con sólo uno o todos los anteriores elementos. Más bien, uno logra comprender si se centra en las relaciones, "la ciencia trata de relaciones, no de orígenes y esencias" (Evans-Pritchard, 1991: 177). Se tiene que tener una visión sistémica, se necesita trabajar para comprender el estilo de vida de una sociedad y de los propios individuos desde adentro. Su naturaleza antropológica se hace evidente aquí, para él la respuesta la obtiene aquel que se esfuerza en entender cómo funcionaban y funcionan las sociedades, culturas o comunidades, desde el interior. "Para el antropólogo social, la religión es lo que la religión hace" (Evans-Pritchard, 1991: 191). También, expone su ser religioso al afirmar que sólo un creyente podrá encontrar

las palabras para hacer suya la explicación —encontrándola en el mismo—, los demás buscarán la explicación en una teoría.

> Pues si se considera que son completas ilusiones, parece inevitable buscar una teoría biológica, psicológica, o sociológica de cómo en todo tiempo y lugar han sido las gentes tan estúpidas como para creer en ellos. Aquel que admite la realidad de ser espiritual no requiere por igual estas explicaciones, pues, a su juicio, por inadecuadas que sean las concepciones de Dios y del alma que tienen los pueblos primitivos, no se trata de meras ilusiones (Evans-Pritchard, 1991: 192).

d) Clifford Geertz con su interés antropológico, parecido a Evans-Pritchard, cree que la religión es una verdad cultural por ella misma. Para él, al igual que para los pasados autores, la religión no depende de las necesidades sociales, ni de las tensiones económicas. Más bien, "la religión puede ser una piedra arrojada al interior del mundo; pero debe ser una piedra palpable y alguien debe arrojarla (Geertz, 1994: 19). Geertz se preocupa por encontrar la dimensión cultural de la religión, y la describe como un "sistema de significación" —sistema de símbolos que engloban concepciones generales del orden de la existencia—. La propuesta de Geertz es nueva ya que propone que el estudio de la religión "se trata justamente de descubrir qué tipos de creencias y prácticas sostienen a qué tipos de fe, bajo qué condiciones. Nuestro problema, que se acreciente día a día, no es definir la religión, sino encontrarla" (Geertz, 1994: 17). Y encontrarla en las particularidades, en lo microscópico, "encontrar en lo pequeño lo que nos esquiva en lo grande, tropezando con verdades generales mientras estamos revisando casos especiales" (Geertz,1994: 20).

Él encuentra que la religión se guarda en dos elementos: una visión del mundo y el *ethos* (ideas conceptuales e inclinaciones de comportamiento). Lo importante es encontrar qué motiva a los individuos a actuar, de tal manera que logran respetan un orden establecido y, a través de qué se materializa la creencia y el comportamiento. La respuesta está en los símbolos, "cualquier que sean las fuentes más profundas de la fe de un hombre, de un grupo

de hombres, es indiscutible que ésta se sostiene en este mundo mediante formas simbólicas y construcciones sociales" (Geertz, 1994: 18-19). Por lo tanto, una religión es:

> 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1989: 89).

Según Pals (2006: 309) las posiciones anti-reduccionistas han ganado terreno a lo largo del siglo XX. Influenciados por la pasada afirmación, pero aún más por el objetivo mismo de la presente investigación, se toman las teorías anti-reduccionistas para formar nuestra propia definición de religión. A decir, la religión es un sistema de símbolos y sistemas de significación que provocan la acción humana; le brindan la oportunidad al ser humano de descubrir en el mismo el carácter de lo sagrado, para así, poder descubrir lo sagrado en lo que le rodea; forma concepciones de un orden de existencia; y motiva el desenvolvimiento del hombre en la sociedad y el espacio que habita —natural o sobrenatural—. La religión toca una parte fundamental de la vida del ser humano, lo sitúa en un lugar específico, le brinda una concepción particular del mundo en el que vive y dota de sentido su existencia; por lo tanto, no podemos eliminar al factor religioso del estudio del comportamiento humano. La religión reside en la parte más profunda, interior y sagrada de la esencia particular de cada hombre, motiva su quehacer e influye en cómo éste se desenvuelve.

Una vez expuestas las aproximaciones a la religión desde las precederás disciplinas de las ciencias sociales, conviene distinguir cómo el fenómeno religioso fue ocupando espacio en los debates de RI y en la misma esfera internacional.

2.1.2 Las Relaciones Internacionales ante una sociedad internacional que, ahora, corona a la cultura

Las RI surgen cuando las disciplinas sociales se ven superadas por nuevos fenómenos que comienzan a cruzar fronteras y que aparecen cuando las sociedades se abren y, por consiguiente, se transforman. Es necesario, entonces, comprender en una primera instancia cómo nacen las RI, cómo evolucionan los paradigmas y las teorías dentro de ellas, en respuesta a qué cambios dentro de la sociedad internacional, y qué nuevo paradigma corona la sociedad contemporánea cuando finaliza su viaje a través la modernidad.

Para Victor Batta Fonseca las Ciencias Sociales están en crisis porque ya no logran interpretar los fenómenos sociales, dada la velocidad en la que se producen, y por el déficit creciente de las construcciones teóricas que tradicionalmente construyeron el conocimiento desde una visión de sociedades cerradas. Ellas reflexionaban sobre sociedades asentadas territorialmente dentro de los límites de los Estados soberanos, por lo tanto, el autor prefiere nombrarlas "ciencias estatales" (Batta, 2010: 41-42). El problema comienza con la necesidad de incorporar o referirse a fenómenos que cruzan las barreras estatales, que aparecen en el ámbito internacional, y que irremediablemente afectan la vida del Estado-nación. Las Ciencias Sociales han estado reducidas a los límites nacionales, con la intención de "imponer un orden político y a la vez un orden hegemónico de producción de conocimiento que se autocalifica de autorizado y oficial" (Batta, 2010: 45).

Con la aparición de nuevos fenómenos globales y las transformaciones sufridas por las sociedades, que ya no sólo se tienen que preocupar de los procesos locales o nacionales, han aparecido nuevos objetos de estudio: "[…] la emergencia del Estado transnacional, la globalización de la lucha de clases, la lenta formación de la sociedad civil global, el impacto de la tecnología en los procesos de gobierno, la implicaciones políticas de la llamada sociedad del

conocimiento, la ciudadanía cosmopolita, el nacimiento de la administración pública supranacional, etc" (Batta, 2010: 49).

Ellos han producido profundas crisis políticas, los alcances y las funciones del Estado-nación son insuficientes y no logran dar solución a los distintos conflictos étnicos, locales, nacionales e internacionales. Inicia la lucha por el reconocimiento de la identidad de minorías, grupos étnicos-indígenas y movimientos sociales, de su multi-diversidad y del derecho a su autonomía "que sienten amenazada por la tendencia a la homogeneización cultural que impone la pretendida globalización de los valores occidentales del capitalismo global" (Sosa, 2010: 162). Es entonces que surge la propuesta de investigar y estudiar a la cultura y su diversidad como un nuevo enfoque analítico para el estudio de las Relaciones Internacionales.

Sin embargo, para entender bien la evolución de los enfoques de estudio necesitamos conocer cómo se transformaron los paradigmas en torno a nuestra representación de la vida personal y colectiva. Es pertinente aclarar que las RI tomaron prestados los distintos paradigmas que se tenían en las ciencias sociales, y las bautizaron como teorías específicas dentro de la nueva disciplina. Tomaremos a Touraine (2005) y Scott (2005) para entender su evolución y relación.

En una primera instancia, se tenía un paradigma político en donde se explicaba el orden de las cosas con palabras como: desorden y orden, la paz y la guerra, el poder y el Estado, el rey y la nación, etc. Éste se asemeja a las teorías realista y neorrealista en relaciones internacionales que postulan que el conflicto y la cooperación en la sociedad internacional se daban en condiciones estructurales de anarquía. El poder, las capacidades militares de los Estados, los intereses y las estrategias para mantener los mismos —balance de poder— forman los puntos conceptuales de la teoría realista. Lo que distingue a los neorrealistas de los realistas es que los primeros tienen una visión más funcional o estructural del sistema internacional —también se compite en un sistema

internacional anárquico pero se toman decisiones racionales en torno a las relaciones internacionales, con base en la clasificación de sus capacidades— (Scott, 2005: 58).

Después, aparece el paradigma económico/social a través del cual se daban explicaciones utilizando los términos: clases sociales y riquezas, burguesía y proletariado, sindicatos y huelgas, desigualdad y redistribución, entre otros. En las relaciones internacionales éste se asemeja a las teorías pluralista, liberal, o el institucionalismo neoliberal que promueven la cooperación internacional enfocándose en la moralidad, el derecho internacional, y las instituciones internacionales. Ellos cambian la naturaleza del poder e incluyen el poder económico, afirmando que los Estados operan en un mundo de interdependencia económica (Scott, 2005: 58).

El cambio de paradigmas no culmina en lo social toda vez que fuerzas no sociales aparecen en el escenario internacional: intereses, violencia, miedo, libertad personal y una comunidad heredada. Dichos fenómenos causan una disociación de la economía mundializada y las instituciones. Desaparece el universo social y de las instituciones, o cómo Touraine las llama, de los "agentes de socialización". Ahora las categorías culturales remplazan las categorías sociales, lo importante son las relaciones de cada cual consigo mismo.

Las anteriores teorías de las RI seguían considerando al Estado-nación como el núcleo central de las mismas, de donde surgían las acciones y por las que se tomaban las decisiones. A diferencia de ellos, la postura constructivista considera al sistema internacional como producto de los que hacen sus actores, y en ello está la manera en la que crean rasgos de identidad que definen sus intereses y posiciones. El constructivismo propone que a través de las relaciones de identidad de los elementos del sistema, se puede crear un tipo de seguridad colectiva que preserve los intereses de los actores del sistema internacional (Orozco, s.f.: 146). Las aproximaciones constructivistas se centran en el impacto de las ideas y de las identidades y de cómo éstas se crean, cómo evolucionan y cómo afectan la manera en la que los actores responden en cada

situación (Walt, 1998: 40-41). Se pone especial atención a los discursos que prevalecen en las sociedades, para el constructivismo cada actor del sistema es importante, el sujeto tiene vida propia dentro el mismo y lo expresa en su cultura.

El paradigma cultural sirve para realizar un análisis normativo que descansa en la "[…] idea de que en la sociedad actual existen, por una parte, fuerzas de destrucción de los actores sociales que actúan invocando la necesidad natural, y frente a ellas, figuras del sujeto (religiosas, políticas, sociales o morales) que resisten a lo que amenaza a la libertad" (Touraine, 2005: 31). El sujeto cobra importancia cuando adquiere conciencia de sí. ¿Qué cambios en la sociedad contemporánea provocaron que el sujeto regresara la mirada a él mismo?

Bauman (2007) y Touraine (2005) tratan las transformaciones que ha sufrido la sociedad contemporánea en su paso por la modernidad —la que, argumentan, ya se superó, que ha tomado el calificativo de líquida o simplemente la consideran un discurso más—. Bauman afirma que la modernidad nos ha fallado. Los miedos en lugar de desaparecer se han filtrado a todos lados, a todos los rincones de la modernidad líquida, una modernidad que toma la forma de su contenedor, una modernidad cuyos actores tienen poca cohesión. El mundo moderno líquido es aquel en donde el mañana, puede ser o no, puede parecerse o no, puede existir o no.

Según Bauman, lo que hacemos los individuos dentro de la modernidad líquida es vivir a crédito. Preocuparnos por el hoy y querer ahogar el miedo a la incertidumbre y al mañana prometiéndonos continuidad, o tapándonos los ojos frente a la discontinuidad de la vida. En la modernidad líquida nada es certero, por lo tanto, el miedo líquido se antoja más inminente e irrenunciable. El miedo tiene sus raíces en la misma naturaleza humana, por lo tanto, la modernidad líquida no lo crea más bien provoca que el miedo sea potenciado por el mismo ser humano. Hoy se tiene un miedo líquido por la incertidumbre, que es provocada por las relaciones

humanas individuales que cambian y se transforman día con día, y por la búsqueda de la comodidad ante todo y sobre todo.

Touraine, al igual que Bauman, cree que la desconfianza juega un papel central en la formación capitalista. La sociedad contemporánea parece que ha perdido el sentido y tenemos como consecuencia: 1) la descomposición de lo social, 2) el ascenso de fuerzas situadas por encima de la sociedad: guerra, mercados, comunitarismo, violencia personal e interpersonal, y 3) la apelación al individualismo como principio de una "moral". Ante éstas transformaciones surgen movimientos culturales que abogan por los derechos humanos y demuestran que "[…] el sujeto personal lucha contra todas las formas de vida social que tienden a destruirle, pero también contra el tipo de individualismo que es manipulado por los estímulos de los mercados y los programas" (Touraine, 2005: 30).

Touraine no se queda en el miedo expuesto por Bauman, cuya visión es un tanto fatalista, sino que expone la forma en la que el sujeto toma conciencia de sí y se está levantando en contra de las instituciones y los valores marcados por el capitalismo, que pretendió homogeneizar a la población. El sujeto se desapega de las funciones sociales y se convierte en un actor vuelto hacia sí mismo. Para Touraine el sujeto se resiste al mundo impersonal del consumo, a la violencia y a la guerra, y tiene la voluntad de retornar a sí mismo. El sujeto se reconoce como ser individualizado que defiende y construye su singularidad, y que se considera un sujeto personal por el reconocimiento del valor y de la singularidad del otro.

El sujeto, que ahora es el foco en la sociedad contemporánea, ha coronado al paradigma cultural, ya que sólo éste dirige los reflectores hacia él y lo convierte en el protagonista. Lo cultural engloba a la religión, la ideología, el arte, el diálogo, las particularidades, etc. Dentro de éstas, la religión comienza a cobrar fuerzas ya que toca fibras internas del ser humano y porque, además, tiene manifestaciones y consecuencias internacionales.

Por lo tanto, quisiera aclarar la relación de la religión con el sujeto de Touraine. El autor nos advierte de la visión de la modernidad que la define como racionalización y secularización, hasta el punto de identificar la laicización con la modernidad política. Para él, "[…] la modernidad no instituye el remplazo del pensamiento religioso por la racionalidad instrumental y la secularización" (Touraine, 2005: 160). Más adelante se explica la diferencia que realiza Touraine de lo divino y lo sagrado para entender mejor la pasada concepción.

Se ha defendido que el sujeto no pretende romper con lo divino y que no es pertinente hablar de secularización y desencantamiento del mundo como si se asistiera, con la modernidad, al triunfo de la razón, del cálculo y del interés. El sujeto anima a movimientos sociales y defiende a las nuevas instituciones que protegen y refuerzan a los individuos y a las colectividades que tratan de constituirse como sujetos. El sujeto defiende su singularidad y lucha contra la homogeneidad impuesta por la modernidad capitalista. Por lo tanto, el valor más alto a defender es el cultural, ya que la cultura resalta la pluralidad. ¿La religión se puede distinguir del paradigma cultural, y qué lugar ocupa en las RI?

2.1.3 Se rescata a la religión del destierro en Relaciones Internacionales

Los ataques del 11 de septiembre de 2001 atrajeron la atención de los teóricos en Relaciones Internacional al papel que juega la religión en la disciplina. Antes del suceso, existían sólo dos posturas que incorporaban a la religión en el estudio de las RI: Huntington con *The Clash of Civilizations* (1993) y Juergensmeyer con *The New Cold War* (1993). Ahora encontramos autores como Jonathan Fox y Schmuel Sandler (2004), Juan José Tamayo (2004), Peter Berger (2005), y Thomas Scott (2005), quienes realizan aportaciones sobre el rol de la religión en las nuevas relaciones internacionales y, por consiguiente, han rescatado a la religión del destierro impuesto por los internacionalistas. Ellos, al igual que Touraine (2005), van en contra de las teorías de la secularización, aunque distinguen casos excepcionales. Los pasados autores tienen formas

particulares de nombrar el retorno de la religión: "resurrección de la religión", "éxito de dios", "de-secularización del mundo" y "resurgimiento global de la religión", respectivamente. Conociendo éstas nuevas aproximaciones se logra comprender la importancia que tiene hoy en día la religión en las RI, misma que los estudiosos no podemos obviar.

Fox, Sandler y Scott comienzan su argumentación exponiendo las razones por las que se excluía a la religión del estudio de las relaciones internacionales. En ellos encontramos cinco razones: 1) las ciencias sociales tienen sus orígenes en el "rechazo de la religión" —ésta fue muchas veces utilizada para legitimar la creación de la sociedad internacional pero al final le otorgó todo el poder al Estado-nación, la religión debía de estar disciplinada por él— como explicación del mundo; 2) las relaciones internacionales evolucionaron desde la premisa que factores primordiales como la etnicidad y la religión no tenían parte en la sociedad moderna o en las explicaciones racionales; 3) las relaciones internacionales es una disciplina más occidente-céntrica; 4) el estudio de las relaciones internacionales está influenciado por el positivismo, la metodología cuantitativa y el materialismo; y 5) la mayoría de las teorías en relaciones internacionales —las que ya señalamos arriba— están basadas en concepciones que hacen a un lado a la religión como un factor relevante (Fox y Sandler, 2004: 10-12) (Scott, 2005: 47-63).

No obstante, como ya lo argumentamos anteriormente, las transformaciones de la sociedad contemporánea y la revaloración del rol de la religión causaron un efecto contrario: la modernidad es la responsable de la resurrección de la religión. Según Berger, el supuesto de que vivimos en un mundo secularizado es falso y la secularización en el nivel social no necesariamente lo es también en el nivel de la conciencia individual (Berger, 2005: 3-4).

Lo anterior lo podemos constatar en que: 1) en varias partes del tercer mundo las ideas colonizadoras son tratadas como extranjeras e ilegítimas y se tiene a la religión como base de legitimidad; 2) la modernidad ha pretendido eliminar los estilos de vida tradicionales y los

valores comunitarios y religiosos, ello impulsa la reacción religiosa en contra de la misma modernidad; 3) las comunicaciones modernas permiten que las ideas religiosas se exporten, ello contribuye a que distintos grupos religiosos se inspiren mutuamente; 4) la nueva tendencia a la sociología de la religión postula una libertad de elegir la religión personal lo que ha alimentado la religiosidad; 5) organizaciones religiosas influencian la actividad política; entre otras (Fox y Sandler, 2004: 12-14).

Lo que me parece pertinente subrayar es que Fox y Sandler afirman que existe un "tabú" encima de la religión que le impide aparecer en cualquier estudio internacional. Cuando los teóricos tienen que tratar con la religión siempre la abordan como un elemento más de alguna otra variable. Los autores nos ponen el ejemplo de Huntington quien a pesar de que clasifica a sus civilizaciones siguiendo límites religiosos, elimina por completo la palabra religión. De igual manera el debate que ha suscitado el "Choque de civilizaciones" de Huntington gira en torno a la creencia, o no, de que los nuevos conflictos internacionales se darán entre civilizaciones, pero no se discute el papel de la religión en los mismos (Fox y Sandler, 2004: 14-16).

El resurgimiento global de la religión —su nivel de persuasión e importancia— describe las maneras en las que las creencias, prácticas y discursos religiosos en la vida privada y pública han cobrado importancia; y el papel cada vez mayor que tiene la religiosidad, los individuos religiosos, grupos no-estatales, partidos políticos, comunidades, y organizaciones en la política doméstica, y la forma en que éste tiene implicaciones en la política internacional (Scott, 2005: 26). Por lo tanto, resulta evidente que la religión juega un papel particular y fundamental en las relaciones internacionales. La religión 1) influye en el proceso de toma de decisiones, 2) puede

ser utilizada para legitimar al gobierno o aquellos que se oponen a él, y 3) es un asunto internacional que cruza fronteras[41] (Fox, 2001: 57-71).

Con lo anterior expuesto podemos afirmar que la religión en las nuevas relaciones internacionales se hace presente siguiendo dos tendencias que aunque parecen contrarias, surgen de las mismas transformaciones de la sociedad internacional: el desapego a las instituciones religiosas y el fundamentalismo.

a) Según Touraine el sujeto interioriza el principio creador y otorgador de sentido que hasta entonces había sido exterior a la experiencia humana. Lo divino está alejando del mundo humano, pero lo sagrado le otorga su sentido porque crea una barrera que permite a personas del mundo (clérigos) hablar en nombre de lo divino y administrar las comunicaciones entre lo divino y los fieles. Lo que sucede con el sujeto es que interioriza su relación con lo divino y se revela en contra de lo sagrado, en contra de lo impuesto, en contra de las instituciones. Para el sujeto las instituciones religiosas instituyen un poder político religioso amenazador, por lo tanto, la ruptura del sujeto con lo sagrado representa una ruptura con el poder.

   El materialismo no ha podido terminar con la opción de los valores. Más bien "[…] asistimos al debilitamiento de las instituciones religiosas y a la afirmación de expresiones menos institucionalizadas del sentimiento religioso" (Touraine, 2005:163). La fe pierde su fuerza comunitaria y la secularización aproxima lo divino a nosotros, a la interiorización del sujeto. El hecho de no pertenecer a una institución religiosa no quiere decir que se haya dejado de ser una persona religiosa. Hoy la experiencia religiosa no se materializa sólo por la vía institucional y ni siquiera a través de la adscripción a una religión (Tamayo, 2004: 51).

   Berger expone el mismo fenómeno que Touraine cuando habla del caso excepcional de Europa, el cual a simple vista pareciera un caso contrario a su teoría de de-secularización. No

[41] Fox afirma que conflictos locales o etno-religiosos pueden alcanzar dimensiones internacionales, que los movimientos fundamentalistas son fenómenos que han cruzado fronteras, y que los temas internacionales se traslapan con visiones locales religiosas (Fox, 2001: 57-71).

obstante, aunque en países como España, Italia y Grecia ha disminuido el nivel de asistencia a los servicios religiosos, y el comportamiento relacionado con la Iglesia; en otros como Francia, Gran Bretaña y Escandinava sobrevive la religión en su naturaleza cristiana y alejada de las instituciones. La situación Europea se puede describir como una de cambio en la ubicación institucional de la religión (Berger, 2005: 10). El desencanto con las instituciones religiones se hace evidente pero la religiosidad permanece. No nos estamos refiriendo, entonces, a un proceso de secularización sino a uno de contra-secularización como respuesta a la modernidad. El autor llama al fenómeno *de-churchification* —las personas están practicando su religiosidad en formas no tradicionales, individuales, y alejadas de las instituciones— (Berger, 2001: 447).

b) La segunda tendencia es lo que se conoce por fundamentalismo. Este concepto se ha utilizado indistintamente para nombrar a fenómenos muy diferentes, no obstante se hacen más alusiones al fundamentalismo islámico y se le otorga todo tipo de adjetivos descalificativos y peyorativos. Contrario a lo que se cree, la palabra fundamentalismo comenzó a utilizarse para nombrar un fenómeno concreto dentro del cristianismo, específicamente el protestantismo evangélico y el pentecostalismo de Estados Unidos de América. Éste defendía el literalismo bíblico, una visión individualista de la salvación, la defensa de los valores tradicionales, y estaba a favor de la libre iniciativa o el integrismo[42] político. El fundamentalismo protestante comenzó a tener mucha influencia en la política de los años setenta y ochenta, durante los se ejerció una política ultraconservadora en lo político, lo cultural, lo religioso, lo educativo y lo moral. El pentecostalismo, además, comenzó a extenderse hasta adentrarse en América Latina, con el propósito de contrarrestar la Teología de la Liberación.

[42] El integrismo expone la exigencia de reconquistar la función central de la religión en una sociedad como la moderna, que busca funcionar como si Dios no existiera (Pace y Guolo, 2006: 14).

El fundamentalismo protestante no es el único, distintos autores detectan este fenómeno en el judaísmo, el Islam y en las religiones de la India contemporánea. Son tres los factores que encontramos en ellos: la relevancia del tema de la política, el llamado a la lucha armada y el síndrome del enemigo que "según el caos asume diversos rostros: el pluralismo democrático, el laicismo, el comunismo, el Occidente capitalista, el estado moderno éticamente neutral, etc." (Pace y Guolo, 2006: 13). Resulta interesante que Tamayo (2004), y Pace y Guolo (2006) concuerdan en que no existe el fundamentalismo puro en el catolicismo. La razón de los segundos autores es que en el catolicismo entre el creyente y la palabra del Libro sagrado se interpone la autoridad del magisterio de la Iglesia, se acepta la interpretación realizada por la autoridad eclesial y, además, se le reconoce como infalible. No obstante, Tamayo expone etapas dentro del catolicismo en donde se pueden detectar elementos del fundamentalismo, sobre todo cuando la Iglesia Católica Romana se proclamaba la única y la que detentaba la verdad absoluta. Lo anterior cambia con el Concilio Vaticano II y la modernización del cristianismo, pero es retomada en los setenta con los esfuerzos por cristianizar la modernidad de Juan Pablo II y la "nueva evangelización" diseñada por el cardenal Ratzinger. Profundizaremos en ello en el siguiente capítulo.

En fin, los fundamentalismos religiosos son fenómenos que: 1) se niegan a recurrir a la mediación hermenéutica —creen en el sentido literal del texto sagrado—, 2) están en contra de las múltiples opciones de la interpretación y la pre-comprensión, 3) defienden un lenguaje bíblico realista (oposición al ecumenismo[43]), 4) se valen del fundamentalismo en racimo —crea alianzas con otras movimientos no religiosos para defenderse—, 5) imponen sus creencias incluso por la fuerza, 6) adoptan una actitud hostil frente a los fenómenos socio-culturales de la modernidad (sobre todo en contra del pluralismo), 7) definen a la realidad de

[43] Por ecumenismo se entiende a la tendencia o movimiento que intenta la restauración de la unidad entre todas las iglesias cristianas (Real Academia Española [en línea]).

forma catastrófica o milenaria, 8) y absolutizan la tradición —viven en una existencia descontextualizada— (Tamayo, 2004: 73-98). "El fundamentalismo vive instalado en una mentalidad dogmática" (Tamayo, 2004: 98).

Pareciera que las dos tendencias anteriores son muy distintas, no obstante ambas parten de las transformaciones de la sociedad internacional a consecuencia del paso a la modernidad. Por un lado, el alejamiento de las instituciones religiosas puede ser efecto tanto de la pluralidad de la modernidad, como de la exclusión y del hermetismo de las instituciones religiosas frente a los excesos de la misma. Por otro, los fundamentalismos reaccionan a la pluralidad y los excesos de la modernidad, y practican el hermetismo. Lo que los dos fenómenos nos reafirman es que la religión es fundamental para entender el quehacer, el reaccionar y las motivaciones humanas. Lo que está en la base de las relaciones internacionales, de los Estados —intereses y decisiones—, de las organizaciones no gubernamentales internacionales, de los actores internacionales, de las transnacionales, entre otras, son seres humanos a los que no se les puede llegar a comprender sin entender su propia concepción del mundo, de su lugar en el mismo y su relación con lo divino. "El error del racionalismo materialista ha sido creer que una vez desaparecida la superstición triunfaría la razón, y la moral, como el resto de nuestras actividades, estaría regida por los imperativos de la razón y por las leyes de la ciencia" (Touraine, 2005: 177).

2.2 Precisión de conceptos

Una vez aclarado el papel de la religión en la vida del ser humano de acuerdo a la perspectiva de expertos en el tema y su papel en el contexto internacional, es importante detenernos en dos denominaciones religiosas claves para la presente investigación, y en qué se va a entender por diálogo interreligioso, paz cultural positiva y violencia cultural. Lo anterior para establecer el significado de los conceptos que son utilizados en el trabajo y para evitar confusiones.

Se exponen, de las denominaciones a tratar, las particularidades del catolicismo dentro de la religión cristiana, y del islam chií dentro del islam, la estructura y el papel de la política, su ubicación y su desenvolvimiento en el contexto internacional; y los elementos claves que construyen los conceptos: diálogo interreligioso, paz cultural positiva y violencia cultural.

Antes de comenzar con las denominaciones religiosas es importante distinguir dentro de las tipologías de religiones la que sirve a este trabajo. Dentro de los autores que han creado tipologías para enumerar a las grandes religiones está Weber quien considera como religiones mundiales a cinco religiones o sistemas religiosos determinados de ordenamiento de la vida que han logrado sumar a sus filas a multitudes de fieles. Para él ellas son las éticas religiosas confuciana, hinduista, (Santa Sede, 2000) budista, cristiana e islámica, y además agrega una sexta el judaísmo (Weber, 1997: 5). La clasificación de Weber nos sirve toda vez que en nuestra definición no marcamos al elemento institucional como necesario, a pesar de que los dos casos que analizaremos tengan una estructura definida —que nos posibilita obtener evidencia—. Ahora sí, dejemos en el escenario a la Iglesia Católica Romana y al Islam Chií.

2.2.1 Catolicismo: Iglesia Católica Romana

El término catolicismo es construido a partir del adjetivo católico que designa a: la Iglesia universal en el Credo —junto con otras tres propiedades, "una, santa, católica y apostólica"—, y a una práctica concreta que diferencia a la Iglesia católica de las confesiones ortodoxa, anglicana y protestante. ¿Qué factores distinguen a la Iglesia Católica Romana de las demás denominaciones cristianas?

Según el Catecismo de la Iglesia Católica (2000) el poder pleno que tiene la Iglesia fue conferido por Cristo para que a través de ella se enseñe su palabra a los creyentes. Durante los primeros siglos se multiplicaron las comunidades cristianas por todas las regiones del mundo. Ellas se mantenían unidas por la profesión de la misma fe en Jesucristo, por la celebración de los

sacramentos —especialmente el bautismo y la eucaristía—, y por el reconocimiento de la autoridad de los obispos al frente de cada comunidad. De ésta manera existía una sola Iglesia de Cristo, no obstante, ésta tuvo que hacer frente a tendencias doctrinales divergentes y se mantuvo firme en su unión a la Iglesia de Roma.

La caída del Imperio Romano provocó tensiones que al principio pudieron ser superadas, pero que después se agravaron hasta ocasionar el cisma de 1054 entre la parte occidental, en la que se reconocía la autoridad del Papa, obispo de Roma y cabeza de todos los obispos, y la parte oriental, en la que se proclamaba la supremacía del patriarca de Constantinopla. Los esfuerzos realizados a favor de la unificación —concilio de Lyón en 1274 y Florencia 1439— fracasaron, y la conquista de Constantinopla por los turcos en 1453 consumó la división. Así surge la Iglesia ortodoxa. La segunda división tuvo lugar a principios del siglo XVI con la reforma protestante de Lutero. Este movimiento reformista se desenvolvió en los países germánicos, escandinavos, en Suiza y en Francia, y abogaba por el derecho a interpretar las escrituras, escritas por los apóstoles Cristo, a la luz de la conciencia y no de la tradición —la interpretación del Obispo de Roma—. Más tarde, la tercera división se da cuando Enrique VIII rompe relaciones con el obispo de Roma y se crea la Iglesia anglicana. Las guerras de religión no tardaron en estallar hasta que los tratados de Westfalia consagraron la división de la Europa cristiana en Estados católicos y Estados protestantes.

Las particularidades de la Iglesia católica que la distinguen de la ortodoxa, protestante y anglicana son: 1) la importancia concedida a la tradición y al magisterio, y no sólo a la Escritura como única fuente de revelación; 2) la celebración de siete sacramentos, signos eficaces de la gracia de Cristo, no sólo el bautismo y la comunión como los protestantes; 3) la obediencia a las enseñanzas del Papa y los obispos; y 4) la legitimidad de las obras de la fe, de las prácticas devotas, y del culto a los santos y a la Virgen María (Poupard, 1987: 279).

En la actualidad el catolicismo no es sólo un fenómeno europeo, sino que se ha extendido a muchos rincones del mundo. De igual manera, las otras denominaciones cristianas se han propagado. Lo anterior ha ocasionado que las manifestaciones absolutistas del pasado sean remplazadas por unas de más acercamiento que se hacen evidentes en el impulso que ha cobrado el diálogo ecuménico en el siglo XX. En él, también, se transformó la imagen del catolicismo con el Concilio Vaticano II, inaugurado por Juan XXIII en octubre de 1962. En el Concilio participaron obispos procedentes de distintos continentes, no sólo del europeo, lo que ensanchó las perspectivas, y, también, se buscó la actualización de la Iglesia para adaptarla a las transformaciones de la sociedad internacional. La Iglesia católica se dio cuenta que el diálogo era extremadamente necesario, profundizaremos en ello en el siguiente capítulo.

Según el Anuario Pontificio de 2011, que presenta las estadísticas sobre el número de católicos, sacerdotes, etc., en el año 2009 había 15 millones de fieles más que en 2008 —aumento del 1.3%—[44]. En 2009 había 1.181 millones católicos alrededor del mundo. La mayoría de ellos se localizan en América Latina, en Europa y en Asia. Los países con mayor población de católicos son Brasil, México y Filipinas. No obstante, en países como Italia, Polonia y Malta el porcentaje de católicos con respecto al total de la población supera el 90%[45].

¿Quién o quiénes están a la cabeza de la Iglesia católica? La Iglesia Católica está organizada y gobernada por el Papa —cuya línea va de Gregorio I (590-604) hasta Benedicto XVI (2005)— y los obispos. La Jerarquía Ministerial está ordenada de acuerdo a los rangos y el orden del clero, a decir: el Papa —también llamado Sucesor del Apóstol Pedro, Sumo Pontífice de la Iglesia Universal, Patriarca de Occidente, Primado de Italia, Arzobispo y Metropolitano de la Provincia de Roma, y Soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano— es la cabeza y goza de

[44] Disponible en: http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/26889.php?index=26889&po_date=19.02.2011&lang=sp [consulta el 15 de enero de 2012].
[45] Disponible en: http://www.catholic-hierarchy.org/country/sc1.html [consulta el 15 de enero de 2012].

supremacía de jurisdicción ya que tiene la plenitud del poder legislativo, judicial y administrativo de la Iglesia Católica; el Colegio Cardenalicio cuyos Cardenales son elegidos por el Papá y le sirven de asistentes y consejeros; y los Obispos[46] quienes son electos y son responsables directamente del Papa, tienen autoridad y jurisdicción en su diócesis, o iglesias particulares, sobre los párrocos y son los sucesores de los Apóstoles para el cuidado de la Iglesia. También dependen del Santo Padre los Arzobispos y Obispos titulares, órdenes religiosas y congregaciones de Derecho Pontificio, Institutos y facultades Pontificias, Nuncios del Papa y Delegados Apostólicos (Código de Derecho Canónico[47]).

En el gobierno central y administración de la Iglesia están los cardenales de la Curia Romana o Santa Sede. Ésta consiste en un conjunto orgánico de dicasterios[48], cuyos miembros son: la Secretaría de Estado, las Congregaciones —entre ellas la Congregación para la Doctrina de la Fe, los Consejos Pontificios —entre ellos el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y la Comisión para las Relaciones con los Musulmanes—, comisiones y comités, tribunales, oficinas, y otros organismos como la Oficina Central de Estadística de la Iglesia (La Santa Sede[49]).

La Santa Sede se localiza en el Estado de la Ciudad del Vaticano que nació el 11 de febrero de1929 con el Tratado de Letrán firmado entre ésta e Italia. El documento le dio la personalidad de ente soberano de derecho público internacional, una distinta al de la Santa Sede en cuánto órgano soberano de la Iglesia Católica. El ejercicio del poder ejecutivo de la Ciudad del Vaticano le compete al Cardenal Presidente de la Comisión Pontificia para el Estado de la Ciudad del Vaticano, quien, en virtud de este encargo, asume el nombre de "Presidente del *Governatorato*".

[46] Los Obispos pueden ser: Arzobispos residentes y Metropolitanos, cabezas de arquidiócesis; Obispos diocesanos, cabezas de diócesis; Vicarios y Prefectos Apostólicos, cabezas de vicarías apostólicas y prefecturas apostólicas; Prelados cabezas de una Prelatura y Administradores Apostólicos, responsables temporales de un jurisdicción.
[47] Disponible en: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM [consulta el 15 de enero de 2012].
[48] Se le conoce como dicasterios, al conjunto de las congregaciones romanas, es decir, cada ministerio es un dicasterio (Poupard, 1987: 1809).
[49] Disponible en: http://www.vatican.va/phome_sp.htm [consulta el 11 de julio de 2012].

No obstante, la representación y relaciones con los demás Estados le competen al Sumo Pontífice, quien las ejerce por medio de la Secretaría de Estado.

La Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano gozan de una aceptada personalidad internacional[50], ambos forman partes de organizaciones internacionales[51], participan en conferencias y pueden adherirse a convenciones internacionales. Ellos tienen una amplia influencia en el escenario internacional. El papel que jugó el Papa Juan Pablo II al final de la Guerra Fría, las posiciones del nuevo Pontífice en relación al diálogo ecuménico y con otras religiones, así como el lugar que ocupan sus declaraciones en la vivencia de la fe de los millones de católicos en todo el mundo, hacen evidente el poder de su injerencia en los asuntos internacionales.

En fin, se entiende por Iglesia Católica Romana a aquella denominación religiosa que cree en Cristo como salvador e hijo de Dios, nacido de María Virgen, que acepta la guía del Obispo de Roma como sucesor de Cristo en la Tierra, defiende a la Biblia como palabra de Dios, se guía por la tradición, y acepta las interpretaciones y la autoridad del magisterio de la Iglesia[52].

2.2.2 Islam duodecimista Chií en Irán

Como occidental se está más familiarizado con la religión cristiana, la profesión de fe hacia Cristo, y la espera de su regreso al mundo en la Resurrección de los Muertos. Por lo tanto, es conveniente exponer algunos de los pilares básicos del Islam, para después entrar en las particulares del Islam duodecimista chií.

[50] Son 195 Estados los que intercambiaban completas representaciones diplomáticas con la Santa Sede (Santa Sede, 2011).
[51] La Santa Sede es observadora permanente de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); y además es miembro de la Agencia Internacional para la Energía Atómica (AIEA) y la Organización Mundial de Turismo (OMT). Por su parte el Estado de la Ciudad del Vaticano participa en la Unión Postal Universal (UPU), la Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT), la Organización Mundial para la Propiedad Intelectual (OMPI), entre otras.
[52] Por magisterio de la Iglesia se entiende al Papa y los Obispos.

El Islam nació en el siglo VII en Arabia, la actual Arabia Saudí, en el seno de una sociedad conformada por agricultores, comerciantes y nómadas —beduinos— organizados en tribus. Ellos adoraban a ídolos y rendían culto a las divinidades, así pues que en la Meca, en especial en la Kaaba —piedra levantada—, eran adorados cerca de 360 deidades. En la Meca la tribu más importante eran los *Quraish,* quienes eran los responsables de la prosperidad comercial, y de ella nació en el año 570 aproximadamente el Profeta Mahoma[53].

En el año 610, en el monte Hira, comienza a recibir revelaciones del arcángel Gabriel anunciándole que ha sido elegido profeta de Alá —"el Dios, la divinidad"—. Mahoma comienza a juntar adeptos, sin embargo tiene que huir de la Meca hacia Medina en 622, por que se gana la enemistad del nuevo jefe del clan. A este periodo se le conoce como la *hégira* y culmina en 630 cuando Mahoma regresa como conquistador a la Meca y destruye a los ídolos. La vida del Profeta Mahoma acaba en el año 632, habiendo ligado la política a la religión y sin discutir la cuestión sucesora. Muerto el Profeta la Revelación cesa y "la articulación entre la política y el discurso religioso encuentra su forma más acabada en la institución del califato" (Delcambre, 1994: 7) Los califas son los sucesores del Profeta en éste mundo, los cuatro primeros fueron: Abu Bakr, Umar, Usmán y Alí. Con Alí las luchas por la sucesión se encrudecen y comienzan los cismas.

Antes de pasar a las distintas denominaciones del Islam, es importante aclarar algunas elementos básicos de todos ellos. Aclaremos qué importancia tienen el Corán, la *Sunna,* los cinco pilares del Islam y la *sharia*. El Corán recoge la Revelación, es un "libro que es la Palabra misma de Dios"[54] (Delcambre, 1994: 9). La *sunna,* por su parte, es el comportamiento del Profeta que fue contado por sus compañeros. Los relatos de la vida del profeta tienen el nombre de *hadiz* (tradiciones) y el conjunto de ellas forma la *sunna* —normas de cómo comportarse en la vida

[53] Mahoma pierde a su padre y a su madre y es recogido por su tío Abu Talib, uno de cuyos hijos es Alí del que más adelante se hablará. Se casa con Jadiya, mayor que él, y el matrimonio le otorga un mejor estatuto social.
[54] La versión final se realizó en el reinado de Uzmán, a través de la recopilación de los fragmentos esparcidos de la Revelación. Éste está dividido en 114 *azoras* (capítulos) y 12,426 *aleyas* (versos).

privada, social y religiosa—. En ella encontramos las cinco obligaciones o pilares del Islam: la profesión de fe (*shahadah),* la oración (*salat*), el ayuno (*sawn*), la peregrinación (*hayy*), y el impuesto (*zakat*)[55]. Finalmente, me referiré a la *sharia,* la ley islámica, por su importancia en la vida pública, privada y religiosa de todo musulmán. A lado de ella está la jurisprudencia o el derecho musulmán, *fiqh.* "La ley islámica y el derecho musulmán son inseparables de su fundamento religioso" (Lamand, 1994: 27).

Ahora sí pasemos a los cismas dentro del Islam que tuvieron lugar pocos años después de la muerte del Profeta, contrario a lo que sucedió en el cristianismo. El cisma inicia cuando Alí es nombrado califa en 656. Éste era apoyado por la familia de Mahoma y por los conquistadores de Iraq, sin embargo tenía como opositor a Muawiya quien estaba apoyado por la aristocracia de la Meca y por lo árabes de Siria. En la batalla de Siffin se firmó una tregua que dio ventaja a Muawiya y, a raíz de esto, los inconformes jariyíes se separan de los partidarios de Alí. Al chiismo se le define como "el partido de Alí".

Se instaura la dinastía Omeya inaugurada por Muawiya, y se les denomina suní por pertenecer fieles a la *sunna* del Profeta y, además, aceptan a todo califa que respete las leyes coránicas. Las revueltas en éste periodo fueron chiíes en plena oposición al poder de los omeyas. Después vino la victoria de los abbasiés en 750 quienes antiguamente habían sido aliados de los chiitas, pero con el triunfo de su revolución se separan. El movimiento chií se reorganiza y se crea la idea de que sólo existe una línea de imanes legítimos, descendientes de Ali y de Fatima[56], "jefes auténticos de la comunidad musulmana con exclusión de todos los demás" (Micheau,

[55] La profesión de fe reza "doy fe de que no hay más divinidad que Dios y que Mahoma es el profeta de Dios" y puede ser, también, un acto de conversión. La oración tiene que ser cinco veces al día en dirección hacia la Kaaba en la Meca, *quibla.* Cada oración es precedida por abluciones, rituales de purificación, y es dirigida por el Imam. El impuesto de beneficencia tiene como objetivo limitar la acumulación de riqueza y propiciar el bienestar social. El ayuno tiene lugar en el mes del Ramadán y consiste en abstenerse de comer, beber, fumar, tener relaciones sexuales, etc. desde la salida hasta la puesta del sol. La peregrinación es obligatoria para todo musulmán con fuerza y con los medios por lo menos una vez en la vida. Es la práctica suprema del musulmán y consiste en la posibilidad de visitar la Meca para recordar hechos relacionados con personajes de la historia del Islam. Se realiza del 7 al 13 del doceavo mes del año hegeriano.

[56] Hija de Mahoma y esposa de Alí.

1994: 44). Para Étienne la diferencia principal entre chiismo y sunismo se encuentra en la definición del político y no en el debate teórico, "se trata de la imposibilidad de llegar a la síntesis entre la *imama* (la dirección espiritual de la Comunidad) y la *jilafa* (la sucesión del Profeta)" (Étienne, 1996: 26).

La doctrina del imanato es una particularidad del chiismo. El Imam para el Islam Chií es el guía de los creyentes, jefe de la Comunidad, depositario de la Ley e intérprete privilegiado de la misma. Además, la teoría chiita declara que más allá de la apariencia literal existe un sentido oculto de la Revelación. Por lo tanto, el chiismo, contrario al sunismo, acepta la interpretación de la Revelación y permanece abierto a la investigación. La sucesión de los imanes, sucesores de Mahoma y Alí, quedó interrumpida para unos en el séptimo —Ismail—, y para otros en el duodécimo —Muhammad al Mahdi— Imam. Además de los chiitas ismailíes y duodecimistas, existen los zaidiés quienes no aceptan la idea de los imanes infalibles e impecables. El chiismo incluye una tradición de conflicto en contra de la opresión, la inversión de poder político en el clero y un patrón de expectativas mesiánicas y utópicas (Juergensmeyer, 1993: 50-57). ¿Qué porcentaje de musulmanes son chiitas y cuántos duodecimistas?

El 10% de los musulmanes pertenecen a diversas ramas del chiismo. Los chiíes duodecimistas son el grupo más numeroso de chiíes y su doctrina es la más ortodoxa. Existen 128 millones de chiíes duodecimistas en Medio Oriente y Asia. Ellos representan el 95% de la población en Irán, 70% en Bahréin, 65% en Azerbaiyán, y 60% en Iraq. Sin embargo, los países con más número de chiíes son Irán, Pakistán, Iraq y Turquía. Éstos chiitas han cobrado importancia geoestratégica por que habitan en países con los más grandes depósitos de petróleo. En Arabia Saudita las poblaciones de las regiones de Dhahran, Damman y Qatif, ricas en crudo son 98% chiitas. También, los chiitas llamaron la atención políticamente tras la Revolución Iraní que ejemplifica la política islámica y la fuerza de los movimientos islámicos que luchan por

instalar una autoridad religiosa en un Estado secular, la nueva política de la revolución iraní fue fundamentalmente musulmana y chiita (Bill y Alden, 2002).

Ahora conviene aclarar cuál es la organización de los chiitas duodecimistas. En ellos se distingue una fuerte tendencia mesiánica, lo que significa que están esperando el retorno del Imam oculto, Mahdi. La jerarquía religiosa es representada por los *mullahs* (clero chií), y en la cabeza está el *ulema* (gobierno de los juristas o Consejo de Guardines)*,* consejo de 12 ancianos chiíes. El *ulema* se guía por el duodécimo Imam y elige a un Imam humano entre sus miembros. Además, el *ulema* se convirtió en la institución política y jurídica central.

En la jerarquía de los *mullahs,* el siguiente nivel es el de los *muytahid* (clérigos que pueden pronunciar fallos legales en tribunales locales de *sharia),* por encima de ellos están los *hoyatoleslam* (jueces regionales), y luego los *ayatollahs* (jueces nacionales). Los cinco *ayatollahs* más antiguos forman el *ozma* junto con otros siete eruditos que pueden o no ser *ayatollahs* y así se forma el *ulema* que designa al Imam de entre sus miembros (Horrie y Chippindale, 1997).

La organización duodecimista se hace clara en el caso de Irán después de la revolución de los *mullahs*. Por tanto, lo tomaremos como caso de estudio. En 1980 el poder real de Irán pasó al *ulema*[57] y al Imam Jomeini. El *ulema* en Irán junto con la Asamblea de Expertos con 83 miembros designa a los jueces, elige y supervisa al Líder Supremo, tiene el mando suprema de las fuerzas armadas iraníes y de la guardia revolucionaria, ratifica al Presidente de Irán y puede disolver la Asamblea Consultiva Nacional. El Presidente es jefe de gobierno, está sólo por debajo del Líder Supremo, dirige la política exterior. En la actualidad desde 1989 el ayatolá Alí Jamenei es el Líder Suprema de Irán, quien sustituyó al ayatolá Ruhollah Jomeini, y Mahmud Ahmadineyad es Presidente desde 2005, sucesor de Muhammad Jatami.

[57] La gente del conocimiento islámico y árbitro de la sharía.

En conclusión, entenderemos por Islam duodecimista Chií al partido de Alí, que: cree en Dios y en Mahoma como profeta de Dios, sostiene que la única línea sucesora legítima es la de Alí y Fátima, acepta al Imam como guía de los creyentes, afirma que la línea del imanato se detuvo en el doceavo Imam el cual está oculto pero que se manifestará en el futuro, en su lugar eligen a uno infalible que en la Tierra interpreta la Revelación y que aceptan la autoridad de los *muytahid* y la *ulema.*

Bill y Alden (2002) declaran que los chiíes doudecimistas, como los católicos, aceptan las enseñanzas del imam y los *muytahid,* aceptan sus interpretaciones. Si quisiéramos encontrar más similitudes, podríamos decir que el Imam chií es semejante al Papa católico. Tanto el catolicismo como el chií duodecimista abogan por la infalibilidad de éste y de su papel en el mundo como guía de los creyentes elegido por Dios. En ambas denominaciones religiosas podemos distinguir a la persona a la cabeza de la misma y a las personas que conforman la jerarquía religiosa. Es importante mantener esto en mente, porque este hecho nos facilita la delimitación del presente trabajo.

2.2.3 Diálogo interreligioso, diálogo ecuménico y diálogo entre civilizaciones

Diálogo interreligioso, diálogo ecuménico y diálogo entre civilizaciones son cosas distintas. Es pertinente conocer sus diferencias y distinguir, de entre ellos, cuál se convertirá en nuestro objeto de estudio y que se entenderá por él. Todos tienen que ver con dos elementos inherentes a todo diálogo, el esfuerzo por hablar y escuchar, sin embargo difieren en lo que se refiere a los elementos de la comunicación. En el primer tipo los actores son miembros de distintas religiones, en los segundos miembros de diferentes Iglesias cristianas, y en los terceros miembros de diversas culturas y civilizaciones. Lo que a éste trabajo le interesa es el diálogo interreligioso y el diálogo entre civilizaciones.

¿Por qué también el diálogo entre civilizaciones? La respuesta a la pasada interrogante la podemos encontrar en lo que ya se ha referido sobre la tendencia en RI a omitir la palabra religión del léxico internacional. A raíz de ello, el diálogo entre civilizaciones y culturas que propuso Muhammad Jatami en 1998, como representante de la República Islámica de Irán, fue una respuesta a la teoría de Huntington "Choque entre civilizaciones". Esta teoría le otorgaba un papel principal a las religiones y no como pacificadoras del conflicto, sino como actoras principales del mismo. De ella salieron varias posturas en contra del multiculturalismo que proclamaban una actitud xenófoba. A consecuencia, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) proclamó al año 2001 como "Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones". Cuatro años más tarde el presidente español Rodríguez Zapatero hizo un llamamiento a favor de la Alianza de Civilizaciones. Ésta, aunque se centra en las relaciones entre la sociedad occidental y la musulmana, surge en un ambiente de apertura e impulso al diálogo interreligioso que cobra fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XX. Actualmente la Alianza de Civilizaciones cuenta con 129 miembros entre Estados y Organizaciones Internacionales.

A raíz de distintos acercamientos entre creyentes, académicos ó líderes religiosos los trabajos que se han escrito sobre el diálogo interreligioso se centran en la evolución de las reuniones entre las cabezas o representantes de dos o más religiones, pero sin detallar o evidenciar las posturas de las distintas denominaciones. Se ha escrito sobre el diálogo entre cristianos y budistas, entre cristianos y hindúes, entre cristianos y musulmanes, entre cristianos y judíos, etc.

También existen esfuerzos que lo promueven y de ellos tomaré la definición de diálogo. Nos referiremos al diálogo como la búsqueda de la verdad, la cual "no se impone por la fuerza de la autoridad, sino que es fruto del acuerdo entre los interlocutores tras una larga y ardua

búsqueda, donde se compaginan el consenso y el disenso" (Tamayo, 2004: 137-138). El diálogo interreligioso nada tiene de proselitista, no debe de centrarse en la búsqueda de consensos doctrinales pues exigiría renunciar a aspectos fundamentales de cada religión lo que les dejaría insatisfechas, debe de luchar en contra del desconocimiento, la descalificación y la ignorancia, y se beneficia del principio de la tolerancia (Tamayo, 2004: 133-148). En la misma línea Muck aboga por un diálogo que involucre el elemento emocional, no para abogar por nuestra propia religión sino para comprometer a las distintas concepciones en una conversación positiva. Uno que nos permita superar el principio del enemigo (Muck, 1997: 149). Por último Masjid Jamei propone un diálogo constructivo, el diálogo religioso como una respuesta que está en armonía con la naturaleza misma de la globalización, y como un nuevo paso en el camino del desarrollo (Masjid Jamei, 2002: 8).

Las anteriores consideraciones difieren de la postura de Berger quien cree que el diálogo interreligioso es una búsqueda común de la verdad realizada por personas que no se encuentran seguras en ninguna tradición (Berger, 1981: 39). Lo anterior lo explica a través de la pluralidad que trajo la modernización y la falta de respuestas de las mismas instituciones religiosas. Sin embargo, aquí se defiende que el diálogo interreligioso puede triunfar entre personas firmemente y seguras en sus tradiciones religiosas que pretenden conocer y respetar la cosmovisión del "otro" para así poder quitarle a éste su referencia peyorativa. Se cree que existen campos —a excepción del doctrinal— en los que se puede llegar a un consenso que permita crear líneas claras de acción a favor de la comunidad internacional. "Las religiones son respuestas humanas a la realidad divina que se manifiesta a través de diferentes rostros. Todas ellas forman un pluralismo unitario. A su vez, cada una posee una singularidad complementaria abierta a otras" (Tamayo, 2004: 139).

Así las cosas que la definición de diálogo interreligioso en línea de la presente investigación es: un acercamiento entre dos o más denominaciones religiosas, un claro esfuerzo

por hablar y escuchar para así eliminar todas las concepciones de unicidad del discurso, del cual se puedan construir acuerdos a favor del bien de la sociedad resaltando los puntos de encuentro y transformando en propuesta los puntos de tensión.

2.2.4 Paz cultural positiva y violencia cultural

Para definir el concepto de violencia cultural se toma la definición de Galtung, así es: todo lo simbólico, en religión e ideología, en arte y lenguaje, en ciencia y derecho, en medios y educación, que legitima a la violencia directa o estructural (Galtung, 2003). Con el fin de llegar a entender en su totalidad la pasada definición es pertinente aclarar las ideas de Galtung sobre la paz y la violencia y de ellas distinguir sus matices.

Galtung parte de la idea de que los estudios sobre la paz se equiparan a los de la salud donde el triangulo diagnóstico-pronóstico-terapia es igualmente necesario. En la etapa del diagnostico se realiza el estudio y análisis de la situación para encontrar los puntos de tensión —violencia— y enfermedad. Con el pronóstico se predice el futuro de la misma y sus posibles manifestaciones o complicaciones. Para finalizar con la etapa de la terapia donde se decide e implementa el tratamiento a seguir. En los estudios de la paz, por tanto, es preciso conocer los síntomas y definir qué tipo de violencia ―conflicto provocando por contradicciones― se está pronosticando para así aplicarle una particular y certera terapia.

La mayoría de las personas se refieren a la violencia directa cuando utilizan el término violencia. Sin embargo, Galtung teje más fino y distingue tres tipos de violencia que no pueden ser obviados o tratados de la misma manera en cualquier diagnóstico, pronóstico y terapia. La primera es la violencia directa donde el que recibe las consecuencias de la acción puede distinguir perfectamente al actor —intención— que la infringió o de donde emanó. Si ese no es el caso estaríamos hablando de una violencia indirecta o estructural, toda vez que está relacionada con la

misma estructura social, y se manifiesta en la represión (política) y la explotación (económica). La tercera sería la violencia cultural que, como se menciono arriba, legitima las otras dos.

De ellas surgen cuatro tipos de poder, violencia y paz: militar, política, económica y cultural. Para Galtung las relaciones de poder que generan violencia en la etapa del diagnóstico guardan una relación inversa: de la violencia cultura —cultura—, a la violencia estructural —economía y política—, a la violencia directa —militar—; aunque aclara que una posición enteramente culturalista tampoco sería la adecuada. La terapia es una intervención a favor de la paz que, entonces, se debe fomentar e imponer en los cuatro frentes.

Además, Galtung distingue dos tipos de paz y de terapias: una negativa y una positiva. La primera tiene que ver con la paz curativa, y la segunda con la paz preventiva. Los esfuerzos deben de atreverse a pasar el límite de la paz negativa o curativa que, aunque necesaria, no es suficiente. Es así que la paz cultura positiva "sustituiría la legitimación de la violencia por la legitimación de la paz en la religión, el derecho y la ideología; en el lenguaje, en el arte y las ciencias, en las escuelas, universidades y medios de comunicación; construyendo una cultura de paz positiva" (Galtung, 2003: 58). La represión de las diversas inclinaciones y aptitudes humanas tiene que ser eliminada. La terapia preventiva de paz positiva es un proceso de potenciación de la vida y a través de la transformación del conflicto (con el diálogo) se autogenera la paz cultural positiva.

El autor parte de la creencia de que la violencia produce violencia y afirma que la paz es la disminución y la eliminación de todo tipo de violencia, pero no sólo eso, sino además un esfuerzo creativo y no violento para transformar el conflicto. Es preciso transformar creativamente los modos del conflicto, las contradicciones, las actitudes y el comportamiento, en alternativas de prevención —empatía, no violencia y creatividad—. De esa manera el conflicto deja su naturaleza destructiva y adquiere una creativa.

La transformación creativa del conflicto permite potenciar la vida a través de una cultura de paz. La cultura de paz promueve la paz como valor, respeta y celebra las diferencias y protege y promueve los derechos políticos, civiles, sociales, económicos y culturales de los individuos, comunidades y grupos, una cultura que tiene una visión inclusiva (Brand-Jacobsen, 2002: 19-20). Estas ideas nos llevan a creer que existen, dentro de la sociedad y de los distintos grupos de seres humanos, puntos de encuentro y que bajo un diálogo abierto, importante e irremplazable a favor de la paz —colocando sobre la mesa temas de interés general— podemos combatir la violencia cultural. Lo anterior a fin de edificar las bases y el poder necesario para lograr la eliminación de las otras dos formas de violencia.

Es así que por paz cultural positiva se entiende a la sustitución de la legitimación de la violencia por la legitimación de la paz. La terapia preventiva de paz cultural positiva combate a la violencia cultural, a decir las manifestaciones simbólicas, en religión e ideología, en arte y derecho, etc. —siendo las primeras las más fuertes—, que legitiman el uso del poder que alimenta a las violencia estructural y directa, a partir de la delimitación de lo correcto e incorrecto, bueno y malo, y uno y el otro. Por tanto, el blanco de la terapia preventiva de paz cultural positiva es la violencia cultural y el trofeo una cultura de paz positiva.

No nos queda más que cerrar el capítulo estableciendo una relación entre las partes del mismo. Al concluir la revisión bibliográfica de las teorías de religión es preciso aclarar que la línea anti-reduccionista es más a fin al objetivo de la investigación. Lo anterior porque resalta el papel fundamental de la religión al aceptar que ésta motiva y afecta la acción humana. De igual manera el desentierro de la religión en las RI parte de la sensibilización del lugar único que ocupa la religión en la vida del ser humano, quién es ahora el protagonista en la toma de decisiones. La religión es un fenómeno que cruza fronteras, que legítima acciones, que sirve de elemento

aglutinador, que motiva acciones y que crea lazos de unión. Por tanto, nuestro trabajo es un esfuerzo más que expone la necesidad de considerar a la religión en el estudio internacional.

También, a través de las aclaraciones conceptuales se logra entender las particularidades y similitudes de la Iglesia Católica Romana y el Islam duodecimista Chií. Se profundizó en ambas concepciones religiosas porque ellas son las protagonistas del diálogo a estudiar. Por último, quisimos colocar en la mesa los conceptos de paz cultural positiva y violencia cultural —muchas veces pasado por alto— que en ciertos casos tiene tintes religiosos, y resaltar el valor, la actualidad y la opción del diálogo interreligioso.

La siguiente pregunta problematiza la investigación y conduce el siguiente capítulo: ¿El diálogo interreligioso es al día de hoy una opción viable?

3. La institucionalización del diálogo interreligioso

So let our differences not cause hatred and strife between us. Let us vie with each other only in righteousness and good works. Let us respect each other, be fair, just and kind to another and live in sincere peace, harmony and mutual goodwill[58] (A Common World Between Us and You, 2007).

La existencia de una pluralidad de manifestaciones de Dios es una realidad incuestionable. Por ende, el diálogo interreligiosos es una necesidad, sobre todo si se pretende combatir el desconocimiento y a la descalificación. Es preciso conocer la evolución de nuestro objeto de estudio para, después, poder corroborar la propuesta que vincula al diálogo interreligioso con la paz cultural positiva, que combate a la violencia cultural. ¿El diálogo interreligioso está, al día de hoy, institucionalizado? ¿La Iglesia Católica Romana y el Islam Chií se han abierto al diálogo? ¿A partir de cuándo y en qué contexto se da el diálogo entre católicos y musulmanes?

A fin de contestar las pasadas interrogantes el capítulo se divide en tres apartados. En el primero se narra la historia institucional político/internacional del diálogo interreligioso, después, en el segundo, se describe el proceso de institucionalización social. La tercera parte expone en primer lugar la institucionalización religiosa del diálogo interreligioso para el catolicismo y el chiismo y finaliza con el proceso y el producto del diálogo católico-musulmán y católico-chií.

En razón a ello se distinguen tres formas de institucionalización: político/internacional, social y religiosa (ver Anexos, Cuadro 6). La institucionalización en el plano político, y en sentido estricto también internacional, tiene que ver con el posicionamiento del diálogo interreligioso en la ONU. Es fundamental recordar que en relación a la ONU el diálogo interreligioso se presenta con los términos: alianza o diálogo entre civilizaciones y culturas. La

[58] Traducción propia: así que, dejemos que nuestras diferencias no causen odio y conflictos entre nosotros. Compitamos entre nosotros sólo en justicia y buenas obras. Permitámonos respetarnos unos a otros, ser imparciales, justos y amables con el otro, y vivir en una sincera paz, armonía y mutua buena voluntad.

segunda forma de institucionalización sigue la definición de Selznick (1996: 271), se entiende que el proceso se completa cuando el diálogo interreligioso se convierte en un patrón de comportamiento social, ordenado, estable e integrador. Mientras que la tercera tiene que ver, específicamente, con el lugar que fue ocupando el diálogo interreligioso en cada una de las instituciones religiosas.

3.1 Institucionalización político/internacional

El proceso de institucionalización política/internacional del diálogo interreligioso tiene sus antecedentes en la "Declaración de la UNESCO sobre el papel de las Religiones en la promoción de la Cultura de la Paz" de diciembre de 1994. La declaración fue producto de la reunión "La contribución de las religiones a la cultura de la paz" organizada por la UNESCO y el Centro UNESCO de Cataluña. En ella se reconoce que la religión es importante en la vida humana y sus participantes se comprometen a promover el "diálogo y la armonía entre las distintas religiones y en el interior de cada una de ellas, reconociendo y respetando la búsqueda de la verdad y de la sabiduría en las religiones que no sean la nuestra propia" (UNESCO, 1994). La declaración reconoce el valor de la religión y del diálogo en la lucha por la paz, de esa manera coloca el tema en la mesa de discusión internacional. En consecuencia, al año siguiente la ONU supera el pronóstico e inicia la etapa de la terapia.

Para Tamayo (2004: 144), la actitud de la tolerancia es inseparable al diálogo. Con ello en mente, se puede decir que la institucionalización política del diálogo interreligioso comenzó en 1995. En esta fecha y con motivo a su 50° aniversario, la ONU y la Organización de la Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) proclamaron el "Año de la tolerancia" y aprobaron la "Declaración de principios sobre la tolerancia". La declaración resalta el valor de la educación para fomentar la tolerancia y afirma que las "políticas y los programas educativos deben contribuir al desarrollo del entendimiento, la solidaridad y la tolerancia entre

los individuos, y entre los grupos étnicos, sociales, culturales, religiosos y lingüísticos, así como entre las naciones" (UNESCO, 1995).

Después, vino la propuesta de Muhammad Jatami en 1998 de fomentar el diálogo entre civilizaciones y culturas. Lo anterior aunado a la proclamación del año 2000 como "Año Internacional de la Cultura de la Paz" provocaron que la Asamblea General con la Resolución 53/22[59] proclamara al año 2001 "Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones". La UNESCO reconoce que "el concepto de diálogo entre civilizaciones se ilustra concretamente en los proyectos interculturales de la Organización, como los que fomentan el diálogo interreligioso y las interacciones de los pueblos, entre otros" (Conferencia General, 1999). El diálogo interreligioso se posicionó dentro de la Organización a partir de la pasada Resolución, sin embargo el camino no culmina con ella.

El siguiente paso fue la estrategia adoptada por la ONU y la UNESCO del diálogo entre civilizaciones. El tema se colocó en ambas instituciones con el objetivo de contrarrestar la ignorancia y fomentar el conocimiento entre las distintas civilizaciones, culturas y sociedades, a fin de fijar los cimientos del diálogo sostenido en valores universalmente compartidos. Desde el año 2001 se han celebrado 23 eventos sobre temas diversos y con características distintas —regionales, internacionales, políticos, culturales, religiosos, tecnológicos, entre otros—, pero todos en el marco de la estrategia del diálogo entre civilizaciones. Además, con el propósito de inculcar a la juventud el valor del respeto la UNESCO cuenta con cátedras de diálogo interreligioso en varias partes del mundo entre ellas: Centro para el Estudio del Islam y las Relaciones Islamo-Cristianas, Selly Oaks College (Birmingham); Laboratorio del Centro Nacional de la Investigación de las Religiones del Libro, Laboratorio del Centro Nacional de la

[59] El proyecto de resolución fue presentado por Egipto, Grecia, Italia, Lituania, la República Islámica de Irán y Suecia, y apoyado por Francia.

Investigación Científica (París); Elijah School para el Estudio de la Sabiduría de las Religiones del Mundo (Jerusalén); y McGill University (Montreal, Quebec) (Tamayo, 2004: 153).

Finalmente, se creó la Alianza de Civilizaciones de la Organización de las Naciones Unidas (UNAOC[60]) en el año 2005 por una iniciativa del gobierno de España y de Turquía, bajo el auspicio de la ONU. Junto con ella la resolución 59/142[61] del año 2005 sobre la promoción de la comprensión, la armonía y la cooperación religiosas y culturales; la resolución A65/L14[62] del año 2009 sobre la Alianza de Civilizaciones; y la resolución 64/81[63] del año 2010 sobre la promoción del diálogo, la comprensión y la cooperación entre religiones y culturas en pro de la paz; materializan el interés de la Organización por construir puentes y fomentar el diálogo entre religiones, civilizaciones y culturas.

Una de las tareas de la Alianza de Civilizaciones es organizar encuentros entre las distintas culturas, con base en ello, se ha organizado un foro por año —Madrid 2008, Estambul 2009, Rio de Janeiro 2010, y Doha 2011—. Es interesante señalar que la República Islámica de Irán forma parte del grupo de amigos de la Alianza y que a pesar de que otras organizaciones internacionales con tintes religiosos como la Organización de la Cooperación Islámica (OIC[64]) también sean miembros, ni la Santa Sede ni el Vaticano figuran en el grupo.

3.2 Institucionalización social

Por institucionalización social se entiende que el diálogo interreligioso se transformó en un comportamiento social ordenado y estable. Las reuniones y los acercamientos sociales de diálogo interreligioso se han intensificado en el presente siglo, sin embargo estos esfuerzos tienen una larga historia. Se trataban de eventos coordinados y ordenados que, además, integraban a un

[60] Por sus siglas en inglés.
[61] Disponible en: http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/3474.pdf?view=1 [consulta el 19 de enero de 2012].
[62] Disponible en: http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Documents/RESULUCIONAGNUA64L4.pdf [consulta el 19 de enero de 2012].
[63] Disponible en: http://www.acnu.org.cu/Portals/0/A.RES.64.81.pdf [consulta el 19 de enero de 2012].
[64] Se utiliza OIC por sus siglas en inglés y cabe destacar que la Organización de la Conferencia Islámica cambió de nombre el 28 de julio de 2011 a la Organización de la Cooperación Islámica.

número considerable de personas, académicos, catedráticos y religiosos. No se busca mencionar cada una de las reuniones que han existido a lo largo de los años, con dos ejemplos tenemos para corroborar la institucionalización social del diálogo interreligioso.

Los Parlamentos de las Religiones del Mundo, según Tamayo (2004: 148), constituyen el comienzo del movimiento interreligioso moderno, en especial el primero que se celebró en Chicago en 1893. El comité estuvo conformado por un rabino reformista, un unitarista, 14 pastores protestantes y el arzobispo católico de la arquidiócesis de Chicago. Participaron cerca de 45 denominaciones religiosas, sin embargo la presencia islámica se reducía a un norteamericano convertido. En él se proclamó el inicio de una nueva fraternidad en el mundo: "la fraternidad entre las religiones". A éste le siguieron otros tres: el II Parlamento de las Religiones del Mundo de 1993 en Chicago, considerado el mayor encuentro de representantes de la historia; el III Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Ciudad del Cabo en 1999; y el IV Parlamento de las Religiones del Mundo que tuvo lugar en julio del año 2004 en Barcelona.

Otro ejemplo, de institucionalización social es la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz que ha reunido a los líderes religiosos desde 1970 y que, además, cuenta con estatus consultivo en el Consejo Económico y Social (ECOSOC), la UNESCO y el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) (About Us: Religions for Peace). Religiones por la Paz proporciona un foro en el que los líderes pueden compartir sus ideas y preocupaciones en asuntos internacionales, políticos y sociales. Se han realizado, a la fecha, ocho Asambleas Mundiales, celebrándose la última en el año 2006 en Kioto.

Con lo anterior expuesto, se corroboró que el diálogo interreligioso está política y socialmente institucionalizado. En la política internacional se le sigue dando vuelta al concepto religión y se ha preferido utilizar otros: civilizaciones y culturas. No obstante, en las exposiciones de motivos de las resoluciones y en el título de otras se sigue resaltando el diálogo entre

religiones como un elemento irremplazable para el conocimiento y el entendimiento entre civilizaciones. Las cátedras de la UNESCO materializan ésta realidad y urgencia. Lo contrario pasa en el plano social, en él es más sencillo distinguir los eventos que guardan relación con el diálogo interreligioso porque el individuo en sociedad no teme coronar a la cultura y apuesta por la religión.

3.3 Institucionalización religiosa

La institucionalización religiosa tiene que ver con el posicionamiento del tema del diálogo interreligioso dentro de cada denominación religiosa a considerar: el catolicismo y el chiismo. En consecuencia, se explora la evolución de la postura católica y chiita en relación al diálogo y el producto de dicha apertura: los distintos acercamientos.

3.3.1 La actitud de la Iglesia Católica Romana hacia otras religiones y su apertura al diálogo

¿Qué sitio ocupan, para la Iglesia Católica Romana, las demás denominaciones religiosas y el diálogo interreligioso? Para Tamayo (2004: 182), la actitud de la jerarquía católica hacia el diálogo interreligiosos ha pasado del pánico al autoritarismo. Las siguientes líneas presentan y analizan la evolución y el contexto en que se da el diálogo, con la intención de solucionar el dilema de si se puede o no obtener conclusiones más alentadoras.

La renovación, o algunas veces llamada revolución (Hall, 2009), de la Iglesia Católica comienza con el pontificado de Juan XXIII quién llamó al Concilio Vaticano II. El Concilio congregó a obispos de todas las latitudes en varias reuniones entre 1962 y 1965. Juan XXII muere antes de que el Concilio terminara, sin embargo su sucesor Pablo VI retomó la tarea y supervisó los documentos que pasaron a ser el resultado del éste. A través de ellos la Iglesia Católica promulgó una doctrina inclusiva y se comprometía al diálogo interreligioso, sobre todo con judíos y musulmanes. Los documentos que emergieron del Concilio Vaticano que guardan

relación con la nueva postura de la Iglesia hacia otras religiones son: *Lumen gentium* (1964), *Dignitatis humanae* (1964), *Ad gentes* (1964), *Gaudium et spes* (1964), *Nostra aetate* (1965), *Dei verbum* (1965), y *Apostolican actuositatem* (1965). De ellos *Lumen gentium* y *Nostra aetate* son los que mejor exhiben el pronunciamiento positivo de parte de la jerarquía católica hacia las demás denominaciones religiosas (Pratt, 2010: 248).

Antes de presentar el contenido de los principales dos documentos, es importante señalar que en 1964 el recién electo Papa estableció el Secretariado para los no Cristianos (SNC) con el objetivo de crear y mejorar las relaciones de amistad para con las religiones no cristianas. Con ello, la institucionalización religiosa dentro de la Iglesia Católica Romana se materializa. Desde la creación del SNC la relación con otras confesiones no cristianas ocupaba un lugar dentro de la organización. Ahora sí, ahondemos en los documentos.

La Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* fue promulgada por Pablo VI junto con los padres del Concilio y se divide en ocho apartados. A lo largo de ellos se exponen diversos dogmas de la Iglesia Católica, entre ellos: su misión evangélicas; el carácter universal de Pueblo de Dios, pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo; el sacerdocio de los fieles y el sacerdocio ministerial; la constitución jerárquica de la Iglesia; la vocación universal a la santidad; la Santísima Virgen, entre otros. Del contenido, rescatamos al capítulo II, "el pueblo de Dios" porque en él se reconoce a las demás denominaciones cristianas, al pueblo judío, y a los musulmanes.

En primer lugar se presenta la unión y la relación de la Iglesia con los demás cristianos —los que no están en comunión con el Papa— que ligados por un mismo bautismo están unidos en Cristo[65]. Además, el documento afirma que el pueblo judío "por causa de los padres es un pueblo amadísimo en razón de la elección, pues Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación"

[65] "La Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro" (Lumen gentium, 1964).

(Lumen gentium, 1964). Por último, amplia el espectro de salvación, al reconocer que "el designio de salvación abarca también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando adherirse a la fe de Abraham, adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero" (Lumen gentium, 1964). Con las pasadas exposiciones la Iglesia Católica realizaba un reconocimiento explicito de otras religiones, lo que confirma que su doctrina se había transformado en inclusiva.

Después surge la declaración *Nostra aetate,* donde el Obispo de Roma exclusivamente explica en qué consiste la relación de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas. En un principio el documento expone la urgencia de fomentar la unidad entre los hombres y las distintas religiones. "La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero" (Nostra aetate, 1965). El pasado enunciado es el que encierra la nueva posición de la Iglesia que, por consiguiente, ahora exhorta a sus hijos a que mediante el diálogo y la colaboración con adeptos de otras religiones guarden, reconozcan y promuevan los bienes espirituales y morales y los valores socio-culturales guardados en las distintas confesiones de fe.

El documento ahonda más en la relación con judíos y musulmanes, a pesar de reconocer las singularidades del hinduismo y del budismo. Se vuelve a reconocer una estrecha relación entre judíos y católicos cimentada en la historia común guardada en el Antiguo Testamento, y se propone establecer un diálogo fraterno. En cuanto a los musulmanes se les invita a olvidar el pasado y comenzar juntos una nueva etapa de promoción de paz, libertad, justicia social y bienes morales.

La Iglesia, en resumen, reprueba toda actitud discriminatoria por motivos de raza o color, de condición y religión, y promueve el conocimiento y el diálogo constructivo. "El mundo de las religiones ya no es condenado" (Tamayo, 2004: 187).

Los pasados documentos muestran una actitud favorable y abierta al diálogo, sin embargo, Tamayo reconoce otros procesos menos alentadores. Esos son los casos de las sospechas, amonestaciones y condenas que recibieron Tissa Balasuriya y Jacques Depuis y Tony de Mello. Ellos fueron amonestados por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe por publicaciones referentes al dogma de la Santísima Virgen y a la ordenación sacerdotal masculina, y sobre la concepción de la igualdad entre las religiones, respectivamente. Sobre el primero, resulta extraño que Tamayo se detenga en cuestionar los motivos de la Congregación ya que lo que se estaban discutiendo eran aspectos dogmáticos de la fe católica. Él, como ya se había señalado, está en contra de la idea de un diálogo que buscara consensos doctrinales. Las amonestaciones de la Congregación en contra de Balasuriya nada tienen que ver con el diálogo interreligioso, al que se había referido como uno a favor de la tolerancia y del consenso social —a favor de la paz—, más no doctrinal. Sobre el segundo caso la situación es más delicada toda vez que acusa a Ratzinger de no aceptar que la salvación se encuentra en otras religiones. Depuis y de Mello pretenden mezclar elementos religiosos de una o más religiones, el caso del catolicismo, el budismo, y el hinduismo, para así vivirlas al mismo tiempo. Una cosa es la tolerancia y el respeto y otra el sincretismo y el relativismo. La Iglesia está en contra los últimos no de los primeros.

Tamayo, no incluye la acción del Papa Juan Pablo II quien manifestó su compromiso para con el diálogo interreligioso en varios documentos. Entre ellos se destaca la encíclica *Redemptor hominus* de 1976, siendo el primero de once documentos en donde el Pontífice toca al diálogo interreligioso (Pratt, 2010: 252). En ella se acepta la presencia de la gracia del Espíritu Santo, un espíritu de verdad, en otras religiones y, con ello, la posibilidad de alcanzar la salvación (Redemptor hominis, 1979). Los otros documentos de Juan Pablo II retoman la urgencia del diálogo interreligioso para que el nombre único de Dios se convierta en un nombre de la paz y un imperativo de paz. El diálogo dice, no debe de basarse en la indiferencia religiosa y aclara que "el

deber misionero no nos impide entablar el diálogo íntimamente dispuestos a la escucha" (Novo millennio ineunte, 2001).

El Pontífice en 1986 ya había colocado el "espíritu de Asís" al centro de las relaciones con otras religiones. Ese año se realizó la Primera Jornada de Oración de Asís con la intención de promover la paz a través del vínculo de la oración. El Papa con ello pretendía fortalecer los lazos de amistad con las demás religiones.

Aunado a ello el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, nombre con el Juan Pablo II rebautizó a la SNC, publicó el documento Diálogo y anuncio en 1991. En él se define al diálogo en el contexto de la pluralidad religiosa como: todas las relaciones positivas y constructivas entre religiones, con individuos y comunidades de otras creencias que están dirigidas hacia el mutuo entendimiento y enriquecimiento (Dialogue and Proclamation, 1991). En el documento se retoma la posición del Pontífice hacia el diálogo interreligioso, y se reconoce y respeta lo sagrado en las demás religiones. Bajo la premisa de que la humanidad forma una gran familia, todos los seres humanos lograrán la salvación si son fieles a su conciencia, si siguen los dictados de Dios. Se vuelve a reconocer la pluralidad religiosa y la Iglesia reconoce que la realidad del Reino también se puede encontrar más allá de los confines de la Iglesia.

En dirección opuesta está la declaración *Dominus iesus* publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. A ella sí la podemos considerar un paso hacia atrás. El mismo nombre de la declaración manifiesta que el adjetivo de unicidad se retoma, y declara que "no pocas veces algunos proponen que en teología se eviten términos como «unicidad», «universalidad», «absolutez», cuyo uso daría la impresión de un énfasis excesivo acerca del valor del evento salvífico de Jesucristo con relación a las otras religiones. En realidad, con este lenguaje se expresa simplemente la fidelidad al dato revelado, pues constituye un desarrollo de las fuentes mismas de

la fe" (Dominus iesus, 2000). Con estas palabras se aboga por la misión evangelizadora de la Iglesia que no debe de ser sustituida por el diálogo entre religiones. Pareciera que la Iglesia condenara las verdades de las otras religiones como equivocadas y alejadas del principal medio de salvación, Jesucristo. Por tanto, resulta ilógico concluir que se tiene vocación al diálogo cuando se les coloca a los "otros" en un segundo sitio.

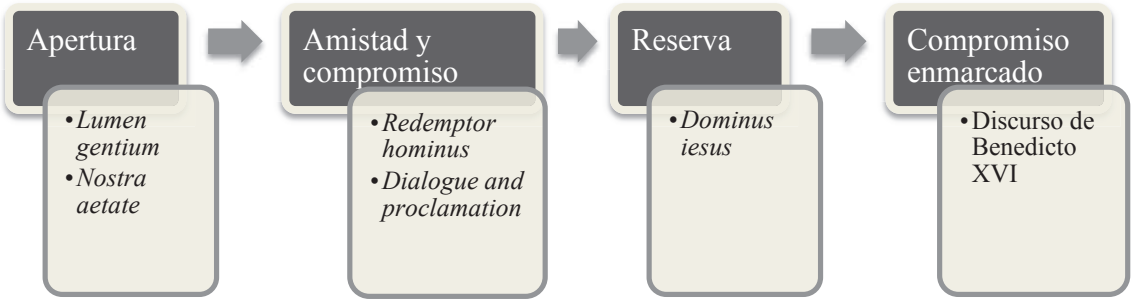
De esta declaración se vale Tamayo para colocar al final de la historia en una atmósfera de autoritarismo, practicado por la Iglesia Católica en relación al diálogo interreligioso. El error que comete el autor es precisamente detenerse en ella, la historia no se ha agotado. Podía parecer que esa es la actitud de la jerarquía católica, ya que el documento sale cuando el Cardenal Ratzinger estaba a la cabeza de la Congregación y al convertirse en el nuevo Pontífice su postura se coloca en la cima. Sin embargo, existen otras declaraciones realizadas por él que nos llevan a pensar que la Iglesia ha retomado el camino.

En la celebración del XX aniversario de la Primera Jornada de Oración de Asís el Papa Benedicto XVI retoma el compromiso hacia el diálogo interreligiosos y recuerda el sentido que le imprimió Juan Pablo II. El encuentro interreligioso de oración no se trata de interpretaciones sincretistas, ni de negociaciones sobre convicciones de fe, para el Pontífice, "la convergencia de personas diversas no debe dar la impresión de que se cae en el relativismo que niega el sentido mismo de la verdad y la posibilidad de alcanzarla" (Benedicto, 2006). En el encuentro se respetan las formas y se insta a que la oración se desarrolle según los distintos caminos que son propios de las diversas religiones. El Papa participa en dichos encuentros de oración que se han venido realizando año tras año y son convocados por la Comunidad de Sant'Egidio[66]. El último tuvo lugar el Munich en septiembre de 2011 y el Obispo de Roma afirmó que la apertura hacia los demás es un regalo y llama al compromiso por la coexistencia pacífica (Benedicto, 2011).

[66] La Comunidad de Sant'Egidio nació en Roma en 1968 como una comunidad cristiana de estudiantes. La comunidad se ha extendido a 70 países contando con cerca de 50,000 miembros.

El Cuadro 1 resume la actitud de la Iglesia Católica hacia otras religiones y hacia el diálogo interreligioso.

Cuadro 4: Institucionalización católica del diálogo interreligioso



Fuente: Elaboración propia

Por compromiso enmarcado entiendo a la actitud de Benedicto XVI de aceptar el diálogo pero siempre demarcando sus límites, el límite no es otro más que el doctrinal, el sincretismo. Primero se reconoce el pluralismo religioso —lo sagrado de las demás religiones y la salvación en Dios— y al diálogo, luego se le trata con reserva por la fijación de no ligarlo al relativismo, después se vuelve al compromiso, se opta por una actitud de tolerancia, convivencia y respeto con una única barrera: los consensos doctrinales. En la práctica católica del diálogo interreligiosos no se buscan síntesis por el bien de la universalidad, en la que ambas parte pierdan su particularidad (Cenkner, 1997: 137).

Con lo anterior expuesto, se logran rescatar conclusiones más alentadoras, utilizando las mismas exposiciones iniciales del autor y distinguiendo los matices. Se aboga por un diálogo interreligioso a favor de la tolerancia, del respeto, y del reconocimiento con miras a compaginar estrategias a favor de la solidaridad social y la dignidad humana, con un objetivo de paz. Ahora nos queda corroborar con evidencia empírica si la Iglesia Católica trata al diálogo interreligioso como una oportunidad y no una amenaza. Esa será nuestra tarea del siguiente capítulo.

3.3.2 Concepciones del Islam Chií en Irán sobre las demás religiones y su papel como emisor y receptor en el diálogo interreligioso

Para entender la postura de la jerarquía chií en Irán hacia el diálogo interreligioso, tenemos que conocer, en primer lugar, la historia política de Irán a partir de la Revolución Islámica de 1979. Lo anterior se debe a que, como ya lo habíamos declarado, la política y la religión en la República Islámica de Irán van juntas, por tanto las distintas facciones políticas no sólo se distinguen por sus ideologías políticas sino también por las religiosas. Del desenvolvimiento de los hechos históricos se sacan conclusiones sobre la postura de los distintos jefes de Estado y de gobierno hacia las demás religiones. También, se resaltan los esfuerzos encaminados hacia el diálogo.

Riza Khan dio fin a la Dinastía Qajar y estableció la Dinastía Pahlavi en 1925, tomando el poder con el título de Shah. Después, al estallar la Segunda Guerra Mundial y utilizando como pretexto la presencia alemana en Irán, los aliados —invasión de Gran Bretaña y la Unión Soviética— lo exilian en Sudáfrica y su hijo asume el trono. Muhammad Reza Pahlavi intentó desde 1947 construir un camino económico y político propio, a pesar de que estuvo siempre ligado a Occidente —sobre todo a Gran Bretaña y a Estados Unidos—.

La Revolución de Irán fue encabezada por el ayatolá Seyyed Ruhollah Musavi Jomeini, líder de la coalición conformada por: clérigos y legisladores, movimientos políticos islámicos y seculares, partidos de centro y movimientos guerrilleros de izquierda radical, comerciantes y obreros, sirvientes de clase media y empleados urbanos, grupos políticos organizados y la ciudadanía (Simoglou, 2005: 5). Jomeini luchaba en contra del Shah, al que consideraba un agente occidental, quien preservaba los intereses estadounidenses más que los iraníes. Jomeini utilizaba tres filtros para inspeccionar al mundo: poder, ideología y espiritualidad. Cada uno era definido a través de dicotomías: dominación y sumisión, Oriente y Occidente, los justos y

corruptos (Simoglou, 2005: 6). Además, el abogaba por la des-occidentificación, respetando los territorios estatales y promoviendo la no-interferencia en política exterior. A él no le interesaba exportar la revolución a través de la violencia sino de la espiritualidad. Abogaba por la unidad espiritual y se refería a de Irán como el mensajero del Islam.

La Revolución triunfa, Jomeini con ella y, a través de un referéndum realizado a finales de marzo de 1979, se instaura la República Islámica de Irán. Según la nueva constitución la forma de gobierno de la República se basa en la creencia de Dios y de su soberanía, en la revelación divina, y en el liderazgo del Imam (The Constitution of Islamic Republic of Iran, Art. 1-3). Como se mencionó, a la cabeza del gobierno está el Líder Supremo, a quién le sigue el Presidente. No obstante, la Presidencia y la Asamblea Consultativa Islámica (*Maylis*) están limitadas por el Consejo de Guardianes y en última instancia por el Líder —la Asamblea aprueba las acciones del Presidente, el Consejo las de la Asamblea y el Líder tiene el poder de destituir a los miembros del Consejo (Simoglou, 2005: 7-10). El poder democrático de los ciudadanos necesita, entonces, el permiso de los líderes religiosos para legislar, la soberanía es de Dios.

Se señaló que en la Revolución participaron diferentes grupos unidos por la voz y el liderazgo espiritual de Jomeini, la religión sirvió de elemento aglutinador pero no fue el único incentivo. Por tanto, no resulta extraño que el periodo pos-revolucionario esté marcado por batallas políticas entre: reformistas contra conservadores, moderados contra radicales, seculares contra clérigos (Simoglou, 2005: 10). Los presidentes que sucedieron a Jomeini se han ubicado en uno u otro lado del primer grupo mencionado. Es así que el cambio de jefe de gobierno nos ayudará a formarnos una idea del cambio en posturas políticas/religiosas, y aquellas que conciernen a otras denominaciones religiosas.

La Constitución coloca al Islam como la religión oficial y otorga un papel principal a la escuela duodecimista, no obstante, se aceptan y respetan otras escuelas islámicas (The

Constitution of the Islamic Republic of Iran, Art. 12). Además, con base en lo establecido en el Corán, el gobierno de Irán se compromete a tratar a los no-musulmanes con justicia, ética y equidad, y a respetar sus derechos humanos (The Constitution of Islamic Republic of Iran, Art. 14). La Constitución reconoce a otras escuelas islámicas y a otras religiones, y promueve una actitud de respeto siempre y cuando no atenten con los intereses de la República. Pasemos ahora a la práctica. ¿Cuál fue la postura de los líderes y de los presidentes?

Los primeros años de Jomeini se caracterizaron por un aislamiento diplomático y por el desafío a la superpotencia estadounidense[67]. Estados Unidos era referido como el "Gran Satán" del que se tenían que defender y la mejor manera era refugiarse en Dios (Jomeini, 1978). La postura anti estadounidense de Jomeini se podría mal interpretar como una anti cristiana, por tanto, hay que ser cuidadosos porque una cosa es política exterior y otra religión. No hay que olvidar que uno de los objetivos de la revolución era liberar a Irán de la interferencia occidental, no expulsar y atentar contra los no musulmanes. A pesar de ello, en un discurso Jomeini duda de la veracidad de un pasaje de la Biblia en el que Cristo enseña a poner la otra mejilla cuando se es atacado. Declara que fueron los clérigos quienes inventaron estas palabras, a las que juzga como enunciados de Satán y no de Cristo (Jomeini, 1978). La pasada declaración es fuerte y se podría pensar que se está atacando al cristianismo directamente. Por otro lado, las palabras que dirigió en 1983 al Ministro de Educación de Nicaragua en su visita a Irán nos muestran otra cara de la moneda. Jomeini dijo que se necesitaba crear unidad entre los oprimidos, sin importar su ideología o credo (Simoglou, 2005: 7).

La constitución y las pasadas declaraciones nos dicen que Jomeini llegó a utilizar palabras que "atentaban" contra los cristianos para legitimar su lucha y su causa, pero también decía aceptar y respetar a todas las religiones. Lo cierto es que no promovió acercamientos ni acciones

[67] Irán rompió relaciones diplomáticas con varios países, entre ellos: Estados Unidos —enemigo número uno, siendo la crisis de los rehenes el suceso de mayor tensión entre ambos países—, Israel, Sudáfrica, Marruecos, Jordania y Egipto (Simoglou, 2005: 12).

que fomentaran el diálogo cuando estuvo a la cabeza del ejecutivo y como Líder Supremo, lo que nos lleva a concluir que su retórica aislacionista pesaba más.

Joimeini muere en junio de 1989 y lo sucede como Líder Supremo el ayatolá Seyyed Alí Hoseini Jamenei. Jamenei pertenece a la clase conservadora islámica, por tanto continuó con la retórica de Jomeini. El se manifiesta en contra de la conspiración estadounidense y sionista que pretende colocar al Islam como el nuevo "gran enemigo". Sin embargo, éste al igual que Jomeini aclara que las manifestaciones anti-islámicas en Estados Unidos y en otros países occidentales nada tienen que ver con la religión cristiana y la Iglesia. Él declara que el Islam no promueve acciones que atenten en contra de lo sagrado en las demás religiones, contrario a lo que sucedió en Estados Unidos en 2009 donde un pastor quemó un ejemplar del Corán (Jamenei S. A., 2010). Se manifiesta en contra de la "libertad occidental" que se busca fuera de Dios y condena los intentos evangelizadores, la libertad islámica se agota cuando se pretende corromper las ideas de un creyente (Jamenei S. A., 1998). Por tanto, la posición de Jamenei es una de tolerancia y respeto religioso, promueve la convivencia pacífica entre los grupos religiosos, pero al igual que Jomeini prohibía los intentos evangelizadores[68] y no ha participado en diálogos interreligiosos.

Un punto que no se puede dejar pasar es que la tolerancia y la libertad religiosa proclamadas por Jomeini y Jamenei en los hechos tenían una excepción: la minoría bahaí[69]. El nuevo gobierno clerical que surgió del triunfo de la Revolución comenzó campañas anti-bahaís, a consecuencia de que la fe bahaí era considerada una amenaza política al ser un agente occidental. Estas acciones poco cambiaron a la muerte de Jomeini, así que con Jamenei la población bahaí

[68] La apostasía en la República Islámica está prohibida y es condenada (Iran Human Rights, 2006: 4).

[69] La Fe Bahaí se origina de dos eventos separados pero interrelacionados que tuvieron lugar en el siglo XIX. El primero comienza en 1844 cuando Seyyed 'Ali Muhammad se proclama "El Báb", la personificación del "Imam oculto". La jerarquía clerical chií no reconocío a Muhamma, por lo tanto, éste fue encarcelado y ejecutado en 1850. Una década después en 1863 Bahá'u'lláh, uno de los seguidores de Báb, se anunció como "aquel a quien Dios se le manifiesta" quien también fue hecho prisionero y murió en el exilio en 1892. Los bahí creen en la revelación progresiva, en que todas las religiones representan una evolución del mensaje de Dios. La proclamación del Báb como el "Imam oculto" a quién Dios se le manifestó ofende directamente a los chiíes y va en contra de las enseñanzas del Islam quien corona a Mohammad como el último de los profetas.

también era objeto de discriminación cultural, política y económica. Las acciones en contra de ella incluyen destrucción de: cementerios, lugares santos, instituciones comunitarias, propiedad privada, entre otros (Iran Human Rights, 2006).

En 1989 también llegó al poder Ali Akbar Hashemi Rafsanjani como cuarto Presidente de Irán sucesor de Jamenei. Este estuvo a la cabeza del ejecutivo por dos periodos en los que adoptó una postura pragmática en política exterior, y en política económica y social adoptó medidas más liberales (Simoglou, 2005: 9). En el segundo periodo de Rafsanjani, concretamente en 1995, se fundó la Organización para la Cultura y las Relaciones Islámicas (ICRO[70]) con el objetivo de organizar las actividades culturales fuera de Irán y de promover los vínculos culturales con otras naciones y comunidades[71]. Al final del apartado se incluye el papel que ha tomado la Organización en la promoción del diálogo interreligioso.

El mayor cambio llegó en 1997 con el hoyatoleslam Seyed Mohammad Jatami quien creía que las reformas económicas tenían que estar acompañadas por reformas políticas. El reflejó una imagen pública de un Islam tolerante, democrático y abierto a las reinterpretaciones (Simoglou, 2005). Así que promovía: reformar la política interna restringiendo el poder del Consejo de Guardianes y concediendo más poder a la Asamblea, ampliar las libertades ciudadanas, ampliar los derechos de la mujer, defender los derechos humanos, y garantizar la libre expresión (Calvillo, 2006: 10). No obstante, se encontró con una fuerte oposición de parte del Líder Supremo, de la línea conservadora, que poco lo dejo actuar en política interna.

Jatami reformó el quehacer en política exterior con una actitud conciliadora. Las relaciones internacionales de Irán mejoraron, con excepción de aquellas con Estados Unidos. Lo que es preciso resaltar es su actitud a favor del diálogo entre civilizaciones que contradecía la teoría de Huntington. “Su énfasis en el concepto de “diálogo entre civilizaciones” es un llamado a

[70] Por sus siglas en ingles: *Islamic Culture and Relations Organization.*
[71] Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=14454&p=1&showitem=361 [consulta el 17 de enero de 2012].

aceptar las diferencias y promover la soluciones compartidas a través de medios pacíficos no sólo en el escenario internacional, sino también en el escenario nacional de Irán" (Calvillo, 2006: 11).

Dentro del discurso del Presidente Jatami en la 53ª sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas del 21 septiembre de 1998 se propuso designar al año 2001 "Año de Diálogo entre Civilizaciones" para así, institucionalizar el diálogo. Por tanto, Jatami promueve un diálogo que "no tiene nada que ver con el escepticismo y no es propiedad de aquéllos que piensan que son los únicos dueños de la verdad" (Jatami, 2001). De lo anterior se deduce que una parte fundamental del diálogo es el respeto a las verdades del otro, encerradas en creencias religiosas. Así las cosas, convierte en una necesidad al diálogo interreligioso. Además, Jatami fomentó y llevó a cabo acciones a favor de éste como la reunión tuvo lugar en el Vaticano en el mes de marzo de 1999 con el Papa Juan Pablo II, más adelante se ahondará en ella.

El rumbo parece que toma otra dirección en 2005 con la llegada de Ahmadineyad al poder. Su elección es un nuevo triunfo para el ala conservadora liderada por Jamenei. El Presidente de Irán, al ejercer la política exterior, ha tenido fuertes desencuentros con Estados Unidos e Israel por el tema de su programa nuclear. Por tanto, retoma la fuerte postura anti-estadounidense y anti-sionista, y está intentando construir lazos de amistad con países que sirvan de equilibrio al poder de Estados Unidos.

Aquí hay que tener de nuevo cuidado, su actitud anti-estadounidense no se debe de interpretar como anti-cristiana. Ahmadineyad se ha manifestado a favor de la coexistencia pacífica de las religiones divinas[72]. Además, su discurso no se ha quedado en meras palabras sino que ha promovido encuentros con líderes religiosos, se presentan dos ejemplos. En noviembre de 2010 el Presidente recibió en Teherán al Presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, el Cardenal Jean-Louis Pierre Tauran. En la reunión declaró que los clérigos

[72] Disponible en: http://www.president.ir/en/13088 y http://www.president.ir/en/10820 [consulta el 16 de enero de 2012].

cristianos y musulmanes podrían construir juntos un camino de justicia para el mundo[73]. En otro encuentro, Ahmadineyad recibió a cuatro líderes religiosos de Estados Unidos en septiembre de 2011. En el se hablo del interés compartido de cooperar a favor de la paz, la justicia y la hermandad. Se reconocía la relevancia de la diplomacia religiosa para promover la paz y la amistad, y se comprometieron a crear un comité que promoviera futuras reuniones[74].

El ahora Presidente de Irán ha demostrado con acciones una actitud de respeto y deseos de colaboración con las demás religiones, se puede decir que tiene una actitud de apertura hacia el diálogo interreligioso. Junto a él la ICRO, con el ayatolá Mahmoud Mahammadi Aragui a la cabeza, a través del Centro para el Diálogo Inter-Religioso y la Sección para el Diálogo entre Religiones[75] ha promovido encuentros con representantes religiosos de varios países —entre ellos Zimbabue, Filipinas[76], Rusia[77], Suiza[78] y China[79]— y ha manifestado deseos de cooperación con la UNESCO en el campo de diálogo entre civilizaciones y culturas[80]. Además, la ICRO ha organizado reuniones y conferencias que promueven el diálogo interreligioso como la que llevó a

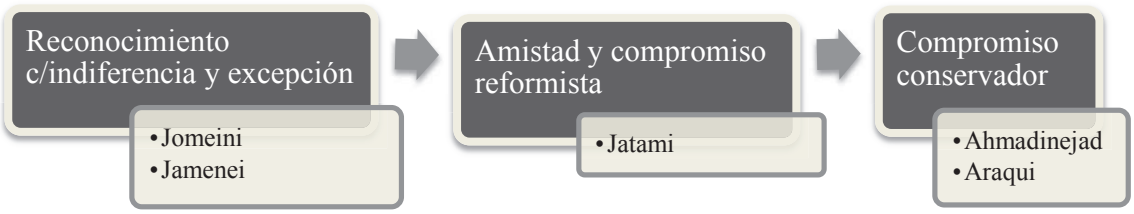
[73] Disponible en: http://www.president.ir/en/25244/?term=religions [consulta el 16 de enero de 2012].
[74] Disponible en: http://www.president.ir/en/30310 [consulta el 16 de enero de 2012].
[75] La Sección para el Diálogo entre Religiones trabaja directamente bajo el vice-presidente de Investigación y Educación, tiene la responsabilidad de establecer comunicación con importantes centros y figuras religiosas con la finalidad de organizar sesiones de diálogo interreligioso y para promover un espíritu de entendimiento y cooperación entre los académicos de las distintas religiones. A través de ella se ha establecido el diálogo con: El Vaticano, el Instituto San Gabriel en Austria, el Consejo Mundial de Iglesias, La Iglesia Griega Ortodoxa, La Iglesia Rusa Ortodoxa, La universidad de Birmingham en Inglaterra, ordenes budistas de Tailandia, y con armenios y zoroastrianos de Irán. Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=4153 [consulta el 16 de enero de 2012].
[76] Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=342982 [consulta el 16 de enero de 2012].
[77] La ICRO participó en el Quinto Foro de diálogo religioso entre Irán y Rusia en abril de 2006. Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=328100 [consulta el 16 de enero de 2012]. Además, en julio del mismo año participó en la Reunión Mundial de Líderes Religiones que tuvo como sede a la capital rusa. Finalmente, en octubre de 2010 participó en la Séptima Reunión de Diálogo Religioso con la Iglesia Rusa Ortodoxa que tuvo lugar en Teherán. Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=554612 [consulta el 16 de enero de 2012].
[78] En abril de 2006 se recibió a diez miembros de la delegación de pensadores y académicos cristianos suizos. Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=329872 [consulta el 16 de enero de 2012]. También, en enero de 2011 se recibió por tercera ocasión a la delegación cristiana suiza. Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=558604 [consulta el 16 de enero de 2012].
[79] En Febrero de 2011 la ICRO participó en la conferencia internacional "Diálogo, un vínculo humano común" que se celebró en Taipei, organizada por la Liga Mundial Musulmana. Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=560773 [consulta el 16 de enero de 2012].
[80] Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=327950 [consulta el 16 de enero de 2012].

cabo en marzo de 2006 en Isfahan[81] y en mayo del mismo año con los participantes de la Conferencia de Diálogo entre Ciencia y Religión en la que participaron académicos estadounidenses[82].

Es preciso realizar una advertencia. La historia de Irán desde la Revolución ha estado marcada por una actitud anti-estadounidense y anti-sionista. Pero al igual que corroboramos que la primera no se traduce en una anti-cristiana, la segunda no se trata de una anti-judía. Ahmadineyad lo dejó claro en una reunión con líderes judíos anti-sionistas en Estados Unidos. Para él, las principales víctimas del sionismo son los judíos y declara que los seguidores de mensaje de Dios no pueden estar nunca en conflicto[83].

Con lo anterior, podemos resumir el cambio de posturas del Islam Chií en la República Islámica de Irán, hacia el diálogo interreligioso en el Cuadro 2.

Cuadro 5: Institucionalización chiita del diálogo interreligioso



Fuente: Elaboración propia

La postura de Irán hacia otras religiones paso de ser respetuosa e indiferente —con excepción de los bahaís— a ser amistosa y cooperativa, y al final se transforma en una comprometida hacia el diálogo que cuida en todo momento los intereses geoestratégicos de Irán —se está en contra de

[81] Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=328766 [consulta el 16 de enero de 2012].
[82] Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=331006 [consulta el 16 de enero de 2012].
[83] Disponible en: http://www.president.ir/en/12330/?term=judaism [consulta el 16 de enero de 2012].

los judíos sionistas y de cualquier interés evangelizador en Irán pero promueve el diálogo con la intención de ganar simpatías—.

3.3.3 Comunicación y mensaje: proceso y producto del diálogo interreligioso católico-musulmán y católico-chií

A continuación se presenta, en primer lugar, el desarrollo de las relaciones católica-musulmanas y las iniciativas de acercamiento promovidas por los líderes de ambas denominaciones. Una vez expuesto lo anterior, se exponen los antecedentes del diálogo interreligioso entre el Vaticano y el Islam Chií de Irán para lograr entender el contexto en el que se desenvuelven los contemporáneos acercamientos.

Los diálogos bilaterales entre católicos y musulmanes comenzaron a través de la SNC en Khartoum en el año 1968. El Papa Pablo VI, también promovió acercamientos y en algunos viajes se reunió con líderes musulmanes. Ese es el caso de las reuniones que se llevaron a cabo en Uganda (1969) y en el Cairo (1970) estableciendo contacto con la Universidad de Al-Azhar. La SNC continuó participando en reuniones de diálogo cristiano-musulmanes como: aquellas organizadas por el Consejo Mundial de Iglesias, una con sede en Hong Kong (1975), y una en Trípoli (1976). También, se creó, dentro del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, la Comisión para las Relaciones con los Musulmanes, instituida por Pablo VI en 1974 como una oficina diferente pero relacionada con la SNC. El diálogo interreligioso entre católicos y musulmanes, propiamente, se institucionaliza.

Como ya se señaló, desde el inicio de su pontificado Juan Pablo II se reunió con musulmanes, exaltó el tema de los vínculos comunes entre cristianos y musulmanes y enarboló la causa del diálogo para fomentar las relaciones recíprocas motivadas por un auténtico servicio a la humanidad (Pratt, 2010: 251). Él llevó a sus viajes a Ghana (1980), Pakistán (1981), Nigeria

(1982), Filipinas (1990), Senegal (1992) y Benín (1993), un mensaje de colaboración entre cristianos y musulmanes que les permitiera vivir juntos en paz, amistad y cooperación.

El nuevo Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, promovió su primer acercamiento con musulmanes en Trípoli en 1989 al que le siguió, un año después, una reunión con miembros de la Sociedad Islámica Mundial de Dawa en Roma. También, participó en 1994 en el Seminario Cristiano-Musulmán[84] en Pattaya, Tailandia, que involucró a los países de la Asociación de Naciones del Sureste Asiático (ASEAN[85]). En la década de los noventa el PCID se dio la tarea de fomentar acercamientos y, en razón a ello, se organizaron actividades con la Fundación Al Abait de Ammán, y la Sociedad Islámica Mundial de Dawa. Su director, el Cardenal Arinze, declaraba que el diálogo autentico crece en aquellos que respetan la libertad religiosa y continua a través de la cooperación, no se trata de un camino en un solo sentido (Pratt, 2010: 257).

El PCID no es el único que ha presentado iniciativas, los musulmanes también lo han hecho. Ellas han salido de la Fundación Al Abat en Jordania, la Universidad de Ankara, la Liga Islámica Mundial, La Universidad Al-Azhar en El Cairo, y la Organización para la Cultura y las Relaciones Islámicas. La iniciativa más significativa ha sido la Carta "*A Common World between Us and You"* auspiciada por el Rey Abdalá II a través de La Real Academia del Instituto Real Jordano Aal al-Bayt de Pensamiento Islámico. La Carta ha sido firmada por 309 líderes, clérigos y académicos musulmanes y va dirigida al Papa Benedicto XVI y a las cabezas de la mayoría de las Iglesias cristianas. Ésta subraya que las bases de la paz y el entendimiento se encuentran arraigadas tanto en el Islam como en el cristianismo: el amor a Dios y el amor al prójimo. Sin armonía entre musulmanes y cristianos, la paz mundial es imposible (A Common Word between Us and You, 2007).

[84] El seminario de Tailandia fue el tercero. El primero tuvo lugar en Asís con participantes del noreste de África y el segundo en Nigeria con participantes del occidente anglófono de África.
[85] Por sus siglas en inglés.

La anterior carta fue la respuesta al desafortunado discurso del Papa Benedicto XVI en La Universidad de Ratisbona el 13 de septiembre de 2006, se detallará más en el siguiente apartado. El Papa citó palabras[86] del emperador bizantino Manuel II de Paleólogo de las que se interpretaron críticas hacia el Profeta y cuestionamientos sobre el uso de la violencia en el Corán. Las palabras causaron una fuerte condena en los países árabes y provocaron violencia, disturbios y una fuerte presión internacional para que el Papa se disculpara. En este contexto el 13 octubre de 2006, un mes después, 38 autoridades y académicos islámicos representando a todas las escuelas de pensamiento islámico, le respondieron al papa en su *Open Letter to the Pope* liderada por el Príncipe Ghazi bin Muhammad bin Talal de Jordania. En ella exponen su inquietud por la mala utilización de cierta historia y creencias musulmanas, las que se toman la tarea de explicar (Open Letter to His Holiness Pope Benedict XVI, 2006). La carta no fue un ataque contra el Papa, la intención era sacarlo del error e invitarlo a renovar el camino de respeto y de reconocimiento que hasta entonces el Vaticano venía siguiendo.

Benedicto XVI agradeció el gesto y se unió al espíritu positivo del texto a fin construir un compromiso común a favor de la paz en el mundo. El Papa ha tratado de enmendar el error adoptando un programa conciliador y, a consecuencia, nombró como cabeza del PCID al Cardenal Jean-Louis Tauran, conocido por su postura pro-diálogo y pro-islámica. Se reconoce que el diálogo entre musulmanes y católicos es una prioridad. Con base en ello, en 2006 el Obispo de Roma manifestó su interés personal por el Pontificio de Estudios Árabes e Islámicos (PISAI[87]) y decidió a través de la Congregación para la Educación Católica proteger al Instituto con una contribución de la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica. Además, el Papa en su visita a Turquía en diciembre de 2006 visitó la Mezquita Azul y tuvo un momento de

[86] "Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba" (Benedicto, 2006).
[87] Por sus siglas en inglés.

recogimiento y de oración en dirección a La Meca junto con el Gran Mufti de Estambul[88]. Lo anterior fue un signo de respeto al Islam y representó su deseo de mantener las buenas relaciones con los musulmanes, siguiendo los pasos de su predecesor quién había visitado la mezquita de los Omeyas en Damasco en el año 2001. La misma actitud se observa en la primer visita de Benedicto XVI a Medio Oriente, a Jordania en mayo de 2009, donde recalcó su profundo respeto por el Islam (Benedicto, 2009).

Por último, me parece pertinente señalar que por la iniciativa del Rey Abdalá II de Jordania la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó en octubre de 2010 la Semana Mundial de Armonía Interconfesional, que se llevó a cabo del 1 al 7 de febrero del año 2011. El camino a favor de la tolerancia, del respeto, del conocimiento, y del diálogo ha ido construyéndose año con año.

Pasemos a explorar las relaciones y los encuentros entre la Iglesia Católica Romana y el Islam Chií de Irán. Desde 1981 el Papa Juan Pablo II recibió las cartas credenciales del Embajador de la República Islámica de Irán, con ello se inician las relaciones bilaterales entre los dos Estados. Las relaciones no se limitan a unas diplomáticas, sino que han provocado acercamientos entre clérigos, líderes y académicos de ambas denominaciones religiosas.

Ese fue el caso del diálogo entre académicos católicos e islámicos en Irán titulado "Una evaluación teológica de la modernidad" de octubre de 1994. Éste fue organizado por la ICRO y se trató del primer acercamiento de este tipo entre académicos chiitas y católicos. En él participaron siete representantes de la Santa Sede, su Excelencia Mohammad Masjed Jamei, embajador de Irán en la Santa Sede, el Nuncio Papal en Irán, el Obispo Católico de Teherán, los obispos de los armenios y de las Iglesias Anglicanas, entre otros.

[88] Disponible en: http://www.elmundo.es/elmundo/2006/11/30/internacional/1164902418.html [consulta el 23 de enero de 2012].

Hasta el año 2011 han existido siete coloquios entre católicos y chiitas. El producto de ellos con declaraciones conjuntas del PCID y del Centro para el Diálogo Inter-religioso de la ICRO. En la última se acordó la creencia de las comunidades religiosas que se sustentan en Dios, en la relevancia de la religión para toda comunidad y Estado —por tanto debe de ser perseguida— y en la urgencia de cooperación entre los creyentes[89].

No queda más que hacer referencia a la visita que realizó Jatami al Vaticano en marzo de 1999. Esta fue la primera reunión entre un líder nacional chií y el Papa. Los temas que se trataron en la Biblioteca Vaticana fueron: violencia, injusticia, y la necesidad de comunicación entre la humanidad que se ve interrumpida por las divisiones nacionales, étnicas y religiosas (Bill y Alden, 2002: 1). Se enfatizó en la urgencia de construir canales de comunicación. Hasta el día de hoy Ahmadineyad no ha seguido los pasos de su sucesor hasta la Ciudad del Vaticano, pero como ya se señaló ha recibido al director del PCID en Teherán y a través de la ICRO ha fomentado el acercamiento y la colaboración entre católicos y chiitas. ¿Cómo se vinculan estos esfuerzos con la paz cultural positiva?

A la anterior interrogante se le da respuesta en el siguiente capítulo. En consecuencia, es tiempo de cuestionar, también, nuestra tesis central: ¿El diálogo interreligioso entre chiitas y católicos es una terapia preventiva de paz cultural positiva?

[89] Disponible en: http://en.icro.ir/index.aspx?siteid=257&pageid=11747&newsview=556288 [consulta el 18 de enero de 2012].

4. No violencia, creatividad y empatía en el diálogo católico-chií

> Let us hope and pray that soon we will be able to witness the unity of God echoed in the unity of mankind and that all wounds of hostility and injustice will be healed by the return of global society to God[90] (Shomali, 2011, pág. 24).

A mayor no violencia, creativa y empatía en la modalidad del diálogo interreligioso católico-chií, mayor terapia preventiva de paz cultural positiva La pasada hipótesis nos exige adentrarnos en las peculiaridades y en los modos que adoptó el diálogo católico-chií. Ella declara que la modalidad del diálogo interreligioso católico-chií contiene las características necesarias para ser considerada una terapia preventiva de paz cultura positiva. En consecuencia, el objetivo del presente capítulo es exponer la modalidad del diálogo a partir de la observación y análisis de las variables explicativas o unidades de análisis: no violencia, creatividad y empatía.

Es así que el capítulo se divide en tres apartados que a su vez se dividen en dos subtítulos. Se exponen una a una las variables explicativas, y se miden y analizan cruzando los indicadores con el contenido de cada publicación — de los años 2004, 2006 y 2008—. El orden a seguir es el siguiente: 1. No violencia, 2. Creatividad y 3. Empatía. El Cuadro 7, el Cuadro 8 y el Cuadro 9 (ver Anexos) sintetizan los indicadores de las primeras dos variables. Para ellas, también, se presentan tablas que resumen y cruzan la evidencia con los indicadores en la parte final de cada subtítulo. Por su parte, los indicadores de la última variable se obtienen de la selección léxica de los artículos a tratar y su exposición es del todo cualitativa.

4.1 No violencia

De las contribuciones de Galtung, Fisher y Bran-Jacobsen podemos establecer algunas condiciones para que el proceso de paz realmente logre transformar el conflicto de manera

[90] Traducción propia: permitámonos esperar y rezar que pronto seremos capaces de dar testimonio de la unidad de Dios que se hizo eco en la unidad de la humanidad y que todas las heridas de hostilidad e injusticia serán sanadas por el retorno de la sociedad global a Dios.

constructiva y pacífica. Las condiciones son: a) que las materias que lo motivan versen sobre temas distintos y no se encasillen en uno sólo y b) que los autores que enarbolen dichas motivaciones provengan de distintos nichos de la sociedad. Las pasadas condiciones tienen relación con el proceso de paz en razón que la diversidad de autores atraerá distintas materias a la mesa de debate, de esa forma ellas construirán una agenda integra, primera operación de la terapia preventiva de paz cultural positiva.

4.1.1 Diversidad de actores

El proceso de paz debe ser inclusivo, por lo tanto, en la terapia de paz preventiva deben de participar actores de distintas naturalezas, personas de diversos nichos de la sociedad. A continuación se observa si ésta característica se cumple en diálogo interreligioso católico y chií. Se analiza el porcentaje de clérigos, religiosos y académicos —promotores del diálogo— que participaron en cada publicación, por cada denominación religiosa. Sin embargo, antes de comenzar es necesario aclarar que se conoce como clérigo, religioso y laico en cada denominación a fin de comprender las particularidades y buscar las líneas que nos permitan utilizar una tipología.

Según el catecismo de la Iglesia Católica la comunidad de creyentes se divide en: clérigos, religiosos y laicos (Santa Sede, 2000: 1174). Los clérigos o sacerdotes son ministros sagrados que alcanzan su grado a través del sacramento del Orden. Los clérigos son los encargados de administrar los sacramentos, y entre ellos encontramos al episcopado y al presbiterado (Santa Sede, 2000: 1554). El Colegio Episcopal está formado por los obispos nombrados por el Romano Pontífice, quién funge como cabeza del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia Universal en la tierra. Los Obispos pueden ser diocesanos o coadjutores y auxiliares, y además, son doctores o al menos licenciados en sagrada Escritura, teología o derecho canónico.

Los primeros tiene a su cuidado una diócesis, una porción del pueblo de Dios, que a su vez se divide en parroquias. Los presbiterios pueden ser designados como párrocos o no.

La vida consagrada a Dios de los religiosos se caracteriza por la profesión pública de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia en un estado de vida reconocido por la Iglesia. La vida religiosa se distingue por el aspecto cultual, la profesión pública de los consejos evangélicos, la vida fraterna llevada en común, y el testimonio dado de la unión con Cristo y con la Iglesia (Santa Sede, 2000). Los religiosos a diferencia de los clérigos no reciben el sacramento del Orden, sino que, en el caso de los Institutos Religiosos, toman votos perpetuos.

Finalmente, los laicos son fieles introducidos al cuerpo de la Iglesia a través del sacramento del bautismo y que confirman su vocación de creyente con la recepción de los demás sacramentos. La fe es una, no obstante, cada creyente la practica dependiendo del lugar que tenga dentro de la comunidad.

La comunidad religiosa chií, se divide en clérigos y laicos. Los clérigos chiíes, *mullahs,* se distinguen por un conocimiento superior de las leyes de Dios y son los mejores calificados para gobernar la sociedad de creyentes. "Los *mullahs* [en la sociedad iraní] gozan de una autonomía que les ha permitido conservar en todas las circunstancias su papel privilegiado de intérpretes único de la Ley, en nombre del imam ausente, y alzarse en numerosas ocasiones, contra el control de su país por el extranjero" (Micheau, 1994: 48-49). Los clérigos chiíes reciben su educación en las *maktabs* y las *madrasa*. Las primeras son primarias públicas clericales, en razón a que la educación está desecularizada (Chapin Metz, 1987). Las segundas son seminarios donde se enseña teoría y jurisprudencia islámica. Los candidatos viven por siete años en las madrazas hasta convertirse en *mullahs* o predicadores de nivel bajo. Así, los que continúan con estudios van subiendo escaños en la jerarquía del clero chií. El clero chií porta turbante blanco y capa café. Si

se es *sayyid*, un clérigo descendiente de Mahoma se utiliza un turbante y capa negra (Chapin Metz, 1987).

Horrie y Chippindale realizan una tercera distinción. Los autores también definen a los *mullahs* clérigos laicos sin poder para emitir fallos legales, pero con la facultad de predicar en mezquitas de la ciudad o en mezquitas de pueblos y aldeas. Ellos "[…] trabajan como agricultores o comerciantes del bazar, de forma que penetran la sociedad iraní de forma mucho más eficaz de los que podría hacerlo un clero profesional a jornada completa" (Horrie & Chippindale, 1997: 262).

Subiendo en la jerarquía chií tenemos a los *muytahids* académicos eruditos en ciencia de religión, Corán, tradición de Mahoma e Imanes, jurisprudencia y teología, y que pueden pronunciar fallos legales en tribunales locales. Ellos tienen la facultad de guiar la conducta de los creyentes y para convertirse en uno se necesita completar el nivel de estudios y el visto bueno de un *muytahid* calificado. Después vienen los *hoyatoleslam*, jueces regionales, y a la cabeza se encuentran los *ayatollahs.* Los ayatolás son *muytahids* con mayores estudios, respetados por un número mayor de seguidores y son jueces nacionales. Los cinco ayatolás más antiguos junto con otros siete eruditos coránicos forman el *ulema* (Consejo de Ancianos), quien elige al Líder Supremo chií.

Así las cosas que encontramos en el lado católico, clérigos que reciben el sacramento del Orden y administran sacramentos, religiosos que profesan los consejos evangélicos y laicos introducidos a la comunidad de creyentes a través del sacramento del bautismo. En el chiismo también encontramos clérigos con la capacidad de emitir fallos legales, clérigos laicos con la facultad de predicar, y laicos adheridos a la *umma* a través de la profesión de fe. El clero chií es más semejante a los religiosos católicos, en razón a que en el chiismo no existe la figura del sacerdocio célibe, no obstante los clérigos y religiosos católicos difieren de los chiitas en razón a

que éstos no son jueces civiles, interpretan la revelación pero no tienen injerencia directa en la vida pública del ciudadano.

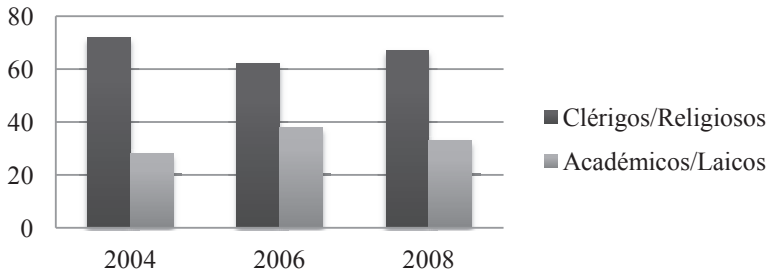
Aquí se optó por simplificar la tipología e identificar como a) clérigo/religioso a aquellos creyentes en ambas denominaciones que tengan un nivel superior de estudios religiosos, que han optado por consagrar su vida o parte de su tiempo a Dios, y que, por consiguiente, tengan algún nivel de incidencia en la vida de los creyentes laicos. La distinción entre clero y religioso únicamente se puede hacer para el catolicismo, en su delegación encontramos mujeres que sólo pueden ser consideradas religiosas. Los b) académicos/laicos, por su parte, son creyentes que han optado por adentrarse en el estudio su o las demás fes.

En la publicación de 2004, *Católicos y chiitas en diálogo: estudios en teología y espiritualidad,* aparecen los trabajos de doce autores católicos y trece chiíes. De ellos el 72% de los artículos fueron escritos por clérigos o religiosos y el 28% restante por académicos laicos. Si observamos la delegación católica, es interesante señalar que estaba conformada únicamente por un académico, dos religiosas y nueve clérigos. En ese sentido la comitiva chií fue más inclusiva que la católica al involucrar casi al mismo número de clérigos y laicos.

Lo anterior se vuelve a repetir en el coloquio *Encuentro católico-chií: fe y razón en la teoría y la práctica* publicado en 2006. En él la representación chií estuvo conformada por cinco clérigos/religiosos y cuatro académicos/laicos. Siendo que los exponentes católicos clérigos/religiosos superaban por el doble a los académicos/laicos —de ocho a cuatro—. A pesar de ello, en términos generales la publicación de 2006 está mejor calificada que la publicación de 2004 en cuanto que a inclusión y pluralidad se refiere. Lo anterior porque el 62% de sus exponentes fueron clérigos/religiosos y el 38% restante académicos/laicos. Se gana diez puntos porcentuales en pluralidad.

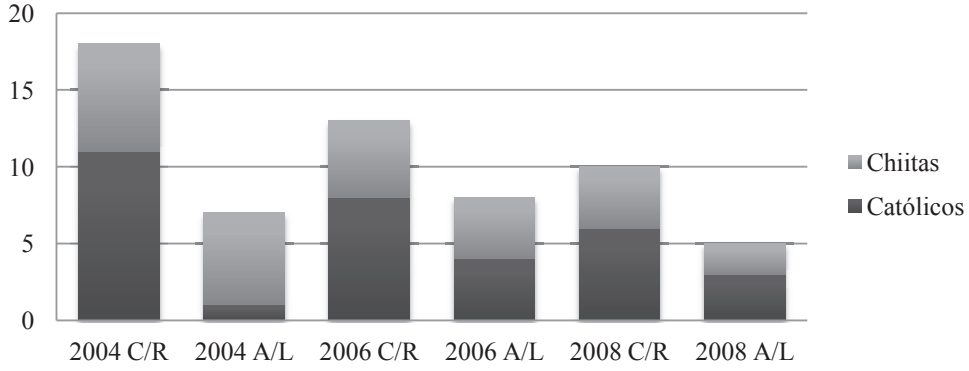
La tendencia se rompe en la publicación de 2008, *Un diálogo católico-chií: ética en la sociedad.* En ella participaron 15 autores, de los cuales el 67% fueron clérigos/religiosos (diez) y el 33% académicos/laicos (cinco). Se pierden cinco de los diez puntos ganados en pluralidad. También, en cuanto a la inclusión la comitiva chií ya no queda mejor calificada que la católica. Tanto en la representación católica como en la chiita el número de exponentes clérigos/religiosos supera por el doble al número de académicos/laicos. No obstante, la inclusión de una religiosa en la delegación católica aumenta su grado de inclusión y pluralidad, que en éste caso es superior al chií.

Tabla 1: Diversidad de actores



Fuente: Elaboración propia

Tabla 2: Diversidad de actores por denominación



Fuente: Elaboración propia

En la última reflexión quisiera resaltar el punto en la inclusión y en la diversidad donde más fallas se encuentran: la cuestión de género. Llama mucho la atención que en los tres coloquios

únicamente participen tres religiosas y dos académicas/laicas católicas y sólo una académica/laica chií. El número elevado de exponentes clérigo/religiosos y la baja presencia femenina están íntimamente relacionados. Sin embargo, lo anterior no es pretexto suficiente para tener una presencia femenina tan baja.

Recordemos que la terapia de paz debe ser inclusiva, por tanto, debe de ser operada por personas de distintos nichos de la sociedad, sociedad formada y nutrida por mujeres consagradas, creyentes, esposas, académicas, profesionistas, madres de familia, formadoras, etc. Es así, que la futura modalidad del diálogo interreligioso tiene dos retos: 1) involucrar a un número mayor de mujeres para que desde su fe y la vivencia de la misma aporten a la construcción de la paz cultural positiva, e 2) invitar a un número mayor de laicos, porque son ellos los que conviven día a día con sus vecinos creyentes. La terapia del diálogo interreligioso gana en inclusión y pluralidad si se opera desde los distintos nichos de la sociedad, trabajar desde la punta es valioso más no suficiente.

4.1.2 Materias

Por materia se entiende a la causa, ocasión o motivo[91] por el cual se ejerce alguna acción determinada. A nosotros nos compete tratar a la acción del diálogo interreligioso, por consiguiente, se determina la materia que mueve al exponente a entablar el acto de la comunicación. Se utiliza la tipología de formas de diálogo que creó el PCDI en su documento *Diálogo y proclamación* (1991). Dichas formas representan la disposición moral del individuo para realizar la actividad del diálogo interreligioso. Así las cosas que la tipología de materias es: a) diálogo de acción, b) diálogo de vida, c) diálogo de intercambio teológico y d) diálogo de experiencia religiosa. El análisis del contenido de los artículos le compete a la siguiente variable, cuando se traten los temas se señalarán los puntos de encuentro entre las ideas de los autores de

[91] Disponible en: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=moral [consulta el 28 de junio de 2012].

una y otra denominación. La señalización de las materias es un paso anterior, el motivo para escribir, no el contenido desarrollado, ni las palabras implementadas.

Por diálogo de acción se entiende a los esfuerzos de colaboración de actores de distintas religiones que trabajan en pos de la libertad y el desarrollo integral de los seres humanos. Dentro de esta categoría incluimos a los artículos que tratan la disposición de trabajar junto con el otro a favor del diálogo, del conocimiento, de la colaboración y de la paz. Los artículos identificados con el diálogo de acción presentan el contexto y la realidad del diálogo entre el catolicismo y el chiismo o su disposición particular para el mismo.

Las otras tres categorías de diálogo no presentan el estado actual de las relaciones, los autores se centran en su propia fe, la exponen y tratan de encontrar espacios comunes —retos, amenazas, ideales, motivaciones, valores, entre otros—. Es así que el diálogo de vida difiere del de acción en cuanto que se ocupa de problemas y preocupaciones humanas, y promueve un espíritu de cordialidad con el que se puedan compartir las alegrías y las tristezas. El diálogo de vida parte de una realidad humana contemporánea y la aborda desde los preceptos de fe. A través diálogo de experiencia religiosa los creyentes, enraizados en su tradición religiosa, comparten su riqueza espiritual en razón a la oración y la contemplación, la fe y las formas de encontrar a Dios o el Absoluto. Por último, el diálogo de intercambio teológico pretende combatir el desconocimiento, adentrarse a las raíces teológicas de los dogmas religiosos y en algunos casos encontrar similitudes entre los de una y otra denominación. Lo anterior sin pretender convencer o llegar a un sincretismo religioso, más bien buscando el respeto y la apreciación de los valores espirituales del otro.

Teniendo en cuenta lo anterior pasamos a explorar las materias de la publicación de 2004. En ella encontramos que 26 artículos de los cuales el 19% son motivados por un diálogo de acción, cuatro escritos por autores católicos y uno por autor chií. Además, se presenta el 27% de

diálogos de vida, dos de autores católicos y cinco chiís, otro 27% de artículos de diálogo de experiencia religiosa, tres católicos y cuatro chiís, y otro 27% de diálogo de intercambio teológico, cuatro de autores católicos y tres de autores chiís.

No es de extrañar que un número mayor de autores haya desarrollado sus ideas motivado por el deseo de compartir su riqueza espiritual y teológica y la forma en la que se lleva a la práctica, siendo el eje rector del diálogo la teología y la espiritualidad. No obstante, el hecho de que otros se hayan preocupado por trasmitir su deseo de colaboración y de promoción del diálogo, dice mucho sobre el valor que le imprimen ambas denominaciones al tema en cuestión. Observando ahora los artículos orientados a exponer la realidad de la sociedad contemporánea y los retos a los que se enfrenta, se entiende que las dos denominaciones religiosas tienen la misma urgencia: promover el valor de la religión o la espiritualidad en la vida del ser humano. Los cuatro autores chiitas preocupados por el diálogo de vida, exhiben un fuerte deseo de reinsertar a la religión en el debate público e internacional. También, queda en evidencia la inquebrantable relación existente entre lo público y privado en la sociedad iraní. Dichos artículos van orientadnos a combatir el desconocimiento que en un gran número de ocasiones causa juicios erróneos y negativos. Los diálogos de experiencia religiosa ponen de manifiesto el interés compartido por acentuar el valor de la oración y la remembranza de Dios. Por último, los diálogos de intercambio teológico no buscan convencer ni sincretizar, tienen como propósito encontrar valores y características comunes en personajes y acontecimientos sagrados para ambas denominaciones. Con esta variedad de temas el diálogo entre religiones se convierte en un proceso pacífico e innovador que toca la amplia gama de necesidades humanas.

A las materias en la publicación del año 2006 no se les dio un trato igualitario como aquel casi perfecto de la publicación pasada. En ella fueron las materias de dialogo de acción (35%) y de diálogo de intercambio religioso (27%) que se llevaron casi dos terceras partes de las

motivaciones de los autores. Lo que resulta peculiar es que de los seis diálogos de intercambio teológico, cuatro fueron escritos por autores chiíes y dos por católicos. Por su parte, de los ocho diálogos de acción siete tienen autores católicos y uno sólo chiita. Las preferencias se delinearon claramente: los autores católicos se inclinaron por los diálogos de acción y los autores chiíes por diálogos de intercambio teológico. A los autores chiitas les parece más importante esclarecer su doctrina, sus preceptos y fundamentos teológicos, que definir su postura en torno al diálogo y a la relación con los otros creyentes. La motivación de la mayoría de los diálogos de intercambio teológico fue dar luz al ejercicio de la autoridad en ambas denominaciones y a la relación entre fe y razón. Exploraremos, en el siguiente apartado, si ellos se quedan en una mera auto-exposición o si intentan encontrar espacios comunes.

Así es que de los veintidós artículos cinco son diálogos de experiencia religiosa (23%), escritos por dos autores católicos y tres chiíes, y únicamente tres son diálogos de vida (14%), dos católicos y uno chií. En los diálogos de experiencia religiosa surgen dos temas distintos de los de la publicación pasada además del de la contemplación: ética y práctica moral. Lo mismo pasa con los diálogos de vida que traen a la mesa de debate los temas: valores universales y política.

Las necesidades chiitas giraron en torno a combatir el desconocimiento y las católicas a definir su estrategia en el diálogo con el otro. Las dos igualmente válidas para construir el proceso de paz, pero hay que recordar que la rigidez y las diferencias surgen sobre todo del diálogo de intercambio teológico. Los espacios comunes que hay que descubrir son aquellos en el espacio social, por tanto sería más conveniente otorgarle mayor espacio a los diálogos de vida.

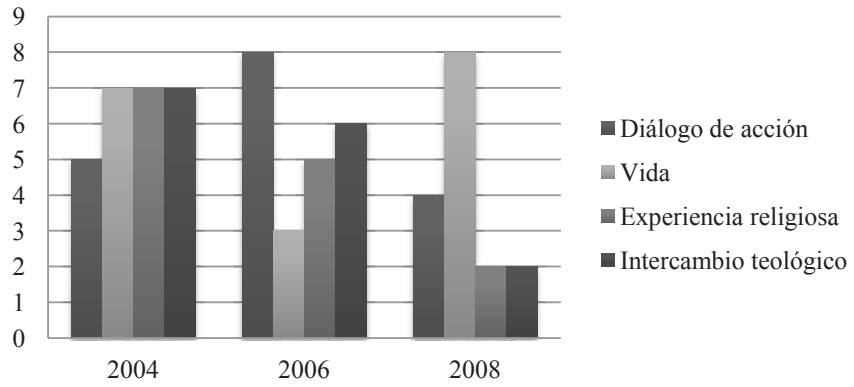
Dichas reflexión parece motivar la publicación de 2008, siendo que de los 16 artículos escritos el 36% fueron diálogos de vida, cinco presentados por autores chiíes y tres por autores católicos. El interés de estos autores es, desde una perspectiva moral católica y chiita, dar respuesta a los retos o problemas que se está enfrentando la sociedad contemporánea. Es así que

se exploran cuestiones de ética, bioética, economía y medio ambiente. En el campo del diálogo de vida es donde pueden surgir los mayores espacios comunes en los que se puede colaborar a favor del bien de la humanidad. Por consiguiente, se aplaude el hecho de que se presenten una concepción católica y otra chiita de economía y medio ambiente, para así compararlas y encontrar similitudes. Por su parte, el caso de la bioética deja lagunas, siendo que sólo se presenta la contribución chií y no la católica —circunstancia que ya se había dado desde la primera publicación—. Es así que urge la postura católica para poder construir objetivamente.

A la segunda materia que se le brindó atención fue al diálogo de acción. Se presentaron cuatro diálogos (18%), autores católicos y chiíes presentaron dos cada uno. La misma equidad se encuentra en los diálogos de experiencia religiosa (9%) y intercambio teológico (9%). Se utiliza el concepto de equidad para subrayar que se presentan el mismo número de artículos por cada denominación, dos artículos de experiencia religiosa y dos de intercambio teológico, de los cuales por cada uno se tiene un autor católico y uno chií. En consecuencia, a un artículo chií le corresponde uno católico.

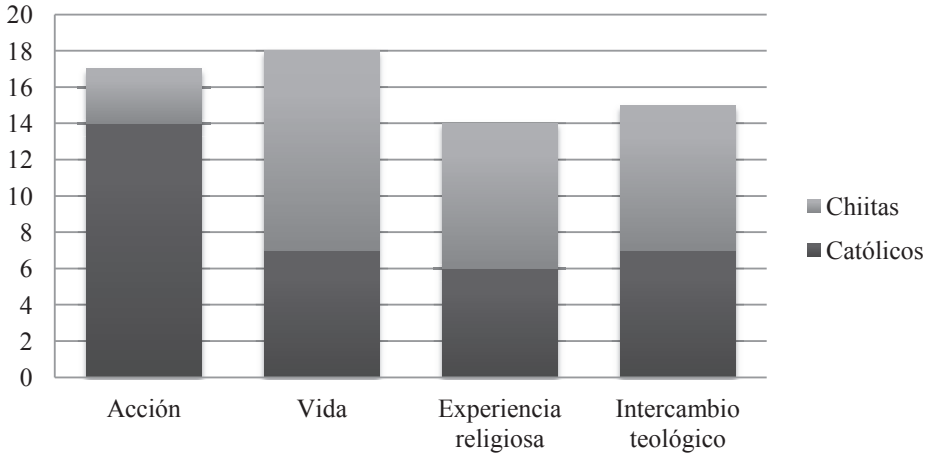
La mayoría de los diálogos de acción que se presentan son motivados por un deseo de combatir el desconocimiento, desde la propia fe, en relación al trato con el creyente de otras religiones, sin embargo en uno de ellos encontramos una gran peculiaridad. En él explícitamente se pretende transformar la contradicción que surgió a raíz del discurso de Ratisbona. Es el único artículo que toca el punto de tensión entre católicos y musulmanes. Se pretende derrumbar el malentendido sobre la postura del Pontífice y exaltar su postura pro-diálogo. Dicho artículo se detallará más a fondo en el siguiente apartado.

Tabla 3: Materias



Fuente: Elaboración propia

Tabla 4: Materias por denominación



Fuente: Elaboración propia

No nos queda más que declarar que las materias exhibidas pretenden tocar temas diversos y preocupaciones distintas, ellas no se encasillan en una sola forma de diálogo. En los primeros diálogos se le otorgó más lugar a los diálogos de intercambio teológico comparado con los diálogos de vida. En los primeros surgían más puntos de contradicción aunque se daban por alto o se buscaban paralelismos con la otra denominación. Después, se entendió que la urgencia es trabajar en pos de los retos actuales que enfrenta la sociedad y en donde se pueden construir estrategias conjuntas. Se presentaron inquietudes similares y se manifestaba la misma urgencia de introducir en la política, economía, bioética y en la vida diaria valores morales comunes.

Especialmente los autores chiitas dan muestra de lo anterior, ellos más que los católicos fueron comprendiendo la necesidad de trabajar en el día a día y no tanto en el recuento. Por tanto, la mirada dirigida a los diálogos de vida en el último coloquio es una sensibilización de los fines del mismo diálogo, construir una paz cultural en positivo, no en mero discurso.

4.2 Creatividad

La terapia de paz, también, debe de incluir operaciones orientadas a transformar las contradicciones y la mejor manera es encontrando espacios comunes. Las contradicciones que pueden surgir entre dos denominaciones religiosas pueden originarse en: a) preceptos religiosos y prácticas religiosas o en b) acontecimientos específicos. Es así que para combatir con las primeras contradicciones se observa si en los temas a tratar se pretendió combatir el desconocimiento, y no sólo eso, sino que se opto por exaltar los puntos y espacios comunes con tal de combatir a las contradicciones, abriéndose a las particularidades del otro. Por su parte, el evento del discurso en Ratisbona creó varios puntos de tensión en relación a tres temas: los exponentes, la coacción y el *yihah.* En razón a ello observaremos si podemos considerar a los autores expertos o no, y si los temas de la coacción y la *yihad* aparecen en la publicación de 2008. Lo anterior nos permitirá evaluar si la modalidad del diálogo logra convertirlo en un proceso creativo, donde las contradicciones se transformen de manera innovadora.

4.2.1 Temas en contra de las contradicciones

El análisis del contenido de los artículos le toca al presente apartado. Con la exposición de las materias nos dimos una idea de las intenciones de los autores por tratar temas distintos. Es entonces obvio que los temas tienen una estrecha relación con las materias. Sin embargo, los ojos y la mente ahora se detendrán en las particularidades de cada artículo y en las ideas contenidas dentro de los mismos, con la finalidad de encontrar relaciones y similitudes entre ellos. Dicho análisis sirve para detectar si los autores se dieron la tarea de escribir en torno a las

contradicciones, si ellos buscan encontrar espacios comunes con la contraparte o si, en su caso[92], al tratar ciertos temas pretendieron combatir las contradicciones surgidas tras el discurso de Ratisbona. El contenido de los artículos y sus relaciones se presentan siguiendo el orden cronológico de las publicaciones y la categoría de materias que se utilizó en el apartado anterior. No obstante, al estar tratando el contenido de los artículos la evidencia se expone en su totalidad de manera cualitativa, siendo complicado resumirla en tablas como se hizo para los anteriores indicadores.

En los diálogos de acción de la publicación del año 2004, encontramos autores que se han preocupado por exponer el estado actuar del diálogo interreligioso y no sólo eso, sino que se han pronunciado a favor de mismo exaltando el valor que tiene dentro de sus denominaciones religiosas. Los textos de dichos autores los dividimos en los que desde los principios teológicos y los valores espirituales delinean el lugar del diálogo dentro del catolicismo y el chiismo; y los que, por otro lado, se preocupan de los retos futuros del diálogo. No obstante, todos proclaman una urgencia por el diálogo y se pronuncian favorablemente del otro creyente. Exploremos los puntos de encuentro.

Peterburs al igual que Araghi encuentran dentro de su espiritualidad el valor del diálogo y las características del trato con el creyente de otra religión. Peterburg explora las formas de diálogo católico, le dice no al relativismo y comparte con Araghi la conclusión de que sus religiones no les obligan a negar y luchar en contra de lo sagrado de otras religiones. En autor chií explora los principios teológicos con tal de demostrar que ellos aceptan la revelación de los profetas anteriores y llama a los cristianos colegas y co-peregrinos en el viaje de la vida. En el segundo grupo tenemos a Wight y a Balda ambos autores católicos. Ellos exponen los retos y la agenda futura para los acercamientos, ellos son: miedo y prejuicio, guerra y violencia,

[92] En el caso del coloquio de 2007.

reconciliación y paz, diálogo y entendimiento. Se necesita entonces alentar el diálogo, y el primer paso es quitar la etiqueta de "desconocido" de la frente del otro.

En los diálogos de vida encontramos a Reza Ameli, Yazhi, Javadi y Cowley —tres autores chiitas y uno católico— que exhiben la misma preocupación por el destierro de la religión en la vida pública del ser humano. Reza Ameli, al igual que Yazhi, se manifiesta en contra del fundamentalismo y ateísmo, toma el concepto de glocalización para defender el actual poder de la religión en la vida y las obras de todo ser humano. Yazhi y Javadi también reintroducen el tema religioso y derrumban el argumento de que la religión está en contra de la razón, misma preocupación de Cowley. Davari presenta el tema de la educación religiosa en Irán, y aunque comparte la opinión de Wright en cuanto a su importancia, el artículo de Riordan pareciera que va en dirección contraria. Riordan reconoce que el Estado tiene que proveer los bienes comunes a los ciudadanos y que la Iglesia Católica debe de tener un papel activo en la vida pública, más no total. En éste punto se difiere con el Estado de Irán en donde la religión y el Estado no se separan, sin embargo no hay que olvidar que en éste también se respeta la libertad religiosa y al igual que en el catolicismo —como Riordan lo expone— se está en contra de la coerción. Por último, el autor Shomali se preocupa de cuestiones prácticas en religión, sobre todo las posiciones chiitas a favor de la vida y en su artículo trata el tema del aborto, la eutanasia, el matrimonio, la planificación familiar, la biotecnología, el suicidio entre otros. La omisión de un artículo católico al respecto no nos permite conocer si existen o no lugares comunes sobre estos temas. A pesar de ello, en la mayoría de los artículos se prefirió resaltar los objetivos comunes y no las contradicciones: la reinserción de la religión en la vida pública y privada de los seres humanos y la importancia de la educación espiritual y en valores.

Dentro de los diálogos de experiencia religiosa encontramos un tema central: la oración. Únicamente McDade introduce el tema del sacrificio y el martirio y, además, su manera de

introducirlo difiere mucho con la forma en la que los demás autores exponen su tema. McDade se toma la tarea de encontrar el valor del sacrificio y el martirio en ambas tradiciones a partir de dos personajes sagrados: Jesús y Husayn. El autor expone acontecimientos similares en la vida de ambos, a fin de resaltar una experiencia religiosa común y promoverla. A diferencia de él, Peterburs, Latham, Sha-Kazemi, Heydarpoor, Eshkevari, y Araki desarrollan el valor y la experiencia de la oración y la contemplación desde el catolicismo o desde el chiismo, cada cual a partir de su propia experiencia religiosa. Ellos concuerdan en que la oración y la contemplación no pueden ser una opción, son una necesidad de la persona en tanto que nutren ciertas características y cualidades en el ser humano, traen paz, tranquilidad, felicidad y gozo en la vida, te unen con un Dios vivo y, a su vez, tiene que ser práctica.

Sobre el diálogo de intercambio teológico, se observa un mayor número de contradicciones, no obstante, éstas no bloquean el conocimiento de las partes ni eliminan el interés por resaltar los puntos de encuentro. Al igual que en el diálogo de experiencia religiosa, en el dialogo de intercambio teológico encontramos autores que parten desde personajes sagrados en ambas tradiciones con tal de descubrir virtudes y encontrar una especie de paralelismo entre ellos. Ese es el caso de Fitzgerald, Clohessy y Ali Shomali. El primero explora un comentario escrito por Mir Ahmed Ali que trata las percepciones chiitas de Cristo. El comentario chií, a los ojos católicos de Fitzgerald, reconoce elementos comunes de las tradiciones en cuanto a la resurrección de los muertos y la venida del Imam oculto —Mahdi— acompañado de Jesús, profeta reconocido en el Islam. Las contradicciones teológicas están en la sumisión del segundo y el protagonismo del primero. Sin embargo, lo anterior no impide que se resalten puntos de encuentro: la virginidad y las virtudes de María, el sacrificio de Juan y Husayn, y la temprana vocación de Cristo y el duodécimo Imam. Clohessy y Ali Shomali, también, celebran los lugares comunes entre las denominaciones. Clohessy explora la veneración a María y a Fátima,

descubriendo el valor del sufrimiento en ambas a la muerte de sus hijos—una en el Calvario y la otra en el Karbala—. Por su parte, Ali Shomali habla sobre el capítulo entero que se le otorga a María en el Corán donde se exaltan sus virtudes, y reconoce como común la creencia en la resurrección y en los profetas.

El otro grupo de autores exponen preceptos religiosos desde su fe. Así, Kirwan habla de los sacramentos en el catolicismo, Jafar Elmi reconoce la revelación, y Mills y Soori se preocupan de la visión de Abraham desde el catolicismo y el chiismo, respectivamente. Estos últimos exploran el mismo tema y aunque difieran teológicamente en relación a la descendencia de Abraham, enaltecen las virtudes de la sumisión a Dios y de la obediencia del personaje central de las tradiciones monoteístas. Otra vez, se está optando por una firmeza en las conclusiones teológicas y una exaltación de los puntos de encuentro.

Pasemos ahora a explorar los diálogos de acción de la publicación de 2006. Como ya se mencionó éstos fueron escritos casi en su totalidad por autores católicos, pero lo anterior no nos impide encontrar una distinción. Tenemos tres textos muy cortos que son introductorios, de aliento y de agradecimiento. Fitzgerald, Makhlouf y O'Mahony[93] expresan una urgencia de continuar con el diálogo con tal de entender al mundo a la luz de la revelación y deseos de que cada uno de los asistentes se transforme en Dios. Después, tenemos a quienes exhiben el lugar del diálogo interreligioso en su propia tradición: Wright, Lacunza y Araqi. Wright y Lacunza concuerdan que desde el catolicismo el diálogo no busca consensos doctrinales, no es un proyecto que pretenda desaparecer las particularidades —se celebra que en los intercambios cada uno rece según su tradición—, no debe de caer en el relativismo, es aceptar que Dios vive en el corazón de todas las personas, requiere humildad, estar abiertos para aprender de otro y encontrar espacios comunes, y es una de las misiones de la Iglesia. El tono de Lacunza es un poco fuerte, ya que

[93] El prefacio de O'Mahony, Perterburs y Shomali, se refiere sólo al primero porque éste no presenta otro material.

parte de la misión evangelizadora de la Iglesia para defender el diálogo por la unidad de la raza humana, pero marca un reto importante el respeto al derecho a la libertad religiosa de las minorías que, dice, muchas veces se pasa por alto para las minorías católicas. Araqui, por su parte presenta a Irán como la tierra de diálogo entre civilizaciones y culturas, y de coexistencia pacífica. Su tono es de cordialidad para los creyentes de diversas religiones que se complementan, que no se rechazan y sobre los que no se ejerce presión.

Los pasados autores exhiben sus buenos deseos por encontrarse y abrirse al otro, no obstante, los únicos autores que resaltan los puntos de encuentro entre el catolicismo y el chiismo son Harrow y Unsworth. El primero expone la historia de la presencia cristiana en Irán, y el segundo las historia de los encuentros entre catolicismo y el Islam a través de los textos de Juan Pablo II. Además de la historia, ellos exaltan los nexos entre las tradiciones. La exposición de las actitudes y la disposición al diálogo pesó más que el intento por descubrir en que se concuerda con el otro.

Los diálogos de vida difieren a los de acción en tanto que ellos, sean católicos o chiíes, exhiben la misma preocupación por la sociedad internacional y nacional que ha desterrado a los valores universales de la vida pública del ser humano. Los artículos están escritos desde sus propias tradiciones, no se apela a lugares comunes, sin embargo, exponen la misma preocupación. Riordan y Shameli exponen una realidad internacional y democrática donde existe una fuerte desconfianza a las declaraciones universales y absolutas, un abandono de los fundamentos morales, y donde la ciencia y la tecnología esclavizan al hombre. El último punto, expuesto por Shameli, es un tanto drástico, no obstante, su justa motivación es reinsertar a la religión en la vida pública porque, en sus palabras, ésta le otorga garantías a la personalidad para que trascienda la política. Reinsertar a los valores humanos y descubrir la cercana relación

existente entre el desarrollo social y el desarrollo individual del ser humano, fueron los ejes centrales de sus contribuciones.

El último autor, Thomas, además de preocuparse propone una teoría social conformada por diálogo interreligioso, desarrollo basado en la fe, solución de conflictos y mantenimiento de la paz. El exhibe el mismo interés y la misma urgencia declarando que hasta que no se tome en serio el pluralismo cultural y religioso el desarrollo integral de las poblaciones nunca llegará. Retoma la teoría social de Alasdar Mc Intyre's para defender que las tradiciones religiosas moldean las identidades y que existe una fuerte relación entre la autenticidad cultural y el desarrollo. Otra vez, el mismo interés por resaltar las particularidades del otro, entenderlas, amarlas y respetarlas, en lugar de transformarlas.

Dentro de los diálogos de vida, distinguimos dos autores que introducen los temas de la ética cristiana y la relación entre la fe y la práctica, destacando los puntos en común con la otra tradición: Peterburs y Eshkevari. De ellos Eshkevari se adentra más a los preceptos islámicos y católicos para argumentar que ambas tradiciones promocionan la contemplación de Dios traducida en acciones, a grandes rasgos, en amor hacia el prójimo. El concluye que tanto el catolicismo como el chiismo promulgan una relación de íntima entre lo que se profesa y las acciones humanas que, entonces, deben de estar orientadas a Dios y para el bien de los hombres. Peterburs, por su parte, también encuentra una herencia común con el chiismo en razón a la ética y a la moralidad humanista de Aristóteles. Sin embargo, sus deducciones las toma del estudio de la ética cristiana —no se mete a descubrir las particularidades chiitas— y concluye que los valores son comunes para toda la humanidad.

Después, tenemos a dos autores chiitas que tratan la formación de la conciencia y la relación entre el alma y el cuerpo a luz de la teología chiita: Kazemi y Raeisian, A ambos artículos los consideramos de experiencia religiosa y no de intercambio teológico porque tratan la

forma y las acciones que se deben de implementar para perfeccionar el alma, las intensiones de las acciones para que alaben a Dios por sí mismas, y el atractivo de las mismas. Por último, Knolly retoma el interés por la oración y la contemplación, y explica sus formas a partir de su experiencia monástica. Su interés es dar a conocer su vida de oración, de comunidad y de humildad y explicar que lo que lleva a un monje a renunciar a varias "comodidades y libertades" humanas es el deseo por agradar a Dios.

Terminamos la publicación de 2006 con los diálogos de intercambio teológico. En ellos tenemos un primer grupo grande de aquellos autores que tratan el tema de la autoridad. Es así que Kakaei, Legenhausen, y Ali Shomali chiitas, y Peterburs y Serna católicos exponen la noción de la autoridad a partir de los textos sagrados y de la propia revelación. En éste punto es donde se presentan el mayor número de diferencias (contradicciones), siendo la más evidente que para el chiismo la religión y la política van de la mano, y para el catolicismo la Iglesia Católica no debe de tener inherencia directa ni dirigir la esfera pública. Según, Shomali y Kakaei las mismas fuentes de revelación —Corán, sunna y razón— marcan normas de comportamientos sociales, políticas y económicas, por tanto el fin superior es crear un Estado Religioso liderado por la jerarquía clerical. Los autores chiíes dejan claro que la autoridad de los juristas, viene de Dios, que a su vez se la otorgó al Profeta, éste a los Imames y éstos a los *mujtahids.* La jerarquía de *mujtahids* como cabezas del chiismo encuentra semejanza en el Magisterio de la Iglesia —el Papa y los Obispos— que ostenta una autoridad que emano de Dios, pasó por Cristo y llegó a los discípulos. No obstante, según Petersburg, la Iglesia es como un cuerpo orgánico donde cada una de sus partes no funciona sin la otra. El concepto de la infalibilidad también es semejante, pero en el caso del chiismo éste encuentra su límite en el Imam oculto —quién regresara al final de los tiempos acompañado con Cristo—, y en el catolicismo el Papa lo sigue ostentando.

Cada uno de los autores pretendió informar a la contraparte sobre quiénes son los líderes, de donde viene su autoridad y hacia qué campos va dirigida. La principal diferencia es que en el chiismo no existe una línea dura entre la esfera pública y la privada. Legenhausen, también marca otra diferencia, en el chiismo el concepto del sacerdocio célibe y de los sacramentos no existe, sino que cada quien recibe las gracias de Dios a través de los rituales como el de la oración y es libre de elegir su guía religioso y civil.

Además, Shomali, Javadi y Kakaei se dieron la tarea de exponer porque la revelación no es contraria a la razón, y explicar una particularidad chií que, a diferencia de los Ash'arites y en la misma línea que los Mutazilites, defiende que Dios no manda algo contrario a la razón, por tanto los valores son objetivos. En la publicación de 2004 algunos autores católicos defendían el mismo argumento, entonces descubrimos otro lugar común: la revelación y la fe no contradicen a la razón.

Ahora toca abordar los temas de los artículos 2008. En ellos encontramos cinco diálogos de vida. O'Mahony, Wood y Unsworth, y Ganeri exploran la historia y la percepción del diálogo interreligioso desde sus propias denominaciones. El primero introduce el coloquio resaltando que en él se tratan asuntos contemporáneos y el tercero explora desde documentos del Magisterio el valor que se le otorga al diálogo de colaboración, su postura se detallará en el siguiente apartado. El único autor chií que se interesa por el diálogo de acción es Shomali y lo hace desde enseñanzas chiitas y, también, cristianas como el amor al prójimo. Dicho artículo se detallará a profundidad más tarde, no obstante, es necesario destacar que el autor chií toma la misma tipología de diálogo creada por el PCID, misma retomada en la presente tesis. Se distingue un consenso teórico.

El diálogo de acción que merece mayor atención en relación a las contradicciones surgidas del discurso de Ratisbona es el de Wood y Unswort. Los autores defienden al Papa

Benedicto XVI declarando que éste tiene una postura abierta al diálogo. Lo hacen a través de la puntualización de sus contribuciones en los documentos magisteriales que abrieron la actitud de la Iglesia en torno a otras religiones. Ellos concluyen que el Pontífice define a todos los creyentes co-trabajadores para la verdad, en donde sea que la verdad se encuentre. Varias de las acciones del Papa exhiben su apertura: la condena a las caricaturas que ridiculizaban al Profeta, la visita a Turquía tras el discurso de Ratisbona, el impulso que se le otorgó al PCDI entre otras. Es así que los autores lamentan que el discurso haya provocado tantas manifestaciones de violencia en distintas partes del mundo y aplauden la respuesta de varios líderes musulmanes en su carta al Papa.

Con el artículo se pretendió esclarecer la línea marcada por el Pontífice, que si bien, define claramente la línea que debe de seguir el diálogo, una de respeto pero nunca de sincretismo, sin buscar la unidad de las religiones sino la unificación de la humanidad, también promueve la colaboración a favor de la paz. Sin embargo, el esfuerzo no fue suficiente. En el artículo no se tocaron los temas que causaron controversia. Y más allá de este artículo, no hay ni otro autor que parezca querer transformar las contradicciones, ni un autor chií que aclare la verdadera concepción chiita en torno a la *yihad* o a la coerción. De hecho, la coerción se tocó más en los pasados coloquios. Lo anterior blindaría cualquier otro malentendido, con conocimiento la contraparte difícilmente se equivocaría en el uso de sus palabras, dolosas o no. Parece que los autores prefirieron no brindarle tanta importancia a la tensión ocasionada por el discurso y defender la postura del Pontífice a grandes rasgos sin subrayar las contradicciones. A cada quién ahora le toca juzgar si una discurso erróneo vale más que una serie de acciones en positivo.

Los diálogos de vida de la en la publicación de 2008 fueron los más numerosos y los que se atrevieron a tocar temas del orden común y problemas contemporáneos: ética, media ambiente, economías y bioética. Tenemos católicos y chiíes de cada tema, menos de bioética, grave

omisión. Todos pretenden posicionar los temas a la luz de la religión, e incentivar a los seres humanos a no olvidar su naturaleza moral o religiosa en el trato de los mismos.

Riordan y Moezzi nos presentan dos artículos sobre la ética cristiana y chií. El primero declara que la ética cristiana es un reflejo de la vida de Cristo y, en consecuencia, ésta no significa solamente evitar las acciones prohibidas sino perfeccionar la propia vida emulando sus buenas acciones y tomándolo como el ideal más alto. La ética chiita, también, significa ser más perfecto ante Dios, por tanto, el hombre como vicegerente de Dios en la tierra tiene toda su confianza y la responsabilidad que emana de ella. El espacio común está en considerar a la ética como un perfeccionamiento hacia Dios quien deposita en nosotros su absoluta confianza. La ética entonces, tiene que caber en todas las acciones humanas, en todas las relaciones del ser humano con sus iguales y con el medio ambiente.

Flannery, Rahim y Javadi y Raeisian toman el problema del desgaste del medio ambiente muy enserio. El primero desde el catolicismo expone los documentos y las exhortaciones del Magisterio a favor del desarrollo sustentable, del respeto de los animales y de la naturaleza, y de justa y reflexionada utilización. Se podría llegar a pensar que la postura cristiana hacia la naturaleza es utilitarista, sin embargo, como Raeisian (autor chií) defiende, el hecho de que la naturaleza esté en la concepción cristiana al servicio del ser humano no significa que ésta pierda su dignidad y santidad. Es interesante observar que un autor chita defienda la noción católica. Lo anterior refleja la postura del autor que ve al otro creyente como su colaborador y descubre que ambos pretenden defender al medio ambiente. La pregunta es cómo. Rahim y Javadi exhiben los problemas del calentamiento global contaminación, el cambio climático, la deforestación, etc. Sus respuestas van más dirigidas a la conciencia humana que a la práctica. Ellos prefieren atacar el conflicto de fondo más que de forma. De fondo concientizando al ser humano de su responsabilidad para con el medio ambiente y las futuras generaciones, del valor de la naturaleza,

y sobre todo de que cuanto hagan por éste mundo tendrá consecuencias en el mundo futuro. Las anteriores respuestas son de forma dirigidas a la comunidad de creyentes, lo que no significa que sean de menor importancia para el no creyente. Los últimos abogarían por respuestas de forma, sin embargo, las instrucciones no sirven de nada cuando la dirección está mal orientada. El siguiente paso sería dar soluciones prácticas.

El mismo tipo de solución lo tenemos en los artículos que tocan el tema de los negocios y la economía. La principal falla que encuentran los autores, Cowley y Nazari, es el egoísmo humano. Si el ser humano se olvida de su dimensión espiritual o humana, se convierte en una máquina de dinero, para el dinero y por el dinero. En razón a ello, los autores pretender reinsertar las normas morales a la economía cuya función principal tiene que ser crear bienestar, no más dinero y no proveer de bienes y servicios solamente. La economía debe de estar al servicio del ser humano, de su auto-realización, de su crecimiento integral.

Finalmente, Shomali vuelve a tocar el tema de la bioética que ya había tocado en la publicación de 2004. No nos detendremos en ella, sólo vale la pena considerar que defiende la vida y a las creaturas. Los espacios comunes en las particularidades de cuándo es permitido un aborto, la donación de órganos, qué es eutanasia, entre otras, no se pueden extraer porque no se tiene la concepción católica. Este hecho coarta nuestro análisis.

De la publicación de 2008, nos quedan los diálogos de experiencia religiosa y de intercambio teológico. Los primeros versan sobre la dirección espiritual (Jolly) en la vida de todo católico y de la auto-purificación en el Islam (Shomali). La intención de ambas prácticas religiosas es dar gloria a Dios a través del perfeccionamiento a través de un guía y de la santidad personal que significa vivir en moderación sin perder de vista a Dios. La remembranza de Dios, es tema de Wright quien realiza un descripción de su presencia en los textos sagrados, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Corán. Otro espacio común surge de su reflexión, en el

catolicismo y el chiismo dirigir la mirada a Dios es una constante. El artículo de Wright es de intercambio teológico porque explora textos sagrados. El otro artículo es de Javadi, pero este no se detallará porque fue el mismo que presentó en el coloquio pasado en relación a la razón y a la revelación.

Con la exposición de los temas que se trataron en cada una de las publicaciones podemos concluir que éstos sí trataron distintos cometidos, preocupaciones, necesidades, preceptos, etc. Todos los diálogos de acción pretendían presentar una postura abierta al diálogo o exaltar los eventos afortunados en relación al mismo. El contenido de ellos no se transformó. Sólo uno tocó la tensión entre católicos y chiitas y lo hizo, otra vez, puntualizando y defendiendo una postura pro-diálogo. En los diálogos de vida sí encontramos transformaciones, ellos fueron tocando temas generales hasta llegar a temas particulares. El interés común de autores católicos y chiitas fue resaltar la actualidad de los valores humanos, reinsertar el papel de la religión en las relaciones interpersonales y civiles, e introducir la ética católica o chiita al día a día. Hasta el último coloquio se bajaron los temas a necesidades y preocupaciones de la sociedad actual, en dónde se pone en práctica los valores y la ética. Los diálogos de experiencia religiosa tocaron temas de: oración, contemplación, remembranza, entre otros. Aunque las formas de practicar dichos ritos y prácticas religiosas difieran, el ideal último es vivir en comunión con Dios. Por último, en los diálogos de intercambio religioso sí hubo transformaciones. En la primera publicación se optó por destacar virtudes y cualidades a emular de personajes y de pasajes sagrados, en la mayoría de los casos intentando encontrar el similar en la otra denominación. Lo mismo no sucedió en la segunda publicación cuando se tocó el tema de la autoridad. Si bien existen similitudes sobre la delegación de la autoridad a los juristas y al Magisterio de la Iglesias, las más grandes contradicciones surgieron en relación a la distancia entre la política y la religión. Es en éste punto donde se es más difícil concordar. No obstante, todos los diálogos se presentaron en actitud

de respeto con el fin de combatir el desconocimiento, proveedor del conflicto, y encontrar en las contradicciones espacios en común y resaltarlos.

El reto del siguiente acercamiento es introducir a la mesa del debate las contradicciones en relación al discurso en Ratisbona, concepciones en torno a la *yihad* y a la coerción. Sobre todo en torno al primero, porque al defender una postura pro-diálogo y respeto se entiende que se respetan la individualidad del otro y nunca se le va a forzar a ser alguien que no es. Otro reto está en establecer estrategias prácticas de forma, para que los buenos deseos se logren concretar.

4.2.2 Aceptación de los exponentes

Entre los comentarios que le realizaron los líderes musulmanes al Papa Benedicto XVI tras el discurso de Ratisbona aparece la inadecuada utilización de ciertas explicaciones a algunos preceptos islámicos, argumentos construidos por "expertos" desconocidos para la comunidad musulmana. Por tanto, para definir si dicha contradicción aparece o no en el diálogo católico-chií se analiza el puesto y grado de los autores. Lo anterior con tal de decidir si los podemos llamar expertos o no.

Partimos de la publicación de 2004. En ella encontramos de la alta jerarquía del catolicismo a un Arzobispo miembro de la Curia Romana y a un Abad, superior de un Instituto Religioso; de la chií tenemos a dos ayatolás y cinco *hoyatoleslamis*. Los cuatro son puestos importantes dentro de instituciones religiosas y políticas. También políticas en razón a que la Curia Romana sirve de instrumento al Romano Pontífice para tramitar los asuntos de la Iglesia Universal, los dos ayatolás son miembros del Consejo de Expertos y uno de los *hoyatoleslams* pertenece al gabinete del gobierno iraní. Como ya lo señalamos, los puestos referidos requieren de un alto grado de estudio y reconocimiento, por tanto, sí se les puede catalogar como expertos.

Recordemos que el coloquio fue promovido y organizado por dos institutos religiosos (congregaciones) católicos —la Abadía de Ampleforth y la Abadía Worth—, un instituto

académico iraní —el Instituto Imam Jomeini de Educación e Investigación—, y otro católico —el Colegio Heythrop—, por consiguiente, no es extraño que la mayoría de sus exponentes sean directores de los mismos, directores de centros de investigación en religión, docentes o estudiantes. Cinco autores son directores de institutos o universidades. Siete autores —el 29%— son directores de centro de investigación en religión en Universidades, Institutos o Colegios, sean hoyatoleslams, monjes o académicos laicos. El mismo porcentaje de autores son docentes de estas instituciones académicas. Y, para finalizar, tenemos a un especialista y a un estudiante de nivel superior (posgrado). Los últimos pueden ser menos conocidos por la comunidad siendo que apenas van iniciando su formación en la materia, no obstante, todos ellos son académicos comprometidos con el diálogo.

En la publicación de 2006, bajan los exponentes de la alta jerarquía católica y chií. Por parte de la delegación católica se contó con un Arzobispo que pasó de ser Director de un Consejo Pontificio a Nuncio Apostólico, un Abad y a un maestro de novicios. En la delegación chiita encontramos a un ayatolá y a un *hoyatoleslam*. El ayatolá trabaja para el gabinete iraní en la ICRO, organización encargada en transmitir la cultura islámica y fomentar las buenas relaciones con creyentes, ciudadanos, o Estados. El *hoyatoleslam* por su parte es director del departamento de religión del Instituto de Investigación y Religión Ali Jomeini. Es así, que los cinco autores con más alto rango ejercen disposiciones en religión y en política interna o externa (en el caso del ayatolá).

La más grande representación es la de directores de centros de investigación en religión en Universidades y Colegio (los anteriores mencionados), el 35%. Otro 30% son miembros de los cuerpos docentes de estas instituciones, tenemos a otros tres especialistas, y a un estudiante de nivel superior. Por tanto, volvemos a declarar que el requerimiento de grado de estudios y aceptación es elevado. Los miembros de la alta jerarquía son los mayormente aceptados como

expertos, por ser más conocidos por la comunidad de creyentes y por los puestos que ocupan. No obstante, cada uno de los autores son especialistas formados en religión, teología, espiritualidad, relaciones interreligiosas, entre otras.

En la publicación de 2008 también se reduce el número de exponentes de la alta jerarquía católica pero aumenta el número de *hoyatoleslams,* miembros de la alta jerarquía chií. A pesar de que no se cuenta con las contribuciones ni de Obispos ni ayatolás se cuenta con un Prior y con un *hoyatoleslam* representante del Líder Supremo en el Reino Unido. Ellos ocupan puestos de alto liderazgo y con fuerte responsabilidad religiosa y política —interior e institucional en el primer caso y nacional y exterior en el segundo—.

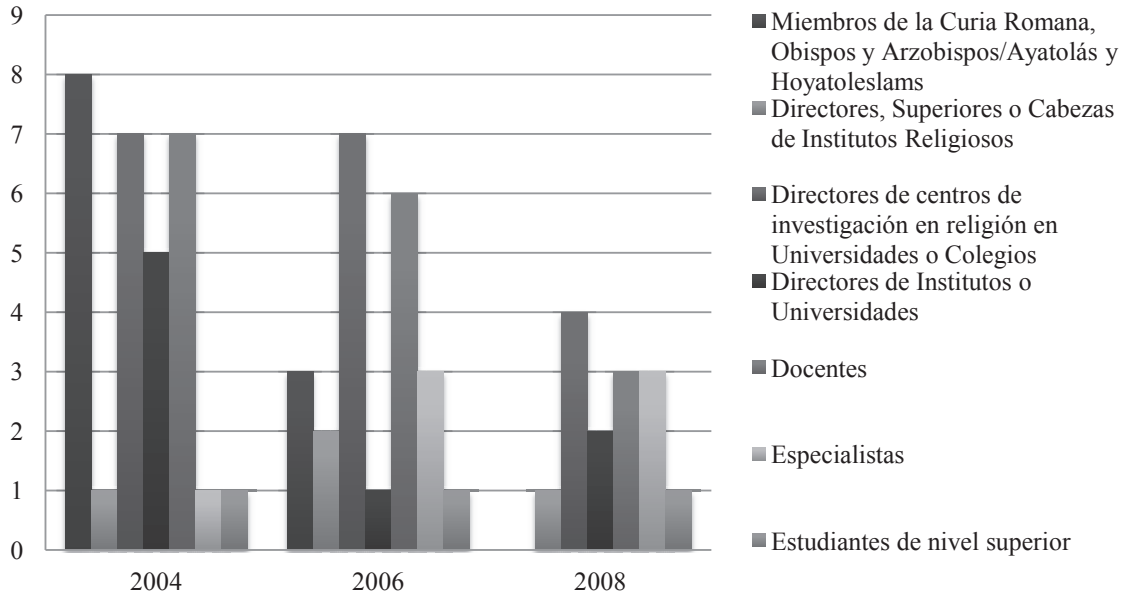
La tendencia sigue en relación a los otros exponentes. El 26% son directores de centro de investigación en religión en Colegios o Universidades y otros 20%, cada uno, son docentes y especialistas. Es interesante señalar que uno de los directores de centros de investigación, es director del departamento de economía de la Universidad de Howzah, Colegio de Jurisprudencia Islámica. Lo anterior demuestra que la formación de los expertos no es unidireccional (totalmente dirigida a preceptos morales y religiosos) sino que la formación de ellos se enriquece de las ciencias sociales. En razón a ello la credibilidad de los mismos se eleva.

También, se tiene entre los especialistas a un sacerdote y a un monje. Ellos tienen estrecha relación con sus comunidades de hermanos o creyentes con los que viven día a día. En consecuencia, son conscientes de las inquietudes que traen sus creyentes y pueden realizar propias observaciones de lo es vivir prácticamente la religión. Ellos pueden incidir positivamente en la vida de sus feligreses.

Quisiera por último señalar que dentro de la comitiva chií participo un abogado quien se refirió al problema del medio ambiente. Resulta sumamente importante que los especialistas que se refieren a temas del orden teológico sean reconocidos y ocupen puestos altos, por la

complejidad de los mismos temas que exige preparación y credibilidad. No obstante, si quisiéramos ampliar el número de contribuciones sobre temas y preocupaciones humanas comunes, siendo en ellas donde se puede construir uno al lado del otro a favor de la vida, de los valores morales, de la modestia y del amor al prójimo, necesitamos más exponentes feligreses. Creyentes comprometidos que cuestionen y propongan medios para mejorar el trato con el otro, que presenten instrumentos para construir una sociedad de tolerancia y respeto.

Tabla 5: Aceptación de los exponentes



Fuente: Elaboración propia

4.3 Empatía en la selección léxica, en relación a los *ingroups* y *outgroups*

Una terapia de paz preventiva involucra elementos de legitimación de la paz. El análisis de discurso a través de la metodología de Van Dijk (1996) nos permite determinar si la semántica ideológica de los discursos ya no sólo define en términos positivos a los *ingroups* sino que, también, lo hace para los *outgroups*. Esa encomienda se realiza analizando dos tópicos: descripciones autoidentitarias y descripciones de posición y relación. Se observan y analizan dos artículos de cada publicación, uno católico y uno chií. La selección léxica de legitimación de paz se presenta entrecomillada.

4.3.1 Descripciones autoidentitarias

Las descripciones autoidentitarias tienen que ver con: quiénes somos, de dónde venimos, cuáles son nuestros atributos, cuál es nuestra historia, de qué modo somos diferentes a otros, de qué estamos orgullosos, quiénes serán admitidos, cuáles son los criterios de admisión, quiénes pueden emigrar, etc (Van Dijk, 1996: 29). A continuación se observan y analizan dichos elementos en los artículos a tratar de cada publicación.

Comenzamos con el artículo del Reverendo Justo Lacunza Balda, "Retos contemporáneos del encuentro católico-chií"[94]. Desde el título el autor nos permite entrever su interés por definirse no en un bando distinto al del musulmán, sino en el mismo equipo (*ingroup)*. El objetivo del artículo fue presentar los retos contemporáneos de la violencia y la guerra, la reconciliación y la paz, el diálogo y el entendimiento y la libertad religiosa, así como definir estrategias conjuntas. Se enumeran acciones para combatir dichos desafíos, cristianos y musulmanes no deben de ser puros espectadores. El autor en lugar de declarar quién será admitido y quién no, nosotros con la razón y el otro equivocado, se declara enemigo de la soberbia que puede impedir ver lo bueno en el otro. "En el mundo se desperdician muchas energías en tratar de explorar los misterios de una fe en particular sin el deseo de buscar y encontrar asuntos comunes, sino con el propósito de demostrar cuan equivocadas están las otras posiciones doctrinales[95]" (Lacunza, 2011: 65).

El atributo del cristiano, al igual que el musulmán, es ser hombre de paz, y para que esto perdure la paz debe de nacer en el corazón de hombres y mujeres. Uno de los mayores problemas para la reconciliación y la paz es "creer que se es muy listo y terriblemente inteligente". La

[94] Traducción propia de: Contemporary Challenges to Catholic-Shi'a Engagement.
[95] Traducción propia de: "There are too many energies wasted in the world, in trying to explore the mysteries of a particular faith, not with the desire of searching and finding common grounds, but with the aim of providing how wrong others' positions are" (Lacunza, 2011: 65).

legitimación de la paz surge del entendimiento y del conocimiento, del adecuado uso de lenguaje, de la libertad religiosa y del diálogo.

El autor no define los atributos y las cualidades de su grupo contrastándolas con las del otro creyente. Si no que toma la bandera de cristianos y musulmanes para definir atributos, desafíos y acciones comunes con tal de garantizar la reconciliación y la paz. En el artículo no aparecen palabras que legitimen la violencia, ellas se sustituyen por palabras de paz.

Por su parte, Mahmud Mohammadi Aragui en su artículo "Una cultura de paz y diálogo; reflexiones sobre el concepto de paz en el Islam"[96], con el título expone su objetivo: exponer el concepto de paz desde el Islam. En él se afirma que un atributo de la religión del Islam (*ingroup*) es traer paz. El autor parte de la exposición de varias aleyas del Corán que definen el estado de paz que posee todo creyente musulmán. No obstante, declara que éste no es exclusivo al Islam —a los seguidores de Mahoma—, sino que los demás profetas la poseían y de igual manera todas las personas que entienden su posición y relación frente a Dios.

El autor junta a su *ingroup* a las "Personas del Libro"[97], cristianos y judíos, quienes también obtienen paz de su adoración a Dios. Además, se declara a favor del diálogo y la unidad de los creyentes de Dios. "El Corán, también, enseña a estar abierto a los demás y a ver los regalos en sus manos"[98] (Araghi, 2011: 335). El autor no exalta las diferencias que se tiene con el otro creyente sino que asegura que el musulmán no está obligado a negar o a pelear en contra de otras religiones. El ser musulmán depende de las creencias en las revelaciones previas. Se presenta al grupo al que pertenece como uno pacífico, servidor de Dios y abierto a la colaboración con el otro creyente.

[96] Traducción propia de: A Culture of Peace and Dialogue: Reflections on the Concept of Peace in Islam.
[97] Traducción propia de: People of the Book.
[98] Traducción propia de: "The Quran also teaches us to be open to others and to see the gifts in their hands" (Araghi, 2011: 335).

Toca adentrarnos en los artículos de la publicación de 2006. Se eligieron dos diálogos de acción: "La perspectiva católica del diálogo interreligioso" de Timothy Wright y "El diálogo interreligioso en el pensamiento chiita" del ahora ayatolá Mahmoud Mohammadi Aragui.

Partamos del artículo católico, en él el autor deja en claro la posición católica hacia el diálogo interreligioso. Antes de pasar a su definición de diálogo es preciso aclarar que el autor exalta los atributos de un líder para su *ingroup:* Juan Pablo II. A él lo elogia por su incansable labor a favor del diálogo, en la que fomentó la meditación y la humildad en la relación para con el otro. Él provocaba admiración y atracción por la dimensión de su espiritualidad. Es así que el difunto Pontífice enseñó a los miembros de su *ingroup* (la comunidad de creyentes católicos) a descubrir en el corazón del otro creyente (*outgroup)* la revelación de Dios y ser "lo bastante grande, lo suficientemente grande de corazón, para compartir su revelación con personas de diferentes culturas y tradiciones[99]" (Wright, 2011: 247). Su vida y acción moldeó las formas del diálogo interreligioso. Formas que su sucesor, el Papa Benedicto XVI, no rompió sino que "demarcó" en relación a respetar las particularidades de cada profesión de fe.

Con lo anterior, el autor construye su percepción del diálogo que no es una ciencia exacta, se trata de relaciones entre personas que sostienen diferentes visiones sobre la vida, creyentes de distintas culturas cuyas maneras de pensar, expresadas a través de su religión, pueden tener ligeras semejanzas (Wright, 2011: 246). Al diálogo lo define como un rompecabezas donde todos *ingroups* o *outgroups* (otros creyentes) son piezas irremplazables. El peligro está, entonces, en "ser exclusivos, juiciosos y arrogantes hacia los de afuera" (Wright, 2011: 248)[100]. Por tanto, el *ingroup* no se presenta con límites que repelan a los otros, sino con unos que se ponen a modo para que el otro se sienta cómodo en la unión.

[99] Traducción propia de: "[…] and each of us being big enough, large-hearted enough, to share that revelation with people of different religions and cultures" (Wright, 2011: 247).
[100] Traducción propia de: "[…] the danger of being exclusive, judgmental and possibly a Little arrogant toward those outside" (Wright, 2011: 248).

Aragui también exalta los atributos de su *ingroup,* creyentes chiítas, líderes y ciudadanos de la República Islámica de Irán. A Irán lo define como la tierra de "una de las más grandes y antiguas civilizaciones del mundo, cuna del monoteísmo y la más grande revolución religiosa e igualitaria de nuestro tiempos" (Aragui, 2011: 237)[101]. Irán, tierra de diálogo entre civilizaciones y de coexistencia entre los seguidores de las divinas religiones. El autor define la posición chiita hacia el diálogo interreligioso declarando que éste tiene sus raíces en los ideales de la República. Claramente está posicionando y defendiendo a Irán como nación abierta al diálogo. En donde no se aceptan o rechazan a las personas sin la razón, no se oprime ni humilla, no se imponen ideas y que se promueve una cultura de diálogo (Araghi, 2011: 241). La "bella tradición" del diálogo en Irán, según Aragui tiene una larga trayectoria.

De las pasadas líneas podemos concluir que además de resaltar las cualidades del grupo al que pertenece, el autor dice respetar y fomentar las relaciones con los otros. Además, felicita a los participantes del coloquio quienes juntos están participando por la paz y la seguridad internacional.

Falta tratar a los artículos de la publicación de 2008: Martin Ganeri y el *hoyatoleslam* Mohammad Ali Shomali. El primer autor católico a través de distintos documentos del Magisterio de la Iglesia expone la actitud católica hacia el diálogo y su definición de los creyentes de otras religiones. Define claramente la visión inclusivista del *ingroup* (el Magisterio de la Iglesia) hacia el diálogo. Es así que se declara que la acción salvadora de Cristo opera en otras religiones. Lo que se da a entender es que se defiende que a través de las gracias de Cristo es que se llega a la salvación, pero declara que éstas no sólo tocan a los creyentes cristianos, sino también llegan a los miembros de las demás religiones que viven en comunión con Dios. La

[101] Traducción propia de: "[…] Iran, one of the greatest ancient civilizations of the world, the cadle of monotheism and the greatest religious and egalitarian revolution of our time" (Araghi, 2011: 237).

santidad o el bien no se reduce a los miembros del *ingroup* el espectro del grupo de salvación se abre a aquellos cuyo ideal sea agradar a Dios sin ir en contra de la razón.

La base de los postura de la Iglesia es el reconocimiento que todos los "los seres humanos están creados a imagen de Dios y como resultado tienen la misma dignidad como seres humanos con derecho y obligaciones" (Ganeri, 2011: 28). Por tanto, se hará énfasis en lo que se tenga en común como base del respeto mutuo y de colaboración. El respeto comienza con el reconocimiento que existen "elementos de verdad y santidad" en otras religiones que son respuestas diferentes a las aspiraciones humanas comunes. La colaboración se establece en las bases del "lugar común" que existe entre otras religiones y la Iglesia católica.

Finalizamos nuestro análisis de descripciones autoidentitarias con el autor chií Mohammad Ali Shomali. El participó en los tres encuentros católicos-chiíes, por tanto, es un auténtico y comprometido defensor de los mismos. En ésta línea declara que el dialogo es "camino dual de comunicación" en donde se debe de "construir sobre elementos comunes" (Shomali, 2011: 26). El diálogo no es un debate en donde se declare un ganador, sino es al mismo tiempo medio y objetivo y tiene que permanecer abierto. En relación a su *ingroup* declara que ellos "consideran a todos los creyentes en Dios miembros de una misma comunidad en la fe". Después, pasa a defender al *outgroup* y declara que como cristianos deben de seguir el mandamiento de amar al prójimo y no desfigurar con prejuicios la imagen del otro. Es así que nosotros, "musulmanes y cristianos por igual" debemos de permanecer autocríticos y con un espíritu de hospitalidad.

Lo que resulta más sorprendente es que encuentra los versículos católicos en los que se exprese el amor por amigos y enemigos y partes del Corán donde se elogian las cualidades de los cristianos. El autor afirma que el Corán declara que los cristianos son los que más reciben afecto de los musulmanes, por si humildad y por sus clérigos y religiosos quienes fomentan la piedad y

el amor al prójimo[102] (Shomali, 2011: 22). El pasado enunciado responde a la cuestión de si la selección léxica se utiliza para legitimar la paz o la violencia. Claramente se está optando por la paz, por un ambiente de solidaridad entre hermanos, compañeros y colegas.

Los autores no se definieron a sí mismos en contraposición al otro. Ni pretendieron resaltar únicamente sus virtudes y exponer los defectos del otro creyente. Ellos se definieron así mismos (*ingroup)* en relación al su trato positivo con el otro (*outgroup)*. La empatía quedo en evidencia cuando algunos de ellos llegaron hasta a declararse miembros del mismo rompecabezas, del mismo juego, de la misma estrategia, de la misma comunidad de creyentes que claman a Dios. Uno no se enaltece con la destrucción del otro, es con el otro que se llega a la perfección. Ambos tienen el mismo compromiso: perfeccionarse para un fin más grande, la meta es una con distintos caminos pero todos con el mismo destino.

4.3.2 Descripciones de posición y relación

Al hablar de descripciones de posición y relación, Van Dijk, se refiere a la identidad, propósitos y actividad en relación a los otros. Se pone atención en las relaciones grupales, el conflicto, la polarización —sin que sea el caso—, y la representación negativa del otro (Van Dijk, 1999: 29). En la sección pasada se exploraron los atributos y las características del *ingroup.*, Ahora toca definir las actividades de unos en relación a los otros (*outgroup*). Destacando contra quién se está y a favor de que otros.

Ya se señaló que Balda coloca en el mismo equipo a cristianos y musulmanes, no obstante, falta señalar contra quienes se está y lo que defienden en contraposición. La selección léxica del autor no define al cristiano en contraposición del musulmán, más bien declara que el problema es ver al otro como el enemigo en lugar de verlo como un "hermano/hermana" con los

[102] "[…] the Christians are the nearest in their affection to the Muslims. One reason is that they are humble, and the other reason is that there are priests and monks among them (who encourage them to be pious and love their neighbor)" (Shomali, 2011: 22).

que se puede construir un mundo mejor (Lacunza, 2011: 65). Cristianos y musulmanes (*ingroup)* están en contra de los líderes de las naciones (verdadero *outgroup)* que pretenden combatir la paz con armas, las que en realidad crean y nutren una cultura de guerra. El autor como portavoz del grupo al que pertenece se declara a favor de la libertad que se traduce en comida y agua para todos los habitantes del planeta, en respeto por las otras religiones e identidades culturales y el trabajo en equipo. Cuando se trabaja con el otro no se pierde, más bien se gana (Lacunza, 2011: 65). En la construcción de paz para las comunidades del *ingroup* —utiliza el pronombre "nuestras"— no hay lugar para miedos y prejuicios, el sitio se reserva al interés genuino por conocer las cualidades del hermano.

En el artículo de Araghi, tampoco se observa una polarización negativa del otro. Si bien, éste toma a su grupo para exaltar sus características, no se expresa negativamente del otro creyente. Se puede deducir, leyendo entre líneas, que más bien el otro en sentido negativo (*outgroup)* es el no creyente materialista, el que no sirve a Dios, el que busca satisfacción en la vida material (Araghi, 2011: 333). En relación al *ingroup* (musulmanes) utiliza al Corán para demostrar su buena disposición hacia los cristianos. En el Corán se "elogia" a los cristianos y se introduce a María como un ejemplo de ser humano. Para el autor las religiones Abrahámicas son "una gran familia" y los líderes religiosos no se deben de ver como enemigos, sino como "colegas y colaboradores" para enfrentar los desafíos contemporáneos de la humanidad (Araghi, 2011: 334-335).

El otro en negativo del artículo del Wright, es más difícil de localizar. En su artículo no se declara en contra de algo en especial, sólo en contra de actitudes más no de grupos, actitudes como: la exclusión, la arrogancia, y el juicio. Habla de varias "piezas" de un mismo rompecabezas, es así que el *outgroup* no se presenta en términos negativos sino como colaboradores de un mismo proyecto. Las selección léxico para definir el dialogo, también dice

mucho sobre su deseo de fomentar un diálogo, es así que el creyente católico (*ingroup)* tiene que presentarse ante él con un espíritu de "empatía" y "humildad", buscando "vivir y compartir juntos" y con el fin de "descubrir como la energía de la fe trabaja en personas diferentes". Todas las piezas son "compañeros peregrinos" que compartimos el valor y la práctica de la oración. A ella la define como "un grito común de ayuda" (Wright, 2011: 250), un grito común no único, ni idéntico. Al introducir la palabra "común" Wright pone en evidencia la igualdad de circunstancias y despolariza al otro, convirtiendo al extraño en compañero.

Aragui (2011: 236) por su parte, desea "que la paz esté entre todos los profetas y homenaje a todas las divinas religiones, particularmente a las religiones Abrahámicas, y muy especialmente a las últimas dos grandes tradiciones, el Cristianismo y el Islam"[103]. Por tanto, con su selección léxica el autor alaba con la misma intención al Islam y al Cristianismo. En la misma línea, éste declara tener "simpatía" para todos los creyentes. El autor al enaltecer las cualidades de la nación de Irán pareciera que está relegando a segundo puesto a las demás naciones y los creyentes dentro de ellas. Sin embargo, nunca legitima la violencia realizando comentarios ofensivos en contra de ellas, sino todo lo contrario. Se muestra en contra de la teoría del choque entre civilizaciones, es así que demarca a los verdaderos enemigos a los teóricos que la enarbolan (*outgroup*).

Ahora recordemos la postura de Ganeri que defiende que "la expresión de divino amor a la humanidad de la Iglesia se extiende a todas las personas sin importar si son o si se convierten en cristianos"[104] (Ganeri, 2011: 35). Es así que promueve todas las relaciones interreligiosas positivas y constructivas. De la pasada selección léxica podemos inferior que el autor declara respeto nutrido de una real estima hacia todos los seres humanos, sin importar si forman parte del

[103] Traducción de: "[…] peace be upon all prophets and homage to all divine religions, particularly to great Abrahamic religions and more specifically the last two great divine religions, Christianity and Islam" (Aragui, 2011: 236).
[104] Traducción propia de: "The Church's expression of the divine love for humanity extends to all people irrespective of whether they are or become Christians" (Ganeri, 2011: 35).

ingroup o del *outgroup*. Trabajar a favor del diálogo significa "salir enriquecido del mismo". El *ingroup* sale enriquecido del encuentro con el *outgroup.* La legitimación de la paz se hace evidente cuando se ordena "un amor genuino al vecino".

Con la exposición léxica de la Shomali terminamos nuestro análisis. El autor chii sigue la línea de los anteriores autores y en su artículo utiliza un buen número de palabras positivas y enaltecedoras para calificar al *outgroup.* Él llama a los cristianos "hermanos sinceros, humiles y buscadores de la verdad". A los "amigos" y "compañeros peregrinos" no se les manipula en el ejercicio del diálogo. Cada uno de los miembros del *outgroup,* al igual que los compañeros del *ingroup,* es un jugador irremplazable, sin su contribución sería imposible construir en cimientos comunes.

Así las cosas que las palabras de polarización y negación se trasformaron en promesas corteses. El enemigo se transforma en amigo, el extraño en compañero, el raro en colega y contrincante en colaborador. La empatía significó más que meras palabras bonitas, resultó un proceso de identificación mental y afectiva de un creyente con el otro creyente. Una identificación que permite partir del mismo terreno sólido hacia ideales más altos, ideales de auto-perfeccionamiento y de transformación de discursos a favor de la paz. Una paz en positivo, una terapia preventiva que sustituya la legitimación de la violencia por la legitimación de la paz.

Conclusiones

A manera de recapitulación recordemos que la presente investigación, después de realizar la revisión teórica correspondiente, se auto-adscribió afín a las teorías anti-reduccionistas de Weber, Eliade, Evans-Pritchard y Geertz, quienes abogan por un papel activo de la religión en la vida de todo ser humano. Para ellos, como para nosotros, la religión no es un mero producto para satisfacer alguna necesidad humana, sino una respuesta, un modo de vida, un medio, un fin y una motivación. Por tanto, la religión tiene la facultad de motivar y provocar el quehacer de las personas, el rumbo de la sociedad, el desenvolvimiento de las naciones y las relaciones de la sociedad internacional.

Los desafortunados eventos de septiembre del año 2001 provocaron que la variante religiosa se convirtiera en un nuevo o recobrado objeto de los debates internacionales. Distintos autores se empezaron a pronunciar respecto al papel de la religión en el contexto internacional, concluyendo que la religiosidad de la persona es un factor a considerar si se quiere comprender las transformaciones de una sociedad internacional que pasó por la modernidad. Es así que en su paso por la modernidad el ser humano —a pesar de todos los esfuerzos realizados por ésta para desterrar a la religión a un segundo plano— sale triunfante, corona a la cultura y, no sólo eso, sino que exalta su singularidad, su unicidad, su ser religioso.

Las mismas teorías de relaciones internacionales y los paradigmas en las ciencias sociales lo confirman, hoy los reflectores alumbran a la cultura (a la esencia, costumbres, tradiciones, rituales, ceremonias que forjan el comportamiento de la persona), a las relaciones interpersonales y a los discursos que forman la identidad de los actores. Los actores o sujetos se tornan ahora hacia sí mismos, se convierten en los protagonistas de su propia historia. En consecuencia, el sujeto reafirma su naturaleza religiosa, ya sea de la manera tradicional, desapegándose de las

instituciones religiosas o a través del fundamentalismo. Cada uno elige su camino, el sujeto se hace responsable de sus propios actos y se hace cargo a su peculiar manera.

Estas distintas formas de enfrentar las consecuencias, productos de las transformaciones de la sociedad contemporánea, han provocado tensiones y manifestaciones de violencia en todas sus formas. No estamos diciendo que la violencia está únicamente motivada por cuestiones religiosas, sino por un conjunto de factores sociales, culturales, económicos, políticos, entre otros, que en ocasiones han tomado la bandera religiosa como su estandarte. A modo de ejemplo, se centro la atención en las manifestaciones de violencia cultural con matices religiosos para justificar que la religión motiva —para bien o para mal— la acción humana. La religión se convierte en algo más que un simple ornamento.

Sin embargo, no nos quisimos quedar en la serie de eventos desafortunados. Se resaltaron otros eventos afortunados: los esfuerzos del diálogo interreligioso. El diálogo interreligiosos se ha convertido en un camino viable porque se ha institucionalizado en campos político/internacional social y religioso. La institucionalización del diálogo provoca que se le otorgue un lugar único y relevante en las distintas esferas y que se convierta en una forma ordenada, continua y estable.

Gracias a lo anterior hoy el diálogo interreligioso cobra importancia y ello justificar nuestra propuesta. La modalidad del diálogo interreligioso lo convierte en una terapia de paz cultural positiva. Se habla de una paz en positivo porque los discursos no sólo pretenden solucionar una crisis, sino que pretender construir, arraigar y cultivar un ambiente de paz cultural positiva. Un ambiente en donde el otro ya no sea un extraño y, por tanto, un ser inquietante, sino un ser especial por la particularidad y peculiaridad de su esencia.

Queda claro que la investigación es un acercamiento, una propuesta, medir la efectividad de la misma es materia de otra investigación. Por tanto, uno de sus límites es la imposibilidad de medir a largo plazo si la terapia del diálogo ha logrado transformar los discursos para que en su

mayoría legitimen la paz o si estos acercamientos positivos superen en número a los sucesos trágicos. Otra limitante, que abre la posibilidad de otras líneas de investigación, es la reducción del análisis a dos denominaciones religiosas el Catolicismo y el Islam chií de Irán. La descripción y el análisis de la modalidad del diálogo interreligiosos entre otras religiones fortalecerían la propuesta.

A pesar de ello, la propuesta se lanza y ella obligaba a realizar una revisión de la modalidad del diálogo interreligioso católico y chiita con el fin de distinguir si en ella encontramos no violencia, creatividad y empatía. Tres características indispensables de una terapia preventiva de paz positiva, con base en la teoría de Galtung, Fisher y Bran-Jacobsen.

Así las cosas que a continuación, en primer lugar, se declara si nuestra hipótesis de correlación se valida o no, dando respuesta a nuestras preguntas de investigación. Después, se considera si las relaciones entre las variables confirman nuestra hipótesis de causalidad.

Hipótesis de correlación

El proceso de paz y, en consecuencia, una terapia de paz positiva debe contener formas de no violencia que permitan transformar los conflictos de forma pacífica. Con la exposición del diálogo católico chií se describió y corroboró que la construcción de la paz cultural positiva a través de la terapia del diálogo interreligioso fue un proceso no violento en donde participaron una diversidad de actores y se colocaron diversas materias sobre la mesa. Estos indicadores de la variable no violencia calificaron positivamente al diálogo interreligioso aunque, también, existen áreas de oportunidades. Adentremos en las particularidades de los mismos.

Entre los actores que participaron los coloquios distinguimos naturalezas diversas. Participaron en su mayoría clérigos y religiosos, pero también creyentes académicos laicos. Lo anterior nos dice que el compromiso por el diálogo no se limita a personas consagradas en tiempo parcial o completo a Dios, sino que existen laicos que también se preocupan por las relaciones

con su vecino creyente, buscan conocerle, se interesan por sus particularidades y están dispuestos a construir juntos. A pesar de ello, se encontró una falla. La participación femenina es muy reducida. Uno de los mayores retos que enfrentan los siguientes acercamientos es abrirles las puertas a exponentes mujeres. Además, el número de exponentes laicos debe de aumentar. Es cierto que los más versados en teología y espiritualidad son los religiosos o clérigos, ellos pueden construir en estos campos con sus homólogos, pero recordemos que las materias deben, también, ser diversas. En diálogos de experiencia religiosa y de vida los laicos tienen mucho que decir.

Las materias sí fueron diversas como la recomienda la teoría. Existieron diálogos de acción, de vida, de experiencia religiosa y de intercambio teológico. Cada publicación le dedicó más o menos artículos a dichas materias, dependiendo del título y de la orientación de la misma. Todas fueron incluidas, no obstante, los diálogo de vida se deberían de aumentar porque es en la vida diaria en donde se dan el mayor número de contradicciones y tensiones. En ellos, también, es más sencillo encontrar valores, ideales y compromisos comunes para con la sociedad que permitan construir juntos.

Con los indicadores de la segunda variable se logró demostrar que los coloquios son un proceso creativo de transformación del conflicto. Los expertos sí trataron diversos temas y buscaron transformar creativamente las contradicciones, aunque no tocaron en la publicación de 2008 los temas que causaron controversia tras el discurso de Ratisbona.

Se catalogaron como expertos a todos los exponentes que participaron en los coloquios. En ellos participaron miembros del Magisterio de la Iglesia, ayatolás, *hoyatoleslams,* directores de institutos o universidades, directores de centros de investigación en religión en universidades o colegios, docentes, especialistas, estudiantes de nivel superior y creyentes. El número más grande fue el de directores de centros de investigación en religión y docentes de colegios o universidades. Lo anterior es comprensible porque fueron dos casas de estudio —el Instituto

Imam Jomeini de Educación e Investigación y el Colegio Heythrop— junto con la Abadía de Ampleforth y la Abadía Worth las sedes y los promotores de los coloquios. Lo anterior puede representar tanto una fortaleza como una debilidad. Fortaleza en cuanto a que todos los exponentes han recibido una buena educación y tratan los temas con total profesionalismo y rigor científico. Debilidad porque puede ser que por su esencia los coloquios sólo lleguen a una porción reducida de la sociedad y que, en consecuencia, el creyente común no se identifique con los mismos. No obstante, la intención de llegar a una población más amplia se vio reflejada en el último coloquio en donde participaron expertos en materias distintas al teológico y se trataron temas más contemporáneos, preocupaciones que tocan a distintos nichos de la sociedad.

Se demostró que la intención de los expertos era transformar las contradicciones de manera creativa a través del trato de temas distintos y de diversas formas de exponerlos. Los temas elegidos van desde posturas teológicas como la de la remembranza de Dios hasta temas de bioética, economía, política y medio ambiente. Otra vez, la intención no fue reducir el campo a cuestiones doctrinales sino encontrar espacios comunes en circunstancias de la vida diaria. Dichos temas se trataron de maneras distintas. Algunos expertos pretendieron encontrar valores comunes en personajes religiosos de una y otra denominación, otros encontraron el mismo valor de la oración y del recuerdo de Dios en varios textos sagrados, unos recordaban el camino trazado por el diálogo interreligioso, otros más exploraban los temas desde su muy particular concepción, pero eso sí, sin despreciar ni degradar al otro.

Lo que faltó en el último coloquio fueron esfuerzos por combatir el desconocimiento en relación al tema de la coerción y de la *yihad.* En torno al primero detectamos pequeñas contribuciones y aclaraciones en todos los coloquios de acción, siendo que todos se pronunciaban a favor de la libertad religiosa y del respeto del otro creyente. Pero el tema que sí se dejó a un lado fue el de la *yihad.* La voluntad por transformar las contradicciones surgidas a raíz del

desafortunado —por sus consecuencias— discurso de Pontífice católico, se limitó a un artículo en el que se defiende y exalta un largo camino trazado por Ratzinger de promoción del diálogo y del respeto entre todos los creyentes. Los expertos chiitas prefirieron dejar a un lado las aclaraciones e ir hacia adelante, aunque con ello, también, se estaba renunciando a la posibilidad de combatir el desconocimiento de la contraparte.

La variable de la empatía fue la mejor calificada, toda vez que se distinguieron en la selección léxica en torno a los *ingroups* y *outgroups* puros elementos de legitimación de la paz. En las descripciones autoidentitarias se resaltaban muchas veces las cualidades del *ingroup* sin minimizar al *outgroup*, más bien se dejaba claro que la mayor cualidad del primero era su respeto, apertura y compromiso hacia el segundo. Otras veces se incluía al otro creyente en el *ingroup* y se hacía con tal de superar los límites entre unos y otros, resaltando la unidad de la humanidad.

La legitimación de la paz está presente, también, en las descripciones de posición y relación. En la presentación del otro durante el diálogo interreligioso la polarización negativa ya no tiene cabida. Los enemigos (*outgroup* en negativo) ahora son las personas materialistas, los líderes que trafican con la felicidad de otras personas, la exclusión, la arrogancia y el juicio temerario. Como ya se señaló en la parte final del pasado capítulo, con la selección léxica se evidencia la transformación del enemigo, del distante ritualista, en hermano, amigo y compañero peregrino. Alguien con el que es factible mirar hacia adelante perfilando un futuro de cultura de paz positiva.

Se podrían minimizar los resultados de la última variables argumentando que en un ambiente de diálogo es de esperar que se presenten puras palabras cordiales. En otras palabras, en un coloquio de diálogo interreligioso todo está orientado a ser positivo y un tanto idealista. Sin embargo, su mera existencia es relevante y confirma la urgencia de trabajar a favor de la paz. Las

palabras de paz tienen que permear en la sociedad, una sociedad asqueada y harta de malas noticias. El diálogo interreligioso pude considerarse un pequeño esfuerzo de entendimiento, relación, fraternidad y empatía pero no puede ser el único. Éste combate a la violencia cultural con matices religiosos pero hay distintas formas de violencia alimentadas por un sin número de variables.

Con las pasadas respuestas a las preguntas de investigación se logra corroborar nuestra hipótesis de correlación: a mayor no violencia, creatividad y empatía en la modalidad del diálogo interreligioso católico-chií, mayor terapia preventiva de paz cultural positiva. La modalidad del diálogo interreligioso entre el Catolicismo y el Islam Chií de Irán lo convierte en una terapia de paz cultural positiva. Entre mayor no violencia, creatividad y empatía la terapia preventiva cobra mayor fuerza y viabilidad. Lo anterior lo podemos constatar en la continuidad de las tres variables, las cuales de coloquio a coloquio se han ido perfeccionando.

Hipótesis de causalidad

Las rondas de diálogo comenzaron desde el año 2002 y a lo largo de siete años hasta el año 2008 han tenido lugar ocho reuniones, siendo las más significativas las de 2003, 2005, y 2007 cuyas publicaciones nos han servido de evidencia empírica. Lo que ahora se pretende resaltar es la continuidad. Las rondas de diálogo no se han detenido a pesar de atentados y algunos discursos que han levantado fuertes contradicciones y tensiones entre ambas denominaciones.

El coloquio del año de 2003 es una respuesta a la urgencia de trabajar por la paz cultural positiva tras los ataques terroristas de 2001. Pareciera que el ambiente de tensión se había apagado, sin embargo los posteriores ataques de 2004 en Madrid y 2005 en Londres sacudieron de nuevo las relaciones. Lo que es pertinente resaltar es que los ataques terroristas del siete de julio de 2005 en Londres tuvieron lugar sólo cuarenta y ocho horas antes de que iniciara el coloquio católico-chií del año 2005. A pesar de ello, el esfuerzo por transformar las

contradicciones de manera creativa y la empatía utilizada por los exponentes pesó más que el ambiente de tensión. En consecuencias, el coloquio se llevó a cabo sin otros incidentes y se volvieron a hacer presentes gestos creativos y empáticos. La forma no violenta del coloquio de 2003 provocó otra forma no violenta, el coloquio del año 2005. Lo anterior sin importar cuán reciente se tuvieran las manifestaciones de violencia directa, a las que el mismo reporte del Comité de Inteligencia y Seguridad inglés les otorgó un tinte fundamentalista (Paul, 2006).

La misma relación causal de no violencia, creatividad, empatía y otra vez no violencia se da tras el discurso de Ratisbona. El discurso tuvo lugar en el año 2006 y a pesar de los malentendidos, ofensas y contradicciones que surgieron de él, el coloquio de 2007 no se suspendió, y además en él se vuelven a detectar los indicadores que lo convierten en otro proceso no violento, incluyente, plural, empático y creativo.

Lo anterior confirma el enunciado declarativo de la hipótesis causal: la no violencia provoca la transformación creativa del conflicto y empatía, y estos productos, a su vez, generan la no violencia. Los coloquios de los años 2005, 2007 y el último del año 2011[105] fueron productos de la anterior y, en otros casos su modalidad se convirtió en factores del posterior.

Para finalizar no nos queda más que señalar que se cumplió con el objetivo de la investigación. Los primeros dos capítulos nos situaron en el objeto de estudio, el diálogo interreligioso, y justificaron teóricamente nuestra selección de materia: el papel de la religión en la sociedad internacional. Después se **describió** el estado actual del diálogo entre católicos y chiitas a fin de **corroborar** nuestra tesis central, la cual postula que: *la modalidad del diálogo católico-chií lo convierte en una terapia preventiva de paz cultural positiva.*

[105] Coloquio con sede en Roma en el que participaron nueve representantes chiitas y once representantes monásticos católicos.

Bibliografía

ARAGHI, M. M, ([2004] 2011). A Culture of Peace and Dialogue: Reflections on the Concept of Peace in Islam. En A. O'Mahony, W. Peterburs, y M. Shomali, *Catholics and Shi'a in Dialogue: Studies in Theology and Spirituality* (330-336). Londres: Melisende.

——— ([2006] 2011). Interreligious Dialogue in Shi'a Thought. En A. O'Mahony, W. Peterburs, y M. A. Shomali, *A Catholic-Shi'a Engagement: Faith and Reason in Theory and Practice* (236-245). Londres: Melisende.

BATTA, V. (2010). Las Ciencias Sociales y el conocimiento transdisciplinario: claves ontológicas para investigar la realidad social mundial. *Relaciones Internacionales, núm. 99* , 41-59.

BAUMAN, Z. (2007). *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

BERGER, P. (2005). *The desecularization of the World.* Washington, D.C.: Eerdmans Publishing Co.

——— (2001). Reflections on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion, Vol. 62, No. 4* , 443-454.

——— (1981). The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between the World Religions. *Buddhist-Christian Studies, Vol. 1* , 31-41.

BILL, J. A., y ALDEN, J. (2002). *Roman Catholics and Shi'i Muslims.* North Carolina: The University of North Carolina Press.

BRAND-JACOBSEN, K. F. (2002). Peace: The Goal and the Way. En J. Galtung, C. G. Jacobsen, y K. F. Brand-Jacobsen, *Searching for Peace: The Road to Transcend* (: 16-24). Londres: Pluto Press.

CALVILLO, T. (2006). *Diálogo entre civilizaciones: el pensamiento de Mohammd Khatami.* San Luis Potosi: El Colegio de San Luis.

CENKNER, W. (1997). Mission and/or Dialogue: A Roman Catholic Perspective. *Buddhist-Christian Studies, Vol. 17.* , 130-139.

DELCAMBRE, A.M. (1994). El nacimiento del Islam. En P. Batta, *Islam: civilización y sociedad* (3-13). Madrid: Siglo Ventiuno de España.

DURKHEIM, E. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa.* México, D.F.: Ediciones Coyoacán.

ELIADE, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Paidós Ibérica.

ÉTIENNE, B. (1996). *El islamismo radical.* Madrid: Siglo Ventiuno de España.

EVANS-PRITCHARD, E. (1991). *Las teorías de la religión primitiva.* Madrid: Siglo XXI de España Editores.

FOX, J. (2001). Religion as an Overlooked Element of International Relation. *International Studies Review, Vol. 3, No. 3* , 53-73.

FOX, J., y SANDLER, S. (2004). *Bringing Religion into International Relations.* N.Y.: Palgrave Macmillan.

FRAZER, J. G. (1974). *La rama dorada, magia y religión.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

FREUD, S. (1999). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En J. Strachey, y A. e. Freud, *Sigmund Freud, obras completas, Vol. 9* (97-109). Buenos Aires: Amorrorrtu Editores.

——— (1999). El porvenir de una ilusión. En J. Strachey, y A. e. Freud, *Sigmund Freud obras completas Vol. 21* (2-55). Buenos Aires: Amorroru editores.

GALTUNG, J. (2003). *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización.* Bilbao: Gernika Gogoratuz.

GALTUNG, J., FISCHER, D., y BRAND-JACOBSEN, K. F. (2002). Preface Transcend: A Philosophy of Peace -And One Way of Enacting it. En J. Galtung, C. G. Jacobsen, y K. F. Brand-Jacobsen, *Searching for Peace: The Road to Transcend* (xiii-xxiii). Londres: Pluto Press.

GANERI, M. ([2008] 2011). The Catholic Magisterium and World Religions. En A. O'Mahony, T. Wight, y M. A. Shomali, *A Catholic-Shi'a Dialogue: Ethics in Today's Society* (26-43). Londres: Melisende.

GEERTZ, C. (1989). *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Editorial Gedisa.

——— (1994). *Observando el Islam.* Barcelona: Paidós Ibérica.

HALL, G. (2009). Conversing with Others: Interreligiosu Dialogue in Catholic Health and Aged Care. *Compass,* 3-8.

HORRIE, C., y CHIPPINDALE, P. (1997). *¿Qué es el Islam?* Barcelona: Altaya.

HUNTINGTON, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* , 22-49.

JATAMI, M. (2001). *El Diálogo entre Civilizaciones y el Mundo del Islam.* Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata.

JUERGENSMEYER, M. (1993). *The New Cold War?* Berkley and Los Angeles: University of California Press.

LACUNZA, J. ([2004] 2011). Contemporary Challenges to Catholic-Shi'a Engagement. En A. O'Mahony, W. Peterburs, y M. Shomali, *Catholics and Shi'a in Dialogue: Studies in Theology and Spirituality* (63-70). Londres: Melisende.

LAMAND, F. (1994). La charia o ley islámica. En P. Batta, *Islam: civilización y sociedad* (27-40). Madrid: Siglo Ventiuno de España.

MARX, K. (1967). En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel, y otros ensayos. En C. MARX, K, y F. ENGELS, *La sagrada familia* (1-15). México, D.F.: Editorial Grijalbo.

——— (2001). *Manuscritos de economía y filosofía.* Madrid: Alianza Editorial.

MASJID JAMEI, M. (2002). *Globalization and Inter-religious Dialogue.* Rio de Janeiro: Universitária Candido Mendes.

MICHEAU, F. (1994). El chiísmo de ayer a hoy. En P. Batta, *Islam: civilización y sociedad* (41-52). Madrid: Siglo Ventiuno de España.

MOUFFE, C. (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

MUCK, T. C. (1997). Interreligious Dialogue and Evangelism. *Buddhist-Christian Studies, Vol. 17*, 139-151.

O'MAHONY, A., PETERBURS, W., SHOMALI, M.A. ([2004] 2011). *Catholics and Shi'a in Dialogue: Studies in Theology and Spirituality.* Londres: Melisende.

——— ([2006] 2011). *A Catholic-Shi'a Engagement: Faith and Reason in Theory and Practice.* Londres: Melisende.

O'MAHONY, A., WRIGHT, T., SHOMALI, M.A. ([2008] 2011). *A Catholic-Shi'a Dialogue: Ethics in Today's Society.* Londres: Melisende.

OROZCO, G. A. (s.f.). El aporte de la Escuela de Copenhague a los estudios de seguridad. *Revista Fuerzas Armadas y Sociedad, No. 1* , 141-162.

PACE, E., y GUOLO, R. (2006). *Los fundamentalismos.* México, D.F.: Siglo XXI Editores.

PALS, D. L. (2006). *Eight Theories of Religion.* Nueva York: Oxford University Press.

POUPARD, P. (1987). *Diccionario de las religiones.* Barcelona: Herder.

PRATT, D. (2010). The Vatican in dialogue with Islam: inclusion and engagement. *Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 21, No. 3* , 245-262.

RODRÍGUEZ, L. (1991). *La Revolución Islámica-Clerical de Irán, 1978-1989.* DF: El Colegio de México.

SANTA SEDE, L. (2000). *Catecismo de la Iglesia Católica.* DF: Coeditores Católicos de México.

SCOTT, T. (2005). *The Global Resurgence of Religion and the Transformations of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-first Century.* Nueva York: Palgrave Macmillan.

SELZNICK, P. (1996). Institutionalism "Old" and "New". *Administrative Science Quarterly* , 270-277.

SHOMALI, M. A. ([2008] 2011). Interreligious Dialogue: Foundations, Policies and Forms. En A. O'Mahony, T. Wright, y M. A. Shomali, *A Catholic-Shi'a Dialogue: Ethics in Today's Society* (12-25). Londres: Melisende.

SIMOGLOU, A. (2005). Iran: A Brief Study of the Theocratic Regime. *Universitu of Macedonia. Departmento of International European Economical and Political Relations*, 1-19.

SOSA, S. (2010). La dimensión de la cultura como nuevo enfoque analítico para el estudio de las Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales, num. 99*, 159-171.

TAMAYO, J. J. (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones.* Madrid: Trotta.

TOURAINE, A. (2005). *Un nuevo paradigma: para entender el mundo de hoy.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

VAN DIJK, T. A. (1996). Análisis del discurso ideológico. *Versión 6*, 15-43.

——— (1999). *Ideología: un enfoque multidisciplinario.* Barcelona: Gedisa.

WALT, S. M. (1998). International Relations: One World, Many Theories. *Foreign Policy, No. 110*, 29-32+34-46.

WEBER, M. (1997). *Sociología de la religión.* México, D.F.: Ediciones Coyoacán.

——— (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Nueva York: Charles Scribner's Sons.

WRIGHT, T. ([2006] 2011). A Catholic Perspective on Interreligious Dialogue. En A. O'Mahony, W. Peterburs, y M. A. Shomali, *A Catholic-Shi'a Engagement: Faith and Reason in Theory and Practice* (246-252). Londres: Melisende.

Documentos y artículos en línea

Amman Message. (2006). *Open Letter to His Holiness Pope Benedict XVI.* Disponible en: http://ammanmessage.com/media/openLetter/english.pdf (Consulta el 18 de Enero de 2012).

CHAPIN METZ, H. (1987). *Shia Islam* en Iran: A Country Study. Disponible en: http://countrystudies.us/Iran/55.htm (Consulta el 13 de Junio de 2012).

Conferencia General. (19 de Octubre de 1999). *Preparación, por la UNESCO, del Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones* en UNESCO. Disponible en: http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001176/117652s.pdf (Consulta el 4 de Enero de 2012).

Congregación para la Doctrina de la Fe p. (6 de Agosto de 2000). *Dominus iesus* en Santa Sede. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html (Consulta el 9 de Enero de 2012).

Iran Chamber Society. (s.f.). *The Constitution of Islamic Republic of Iran, Art. 14*. Disponible en: http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution_ch01.php (Consulta el 2012 de Enero de 13)

——— (s.f.). *The Constitution of Islamic Republic of Iran, Art. 1-3*. Disponible en: http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution_ch01.php (Consulta el 2012 de Enero de 13).

———(s.f.). *The Constitution of the Islamic Republic of Iran, Art. 12*.Disponible en: http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution_ch01.php (Consulta el 2012 de Enero de 13).

Iran Human Rights. (Diciembre de 2006). *A Faith Denied: The Persecution of the Baha'is of Iran* en Iran Human Rights: Documentation Center. Disponible en: http://www.iranhrdc.org/english/publications/reports/3149-a-faith-denied-the-persecution-of-the-baha-is-of-iran.html?p=1 (Consulta el 16 de Enero de 2012).

JUAN PABLO, II. (4 de Marzo de 1979). *Redemptor hominis* en Santa Sede. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_sp.htm (Consulta el 9 de Enero de 2012).

KAZEMI, R. (s.f.). *From the Spirituality of Jihad to the Ideology of Jihadism*. Disponible en: http://www.truejihad.com/uploads/jihad-ed2.pdf (Consulta el 31 de Julio de 2012).

Official Website of A Common Word . (13 de Octubre de 2007). *A Common Word between Us and You*. Disponible en: http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1 (Consulta el 19 de Enero de 2012).

PABLO, PP VI. (21 de Noviembre de 1964). *Lumen gentium* en Santa Sede. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (Consulta el 6 de Enero de 2012).

——— (28 de Octubre de 1965). *Nostra aetate* en Santa Sede. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html (Consulta el 6 de Enero de 2012).

Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. (19 de Mayo de 1991). *Dialogue and Proclamation* en Santa Sede. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html. (Consulta el 10 de Enero de 2012).

Religions for Peace. (s.f.). *About Us: Religions for Peace.* Disponible en: http://religionsforpeace.org/about/history.html (Consulta el 5 de Enero de 2012).

Santa Sede, L. (23 de Noviembre de 2011). *Liste du Corps Diplomatique pres le Saint-Siege.* Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2011/documents/rc_seg-st_20111123_cd.pdf (Consulta el 10 de Enero de 2012).

UNESCO. (16 de Noviembre de 1995). *Declaración de Principios sobre la Tolerancia.* Disponible en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Consulta el 4 de Enero de 2012).

——— (18 de Diciembre de 1994). *Declaración sobre el papel de la religión en la promición de la cultura de la paz.* Disponible en: http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/religion.htm (Consulta el 5 de Enero de 2012).

U.S. Department of State. (2004). *Iran. International Religious Freedom Report.* Disponible en: http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2004/35497.htm (Consulta el 6 de marzo de 2012).

Declaraciones

BENEDICTO, XVI. (8 de Mayo de 2009). *Address of His Holiness Benedict XVI* en The Official Website of A Common World. Disponible en: http://acommonword.com/en/a-common-word/11-new-fruits-of-a-common-word/253-address-of-his-holiness-benedict-xvi.html (Consulta el 18 de Enero de 2012).

——— (2 de Septiembre de 2006). *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI con ocasión del XX Aniversario del encuentro interreligioso de oración por la paz* en Santa Sede. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060902_xx-incontro-assisi_sp.html (Consulta el 9 de Enero de 2012).

——— (11 de Semtiembre de 2011). *Message og his holiness Benedict XVI to Cardinal Reinhard Marx on the ocassion od the international meeting of Prayer for the Peace "Bound to live together)* en Santa Sede. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110901_card-marx_en.html (Consulta el 10 de Enero de 2012).

JAMENEI, S. A. (3 de Septiembre de 1998). *The Charter of Freedom* en The Office of the Supreme Leader. Disponible en: http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=36 (Consulta el 15 de Enero de 2012)

——— (13 de Septiembre de 2010). *US,Zionist main conspirators of sacrilege* en The Office of the Supreme Leader. Disponible en: http://www.leader.ir/langs/en/?p=contentShow&id=7257 (Consulta el 15 de Enero de 2012).

JOMEINI, M. (31 de Mayo de 1978). *Speech number twenty-nine* en I.R.I.B Worldservice. Disponible en: http://www2.irib.ir/worldservice/imam/speech/ (Consulta el 2012 de Enero de 14).

——— (16 de Octubre de 1978). *Speech number thirty-five* en I.R.I.B Worldservice. Disponible en: http://www2.irib.ir/worldservice/imam/speech/ (Consulta el 2012 de Enero de 14).

——— (6 de Enero de 2001). *Novo millennio ineunte* en Santa Sede. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_sp.html (Consulta el 9 de Enero de 2012).

PAUL, M. (2006). *Intelligence and Security Committe Report into the London Terrorist Attacks on 7 July 2005*en Guardian. Disponible en: http://image.guardian.co.uk/sys-files/Politics/documents/2006/05/11/isc_7july_report.pdf (Consulta el 10 de julio de 2012)

Material de apoyo

Barcelona, C. I. (1992). *Smart diccionario español-ingles, inglés-español.* Barcelona: Océano.

Sitios de internet

BBC Mundo. Disponible en: http://www.bbc.co.uk/mundo/

BBC News. Disponible en: http://www.bbc.co.uk/news/

El Mundo. Disponible en: http://www.elmundo.es

El País. Disponible en: http://elpais.com/

Islamic Culture and Relations Organization. Disponible en: http://en.icro.ir

Portal Informativo de la Presidencia de la República Islámica de Irán. Disponible en: http://www.president.ir/sp/

Real Academia Española. Disponible en: http://www.rae.es/RAE/Noticias.nsf/Home?ReadForm

Santa Sede. Disponible en: http://www.vatican.va/index.htm

The Office of the Supreme Leader. Disponible en: http://www.leader.ir/langs/en/

The Official Webside of the Common World. Disponible en: http://www.acommonword.com/

The World Fact Book. Disponible en: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/iz.html

Youtube. Disponible en: http://www.youtube.com

Anexos

Cuadro 6: Reuniones productos de la institucionalización del diálogo interreligioso

Fecha	Lugar	Nombre	Institucionalización	Convocada por:
Ene-02	Asís, Italia	Sexta Jornada de Oración de Líderes Religiosos por la Paz, convocada por JPII	Religiosa	Líderes Religiosos por la Paz
Jun-02	Sede del PCDI, El Vaticano	Reunión de líderes de las religiones mundiales en el Vaticano	Religiosa	PCDI
Sep-02	Palermo, Argentina	Oración por la Paz "Religión y cultura entre conflicto y diálogo"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Sep-03	Astana, Kazajstán	I Congreso de los Líderes de las Religiones Mundiales y Tradicionales	Político/Internacional	Congreso de las Religiones Mundiales y Tradicionales promovido por el Gobierno de la República de Kazajstán
Sep-03	Aquisgrán, Alemania	Oración por la Paz: "Entre la guerra y la paz, religiones y culturas se encuentran"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Oct-03	Doha, Qatar	Primera Conferencia de Doha sobre Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Centro Internacional de Diálogo Interreligioso de Doha
Nov-03	Sede del PCDI, El Vaticano	Coloquio Islámico-Cristiano	Religiosa	PCDI
Dic-03	Sevilla, España	I Encuentro de la Junta de Líderes Religiosos del Mundo[106]	Social	Líderes Religiosos del Mundo
Dic-03	Abuja, Nigeria	Congreso Internacional sobre el Diálogo de Civilizaciones, Religiones y Culturas	Político/Internacional	UNESCO
Ene-04	El Vaticano	IX Reunión del Comité de Enlace Islámico-Católico	Religiosa	PCDI
Jul-04	Barcelona, España	Parlamento de las Religiones del Mundo	Social	Consejo para el Parlamento de las Religiones del Mundo[107]
Jul-04	Saydnaya, Siria	Reunión para tratar las relaciones islámicas-cristinas	Religiosa	PCDI
Sep-04	Milán, Italia	Oración por la Paz: "Religiones y culturas, el coraje de un nuevo humanismo"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Oct-04	San Luís Potosí, México	Encuentro Internacional del Diálogo de Civilizaciones	Político/Internacional	El Colegio de San Luis AC y el Gobierno del Estado de San Luis Potosí
Oct-04	Doha, Qatar	Segunda Conferencia de Doha sobre Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Centro Internacional de Diálogo Interreligioso de Doha
Mar-05	La Habana, Cuba	Conferencia Mundial Diálogo de Civilizaciones	Político/Internacional	La República de Cuba
Sep-05	Lion, Francia	Oración por la Paz: "Religiones y Culturas, el coraje de un humanismo de paz"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Oct-05	Madrid, España	I Cumbre Internacional del Diálogo Intercultural e Interreligioso	Político/Internacional	Fundación ATMAN para el Diálogo entre Civilizaciones
Oct-05	Doha, Qatar	Tercera Conferencia de Doha sobre Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Centro Internacional de Diálogo Interreligioso de Doha
Nov-05	Islas Baleares, España	I Foro de la "Alianza de civilizaciones"	Político/Internacional	Alianza de Civilizaciones
Nov-05	Barcelona, España	Diálogo entre Oriente y Occidente: Un paso hacia la alianza de civilizaciones	Político/Internacional	Anfitriona Casa Asia
Nov-05	Moscú, Rusia	Islam y cristianismo: en el camino hacia el diálogo	Religiosa	Consejo de Muftís de Rusia, la Dirección Espiritual Musulmana para la parte europea de Rusia, la arquidiócesis católica de «La Madre de Dios en Moscú» y el Instituto Teológico-Bíblico «San Andrés»
Nov-05	Wu Lia, Taiwán	II Encuentro de la Junta de Líderes Religiosos del Mundo	Social	El Instituto Interreligioso Elijah[108]
Feb-06	Túnez, República Tunecina	Cumbre internacional del Diálogo de Civilizaciones y Culturas	Político/Internacional y Religiosa	ICRO
Mar-06	Copenhague, Dinamarca	Conferencia en Copenhague	Social	Instituto Danés de Estudios Internacionales
Abr-06	Isfahán, Irán	Diálogo Constructivo entre las Religiones Divinas	Político/Internacional y Religiosa	ICRO
Abr-06	Washington DC, Estados Unidos	Oración por la paz: "Religiones y cultura, la valentía del diálogo"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Jul-06	Moscú, Rusia	Cumbre Mundial de Líderes Religiosos	Social	Consejo Mundial de Líderes Religiosos
Ago-06	Kioto, Japón	VIII Asamblea Mundial de Religiones por la Paz	Social	Religiones por la Paz
Sep-06	El Vaticano	Encuentro con los diplomático de los países de mayoría musulmana y exponentes de las comunidades musulmanas	Religiosa	PCDI
Sep-06	Astana, Kazajstán	II Congreso de los Líderes de las Religiones Mundiales y Tradicionales[109]	Político/Internacional	Congreso de las Religiones Mundiales y Tradicionales promovido por el Gobierno de la República de Kazajstán
Sep-06	Asís, Italia	Oración por la Paz: "Religiones y culturas en diálogo"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Oct-06	Moscú, Rusia	Diálogo entre Irán y Rusia en torno a la Conferencia Civilizatoria	Religiosa/Política	La Embajada de la República Islámica de Irán en Rusia y el Ministerio de Cultura de Rusia
Oct-06	Isla de Rodas, Grecia	Diálogo entre Civilizaciones	Religiosa/Política	Grecia, Rusia, India e Irán
Oct-06	Doha, Qatar	Cuarta Conferencia de Doha sobre Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Centro Internacional de Diálogo Interreligioso de Doha
Jun-07	Instituto de Educación Secundaria Francisco de Quevedo de Villanueva de los Infantes, Ciudad Real, España	Mesa redonda de Alianza entre civilizaciones	Político/Internacional	Alianza de Civilizaciones

[106] Traducción propia de *Board of World Religious Leaders.*
[107] Traducción propia de *Council for a Parliament of the World's Religions.*
[108] Traducción propia de *The Elijah Interfaith Institute*.
[109] Traducción propia de *Congress of World and Traditional Religions*.

Ago-07	Monte Hiei, Japón	XX Aniversario de I Encuentro de Oración	Religioso	Kahjun Handa, Cabeza de la Denominación Budista Tendai
Oct-07	Nápoles, Italia	Oración por la paz: "Por un mundo sin violencia, religiones y culturas en diálogo"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Oct-07	Monterrey, México	Encuentro Mundial Interreligioso	Social	Consejo para el Parlamento de las Religiones del Mundo
Oct-07	Doha, Qatar	Quinta Conferencia de Doha sobre Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Centro Internacional de Diálogo Interreligioso de Doha
Nov-07	Amritsar, India	III Encuentro de la Junta de Líderes Religiosos del Mundo	Social	El Instituto Interreligioso Elijah
Abr-08	Washington DC Cultural Center, Estados Unidos	Trabajo de las Religiones por la Paz	Religioso	El Papa Benedicto XVI
Feb-08	El Cairo, Egipto	Reunión Anual del Comité Conjunto para el Diálogo	Religioso	Comité Permanente de Al-Azhar para el Dialogo entre las Religiones Monoteístas y el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso
Abr-08	El Vaticano	VI Coloquio con la delegación musulmana chií en el Vaticano	Religioso	PCDI
Oct-08	Doha, Qatar	Sexta Conferencia de Doha sobre Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Centro Internacional de Diálogo Interreligioso de Doha
Nov-08	Roma, Italia	Foro Católico-Musulmán	Religioso	PCDI
Nov-08	Nicosia, Chipre	Oración por la Paz: "La civilización de la paz, religiones y culturas en diálogo"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Feb-09	Roma, Italia	Reunión del Comité Conjunto para el Diálogo del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y el Comité Permanente de Al-Azhar para el Diálogo entre las Religiones Monoteístas	Religioso	PCDI
Oct-09	Rodas, Grecia	Foro Público Mundial, Diálogo entre Civilizaciones	Político/Internacional	Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones
Mar-09	Santiago, Chile	Segundo Encuentro Internacional de Diálogo de Civilizaciones	Social	Centro Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones
Jul-09	Astana, Kazajstán	III Congreso de los Líderes de las Religiones Mundiales y Tradicionales	Político/Internacional	Congreso de las Religiones Mundiales y Tradicionales promovido por el Gobierno de la República de Kazajstán
Jul-09	Estambul, Turquía	II Foro Alianza de Civilizaciones	Político/Internacional	Alianza de Civilizaciones
Sep-09	Seúl, Corea del Sur	V Reunión del Diálogo Interreligioso Asia-Europa ASEM	Político/Internacional	República de Corea y República de Finlandia
Sep-09	Cracovia, Polonia	Oración por la Paz: "Religiones y culturas en diálogo"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Oct-09	Haifa y Galilea, Israel	IV Encuentro de la Junta de Líderes Religiosos del Mundo	Social	El Instituto Interreligioso Elijah
Oct-09	Doha, Qatar	Séptima Conferencia de Doha sobre Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Centro Internacional de Diálogo Interreligioso de Doha
Dic-09	Melbourne, Australia	Parlamento de las Religiones del Mundo	Social	Consejo para el Parlamento de las Religiones del Mundo
Abr-10	Madrid y Toledo	VI Reunión del Diálogo Interreligioso Asia-Europa ASEM	Político/Internacional	España y Pakistán
May-10	Río de Janeiro, Brasil	III Foro de la Alianza de Civilizaciones	Político/Internacional	Alianza de Civilizaciones
Jun-10	Kerala, India	Conferencia Internacional de Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Organización Internacional Interreligiosa de India y la Sociedad Mundial Islámica
Sep-10	Harare, Zimbabwe	Seminario de Paz	Social	Organizaciones de Diálogo Interreligioso
Oct-10	Doha, Qatar	Octava Conferencia de Doha sobre Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Centro Internacional de Diálogo Interreligioso de Doha
Oct-10	Barcelona, España	Encuentro Internacional de Oración por la Paz	Social y Religioso	Comunidad de Sant'Egidio
Nov-10	Dhaka, Bangladesh	Segunda Conferencia Internacional de Diálogo Interreligioso e Intercultural	Político/Internacional	Gobierno de Bangladesh
Nov-10	Paris, Francia	Peregrinación en el Islam y el Cristianismo	Social	La Mezquita Jameh de Paris, GAIC, SIF, CCFD y ISTR.
Feb-11	Taipei, Taiwan	Conferencia Internacional de Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Liga Musulmana Mundial y el Presidente de la República de China
May-11	Roma, Italia	Coloquio: "Valores humanos y religiosos compartidos por cristianos y musulmanes para una educación común"	Religioso	El Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y el Real Instituto para Estudios Interreligiosos de Amán
May-11	Coquimbo, Viña del Mar y Santiago, Chile	VII Encuentro Internacional del Diálogo de Civilizaciones	Social	Centro Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones
Sep-11	Múnich, Alemania	Oración por la Paz: "Atados para vivir juntos, religiones y culturas en diálogo"	Social	Comunidad de Sant'Egidio
Sep-11	Berlín, Alemania	Encuentro con los representantes de las comunidades musulmanas	Religiosa	Papa Benedicto XVI
Sep-11	Teherán, Irán	Conferencia "Diálogo entre religiones y culturas en Asia"	Político/Internacional	Parlamento Islámico de Irán y la Asamblea Parlamentaria Asiática
Oct-11	Doha, Qatar	Novena Conferencia de Doha sobre Diálogo Interreligioso	Político/Internacional	Centro Internacional de Diálogo Interreligioso de Doha
Oct-11	Manila, Filipinas	VII Reunión del Diálogo Interreligioso Asia-Europa ASEM	Político/Internacional	Filipinas, La Unión Europea, y Finlandia
Oct-11	Asís, Italia	Encuentro: "Peregrinos de la verdad, peregrinos de la paz"	Religioso	Papa Benedicto XVI
Dic-11	Doha, Qatar	VI Foro de la Alianza de Civilizaciones	Político/Internacional	Alianza de Civilizaciones
Mar-12	Oxford, Reino Unido	V Encuentro de la Junta de Líderes Religiosos del Mundo	Social	El Instituto Interreligioso Elijah
May-12	Astana, Kazajstán	IV Congreso de los Líderes de las Religiones Mundiales y Tradicionales	Político/Internacional	Congreso de las Religiones Mundiales y Tradicionales promovido por el Gobierno de la República de Kazajstán

Fuente: Elaboración propia

Cuadro 7

***Católicos y chiitas en diálogo: estudios en teología y espiritualidad*[110]**

Variable		1. No violencia		2. Creatividad	
DR[111]	Autores	Div.[112]	Materias	Exponentes	Temas
Iglesia Católica Romana	Anthony O'Mahony	A/L	Acción	Director de Investigación en el Centro para el Cristianismo y el Diálogo Interreligioso del Colegio Heythrop.	Contexto del encuentro e introducción al mismo.
	Wulstan Perterburs	C/R	Acción	Reverendo monje de la Abadía de Ampleforth, Maestro de Estudios y Director del Departamento de Teología Cristiana del Colegio Ampleforth.	Principios teológicos y valores espirituales del diálogo interreligioso.
	Timothy Wright	C/R	Acción	Abad de la Abadía de Ampleforth desde 1997.	Agenda futura.
	Justo Lacunza Balda	C	Acción	Reverendo director del PISAI.	Encuentros católicos-chiitas y retos futiros.
	Catherine Cowley	R	Vida	Hermana de la Asunción y profesora de teología en el Colegio de Heythrop.	Trabajo, cultura y sociedad.
	Patrick Riordan	C	Vida	Padre jesuita y Director Asociado del Instituto de Religión, Ética y Vida Pública de Heythrop.	Lectura teológica y política de la Iglesia.
	Wulstan Perterburs	C/R	Experiencia religiosa	Reverendo monje de la Abadía de Ampleforth, Maestro de Estudios y Director del Departamento de Teología Cristiana del Colegio Ampleforth.	La conmemoración de Dios desde la oración y la espiritualidad monástica.
	John McDade	C	Experiencia religiosa	Reverendo padre y teólogo jesuita, director del Colegio Heythrop desde 1999.	Sacrificio y la vida humana.
	Ian Latham	C	Experiencia religiosa	Reverendo de la congregación Hermanitos de Jesús y especialista en la cuestión de encuentros entre católicos y el Islam.	La oración cristiana.
	Archbishop Michael L. Fitzgerald	C	Intercambio teológico	Presidente del PCDI y arzobispo desde el año 2002.	Percepción chiita de Cristo.
	Chris Clohessy	C	Intercambio teológico	Reverendo egresado y miembro docente del PISAI.	Veneración a María y a Fátima en el Cristianismo y el Islam.
	Michael Kirwan	C	Intercambio teológico	Clérigo de la Sociedad de Jesús y docente de teología sistemática y pastoral en el Colegio Heythrop.	Perspectiva teológica de Dios y los sacramentos.
	Mary Mills	R	Intercambio teológico	Hermana miembro de la Sociedad del Santo Niño Jesús y docente de estudios bíblicos.	Visión católica de Abraham.
Islam Chií	Hojatoleslam Mahmud Mohammadi Aragui	C/R	Acción	Director de la ICRO y miembro del Alto Consejo de Asuntos Culturales.	Perspectiva chiita de la paz y el diálogo.
	Hojatoleslam Saied Reza Ameli	C/R	Vida	Doctor docente en el Departamento de Comunicación de la Universidad de Teherán.	Globalización y el poder de la religión.
	Muhsin Javadi	A/L	Vida	Doctor profesor en la Universidad de Qom de la que es Director de Relaciones Internacionales.	Retos contemporáneos mundiales sobre la certeza de la fe y el conocimiento.
	Hojatoleslam Mahmood Taghizadeh Davari	C/R	Vida	Doctor docente en y director del Departamento de Sociología en el Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini y Director Fundador del Instituto de Estudios Chiiés.	La socialización de la religión en el Irán contemporáneo.
	Ayatolá Misbah Yazdi	C/R	Vida	Presidente del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini y miembro del Consejo de Expertos de Irán.	Retos contemporáneos de académicos en torno al tema de la fe.
	Hojatoleslam Mohammad Ali Shomali	C/R	Vida	Doctor docente en y Director del Departamento de Sociología del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini.	Valor de la vida.
	Reza Shah-Kazemi	A/L	Experiencia religiosa	Doctor investigador asociado al Instituto de Estudios Ismailíes, Londres.	Principios y práctica de la conmemoración de Dios en la tradición musulmana.
	Mahnaz Heydarpoor	A/L	Experiencia religiosa	Docente en la universidad Jami'at al-Zahra y autora de *El Amor en el Cristianismo y el Islam*.	Contemplación en la espiritualidad islámica.
	Mohammad Fanaei Eshkevari	A/L	Experiencia religiosa	Doctor docente del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini	Concepto de la oración y la noción de la contemplación en la espiritualidad islámica.
	Ayatolá Mushin Araki	C/R	Experiencia religiosa	Director del Centro Islámico de Inglaterra y miembro del Consejo de Expertos de Irán.	Conmemoración de Dios en el Islam.
	Hojatoleslam Mohammad Jafar Elmi	C/R	Intercambio teológico	Doctor y Director del Colegio Islámico de Estudios Avanzados, Londres.	La palabra de Dios y la revelación.
	Hojatoleslam Mohammad Ali Shomali	C/R	Intercambio teológico	Doctor docente en y Director del Departamento de Sociología del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini.	Lugar de María, Jesús y Cristianismo en el Islam. Valor de la vida.
	Morteza Sanei y Mohammad Soori	A/L	Intercambio teológico	Estudiantes de posgrado en el Departamento de Religión del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini.	Abraham, "un hombre de fe".

Fuente: Elaboración propia

[110] Traducción propia de *Catholics and Shi'a in dialogue: Studies in Theology and Spirituality.*
[111] Denominación religiosa.
[112] Diversidad de actores. A= académicos, C=clérigos.

Cuadro 8

Encuentro católico-chií: fe y razón en la teoría y la práctica [113]					
Variable		**1. No violencia**		**2. Creatividad**	
DR [114]	**Autores**	**Div.** [115]	**Materias**	**Exponentes**	**Temas**
Iglesia Católica Romana	Anthony O'Mahony, con Perterburs y Shomali	A/L	Acción	Director de Investigación en el Centro para el Cristianismo y el Diálogo Interreligioso del Colegio Heythrop.	Introducción, historia y contexto de los coloquios católicos-chiíes.
	Avril Makhlouf	A/L	Acción	Doctora en estudios árabes cristianos por la Universidad de Edimburgo. Trabaja en el Instituto de Cristianismo Oriental en la Universidad Católica de América.	Introducción
	Archbishop Michael L. Fitzgerald	C	Acción	Nuncio Apostólico en la República Árabe de Egipto y Delegado para la Liga Árabe. Fue presidente del PCDI hasta el 15 de febrero de 2006.	Urgencia de continuar el diálogo.
	Justo Lacunza Balda	C	Acción	Reverendo director del PISAI. Especialista en Islam y en la cultura y el idioma swahili.	Principios y la naturaleza del diálogo católico.
	Leonard Harrow	A/L	Acción	Maestro experto en arquitectura islámica en Irán.	Los aspectos históricos del diálogo entre el catolicismo y el Islam.
	Andrew Unsworth	C	Acción	Reverendo padre de la Arquidiócesis de Liverpool. Realiza su doctorado de El Magisterio de la Iglesia Católica y el Islam, en el Colegio Heythrop.	Historia de los encuentros entre el Catolicismo y el Islam con Juan Pablo II.
	Timothy Wright	C/R	Acción y experiencia religiosa	Fue Abad de la Abadía de Ampleforth desde 1997 hasta 2005. Trabajó con el Arzobispo Fitzgerald en el PCDI hasta septiembre de 2006 cuando entró al Colegio Pontificio Beda en Roma. También, aconseja en vida monástica e Islam.	La perspectiva de católica del diálogo interreligioso y la importancia de la oración y la contemplación.
	Patrick Riordan	C	Vida	Padre jesuita y director asociado del Instituto de Religión, Ética y Vida Pública de Heythrop.	El estado actual de las democracias que han perdido sus ideales morales y que no logan comprender la relación existente entre la razón y la fe. Relación de la fe y la razón en relación a la política.
	Scott M. Thomas	A/L	Vida	Académico americano docente de relaciones internacionales y política de países en desarrollo en el Departamento de Economía y Desarrollo Internacional de la Universidad de Bath.	El estudio interreligioso de las circunstancias que se van desarrollando en la sociedad actual, para que los valores inherentes de los seres humanos predominen sobre otras cuestiones de menor importancia.
	Bonoventure Knolly	C/R	Experiencia religiosa	Reverendo Maestro de Novicios de la Abadía de Ampleforth.	Actitud de contemplación en la vida monástica.
	Wulstan Perterburs	C/R	Experiencia religiosa	Reverendo monje de la Abadía de Ampleforth, Maestro en teología cristiana y director del internado del Colegio Ampleforth.	Ética cristiana.
	Wulstan Perterburs	C/R	Intercambio teológico	Reverendo monje de la Abadía de Ampleforth, Maestro en teología cristiana y director del internado del Colegio Ampleforth.	El ejercicio de la autoridad en la Religión Católica.
	Mark Serna	C/R	Intercambio teológico	Abad de la Abadía de Portsmouth desde 1984. Ministro parroquial en la diócesis de Las Vegas.	Autoridad y tradición en la religión católica.
Islam Chií	Ayatolá Mahmud Mohammadi Araghi	C/R	Acción	Director de la ICRO, miembro del Alto Consejo de Asuntos Culturales y miembro del Alto Consejo de los Representantes del Líder Supremo en las Universidades.	La importancia de los diálogos interreligiosos que han tenido lugar en Irán.
	Abas Ali Shameli	C/R	Vida	Doctor, docente y director del Departamento de educación del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini.	El ser humano y los valores universales,
	Mahammad Fanaei Eshkevari	A/L	Experiencia religiosa	Doctor docente del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini en Qom.	Relación entre la fe y la moralidad en el Islam y el Cristianismo.
	Reza Sha-Kazemi	A/L	Experiencia religiosa	Doctor, investigador asociado al Instituto de Estudios Ismailíes en Londres.	Formación de la consciencia.
	Gholam Reza Raeisian	C/R	Experiencia religiosa	Doctor, docente en la Universidad Ferdowsi, Mashhad. Fue Imam y director del Instituto Islámico de Manchester.	El ser humano y su destino, relacionado con el alma y el cuerpo.
o	Muhsin Javadi	A/L	Intercambio teológico	Doctor docente y director de Relaciones Internacionales en la Universidad de Qom.	Relación entre la fe y la razón en el pensamiento chií.
	Ghasem Kakaei	C/R	Intercambio teológico	Doctor docente en la Universidad de Shiraz.	Obediencia a Dios la cual necesita de la revelación y del papel del Profeta para perfeccionarse. La autoridad de los descendientes de la familia del Profeta y de los juristas.
	Muhammad Legenhausen	A/L	Intercambio teológico	Doctor, docente e investigador en el Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini en Qom.	La autoridad a partir de los textos sagrados. Descubre diferencias en relación al sacerdocio y a los sacramentos cristianos.
	Hojatoleslam Mohammad Ali Shomali	C/R	Intercambio teológico	Doctor docente en y Director del Departamento de Religión del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini.	Razón, fe y autoridad. La implicación religiosa de la obediencia. La cercana relación entre la fe y la razón. Los valores son objetivos según los Mu'tazilies.

Fuente: Elaboración propia

[113] Traducción propia de *A Catholic-Shi'a Engagement: Faith and Reason in Theory and Practice.*
[114] Denominación religiosa.
[115] Diversidad de actores. A= académicos, C= clérigo.

Cuadro 9

Un diálogo católico-chií: ética en la sociedad actual [116]					
Variable		**1. No violencia**		**2. Creatividad**	
DR [117]	**Autores**	**Div.** [118]	**Materias**	**Exponentes**	**Temas**
Iglesia Católica Romana	Anthony O'Mahony, con Wright y Shomali	A/L	Acción	Del Colegio Heythrop, interés en política y teología cristiana y en relaciones musulmanas-cristianas.	Introducción al diálogo que trata distintos retos contemporáneos.
	Barbara Wood	A/L	Acción	Maestra en Cristianismo y Diálogo Interreligioso por el Colegio Heythrop y es miembro del Comité para el Diálogo Interreligioso de la Arquidiócesis de Southwark.	El Papa Benedicto XVI y el Islam
	Andrew Unsworth	C	Acción	Doctor sacerdote de la Arquidiócesis de Liverpool. Se graduó de la Universidad de Londres con una tesis de doctorado sobre la descripción del Islam en los documentos de la Iglesia Católica.	El Papa Benedicto XVI y el Islam
	Martin Ganeri	C/R	Acción	Fraile dominico y Prior de su comunidad en Blackfriars. Miembro del Comité de Obispos Católicos para otras Religiones y maestro en cristianismo y relaciones interreligiosas en el Colegio Heythrop.	Aproximación teológica católica hacia otras religiones
	Patrick Riordan	C	Vida	Padre jesuita y director asociado del Instituto de Religión, Ética y Vida Pública de Heythrop. Sus investigaciones versas en religión y política, la filosofía de la justicia, entre otras.	Características de la ética cristiana: perspectiva católica. El valor del bien moral en contraste con la moral minimalista. Declaración de Venecia.
	John Flannery	A	Vida	Estudiante de posgrado. Realiza su investigación doctoral sobre la relación entre la Iglesia Católica y el Islam Chií y el Cristianismo Oriental.	La preocupación católica sobre el medio ambiente, a través de la exploración de textos papales.
	Catherine Cowley	R	Vida	Fue Director Asistente del Instituto de Religión, Ética y Vida Pública de Heythrop y ahora funge como docente. Además se unió a la Congregación Religiosas de la Asunción.	La ética en los negocios: una perspectiva católica.
	Luke Jolly	C/R	Experiencia religiosa	Monje benedictino de la Abadía de Worthy es líder de un proyecto para ayudar a mujeres y hombres que desean explorar la posibilidad de una vocación a la vida religiosa.	Dirección espiritual.
	Timothy Wright	C/R	Intercambio teológico	Fue Abad de la Abadía de Ampleforth desde 1997 hasta 2005. Trabajó con el Arzobispo Fitzgerald en el PCDI hasta septiembre de 2006 cuando entró al Colegio Pontificio Beda en Roma. También, aconseja en vida monástica e Islam.	Recuerdo de Dios, a través de la revelación, las escrituras hasta el Corán, deseos de felicidad y de paz en el corazón de todo ser humano.
Islam Chií	Hojatoleslam Mohammad Ali Shomali	C/R	Acción	Doctor docente en y Director del Departamento de Religión del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini.	Diálogo interreligioso, fundamentos, políticas y formas.
	Hojatoleslam Abdul Hussain Moezzi	C/R	Vida	Representante religioso del Líder Supremo de Irán en Reino Unido. Director del Centro Islámico de Inglaterra y por cinco años fue Director del Centro Islámico del Imam Ali en Viena.	Ética en el chiismo.
	Makbul Rahim con Mohsen Javadi	A/L	Vida	Abogado y consultor legal.	Ética ambiental desde el punto de vista chií.
	Hojatoleslam Hassan Aghan Nazari	C/R	Vida	Director del Departamento Económico del Howzah y el Instituto Universitario de Investigación	La perspectiva del ayatolá Sadr's sobre la ética y la economía.
	Gholam Reza Raeisian	C/R	Vida	Doctor, docente en la Universidad Ferdowsi, Mashhad. Fue Imam y director del Instituto Islámico de Manchester.	Ética medio ambiental desde el Islam.
	Hojatoleslam Mohammad Ali Shomali	C/R	Vida	Doctor docente en y Director del Departamento de Religión del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini.	Bioética, valor de la vida, el aborto, muerte, trasplante de órganos.
	Hojatoleslam Mohammad Ali Shomali	C/R	Experiencia religiosa	Doctor docente en y Director del Departamento de Religión del Instituto de Educación e Investigación Imam Jomeini.	Auto-purificación en el Islam.
	Mohsen Javadi	A/L	Intercambio teológico	Doctor docente y director de Relaciones Internacionales en la Universidad de Qom.	Fe y razón en el pensamiento chií. Las reglas religiosas prácticas están basadas en propiedades objetivas.

Fuente: Elaboración propia

[116] Traducción propia de *A Catholic-Shi'a Dialogue: Ethics in Today's Society.*
[117] Denominación religiosa.
[118] Diversidad de actores. A= académicos, C= clérigo.

Glosario

Ahl al-kitab, gente o pueblo del libro. Los que profesan una religión revelada, por lo que son susceptibles de ser protegidos por el islam: cristianismo, judaísmo, zoroastrianismo.

Ahl al-bayt, "los de la casa" se entiende la casa del profeta, o sea Alí y sus descendientes, únicos para el chiismo deben gobernar la umma.

Aleya, versículos de los que se compone cada "azora" del Corán, del árabe al-aya, signo o milagro.

Alim, (pl. ulama) miembro del grupo religioso ortodoxo, estudiosos de la sharía,

Ayatolá, jueces nacionales en Irán, autoridad religiosa y judicial más alta del país.

Azora, capítulos en los que se divide el Corán (114); contracción árabe, Al-Sura.

Califa, sucesor del profeta. Primera designación dada a los gobernantes del silam. A la desaparición del califato abasí, el título se usó libremente por cualquier gobernante.

Chía o **Chiísmo**, "el partido" de Alí. Rama del Islam que profesa que la umma debe ser gobernanda exclusivamente por los descendientes del profeta, los sagrados imams.

Dawa, propagación del islam por "misioneros", especialmente aplicado al chiismo.

Dhimma, protección ofrecida por el islam a las religiones del libro a cambio de pagar la yizya.

Dhimmí, miembros de los "ahl al-kitab", protegido por el Islam.

Diwanes, ministerios del califato y posteriores gobiernos musulmanes.

Faqih, el experto en fiqh o jurisprudencia islámica (pl. fuqaha).

Fiqh, derecho islámico religioso.

Fatwa, respuesta "oficial" dada a una consulta sobre temas o problemas no contemplados expresamente en la sharía.

Ghayba, "ocultación", periodo de tiempo en el que el imam chiita está ausente, puede ser menor, por poco tiempo, o mayor, hasta el fin de los tiempos.

Hadiz, "el relato" por el que se transmite la sunna del profeta. Los hadices se dividen en "sanos", débiles, dudosos y falsos.

Haram, un lugar sagrado como la mezquita. Por extensión, parte de la casa reserva exclusivamente a las mujeres.

Hayy, peregrinaje a la La Meca, obligación de todo musulmán una vez en la vida, si sus condiciones se lo permiten.

Hoyatoleslam, jueces regionles o subayatólas.

Huda, guía para la humanidad. Uno de los títulos predilectos para designar al Corán.

Hudud, penalidades impuestas a los que transgreden la ley.

Imam, "el que preside" es a autoridad suprema tanto política como religiosa del chiismo. El imam es infalible y s´lo él conoce el verdadero sentido de la revelación. Imam fue in título empleado también por califas sunnitas para enfatizar el aspecto religioso del califato y así su legitimidad. También se aplica al que preside la oración en la mezquita y a los dirigentes religiosos en general, como el iman Jomeini.

Iman, la fe. No debe confundirse con imam.

Iyma, consenso o acuerdo unánime de la comunidad islámica, o por lo menos de los ulemas, sobre algún punto de ley religiosa.

Iytihad, uso de la razón, especialmente del qiyás, para dar respuesta legal a situaciones nuevas a las que no hace referencia ni el Corán ni la sunna del profeta.

Jawariy, "los que se separaron" de Alí, cuarto califa, y lo combatieron a muerte. Primer grupo y movimiento religioso dentre del islam, de ideas extremistas puritanas.

Kalan, nombre dado a la ciencia teológica en el islam, similar a la escolástica latina,

Kattab, la clase sectarial. Hoy se diría la burocracia estatal, los empleados de los diferentes diwanes.

Madhab, cada una de las cuatro escuelas o ritos del derecho islámico, cuyo nombres derivan de sus fundadores, malekita de Abu Malik, shafiita del imam Shafi, hanbalita del Ibn Hanbal y shafiita del iman al-Shafii. No hay diferencias sustanciales entre ellas.

Mahdi, "mesías" esperando para salvar al mundo de la injusticia, que combatirá al "anticristo". Título honorífico adoptado por algunos califas.

Maylis, "asamblea" designa tradicionalmente a los "ancianos" de la tribu. Actualmente al Parlamento o su equivalente.

Miray, experiencia mística del profeta que hace referencia a su viaje nocturno de La Meca a Jerusalén y al mismo trono de Dios.

Mufti, autoridad religiosa que da las fatwas.

Mullahs, clero chií.

Muytahid, el que practica el Iytihad. El que hace uso de las fuentes del derecho, especialmente del "Qiyás" para dar respuesta a un nuevo problema o situación sobre los que no hay una mención explícita en el Corán ni en la sunna del profeta. Por el chiismo un muytahid son clérigos eruditos que pronuncian fallos legales en tribunales locales.

Nass, término técnico dentro del chiismo por el que el imam designa a su sucesor,

Qadi, juez de la Ley Religiosa o Shária.

Qalb, literalmente el corazón. Es el órgano del verdadero conocimiento, o sea el intuitivo o por revelación divina, opuesto a la razón humana.

Qiyás, el razonamiento por analofía en la jurisprudencia islámica, Una de las cuatro "fuentes" del derecho islámico.

Salafiya, movimiento reformista que pretende volver al auténtico islam, el de los salaf o antepasados.

Salat, rezo islámico obligatorio, que se hace cinco veces al día.

Sawn, ayuno en el mes del ramadán, obligatorio para los musulmanes considerados adultos.

Shahadah, profesión de fe del Islam (no hay más Dios que Alá y Mahoma su profeta).

Sharía, la Ley (Religiosa) del Islam, elaborada por los juristas con base en el Corán, la sunna, qiyás e iyma.

Shura, deber del gobernante de consultar con los gobernados. Por extensión, se refiere tanto al consejo electivo como al parlamente,

Siyasa, ejercicio de la autoridad política, la actividad política en general.

Sunna, "la costumbre" del profeta. Toda la actividad de Muhammad, lo que hizo o no, dijo o no, considerada como extensión de la revelación coránica, Es obligatoria para los creyentes.

Taqlid, "imitación" y repetición acrítica de los dicho por los antepasados, sin el ejercicio de la propia razón u opinión personal.

Ulema, "experto", el que sabe. Título más común para designar a los encargados "oficialmente" de los asuntos religiosos. Según Horrie y Chippindale, consejo de jueces guiados por la divinidad y gobierno de los juristas (Horrie & Chippindale, 1997: 261).

Umma, nombre de la comunidad musulmana universal,

Wilaya, el gobierno del imam. En ausencia del imam, la "custodia" de los dirigentes religiosos sobre los creyentes, se equipara a la custodia de un menor de edad, jurídicamente hablando.

Yahiliya, periodo anterior al Islam, literalmente "de la ignorancia".

Yihad, "guerra santa", tiene todos los matices, desde la lucha personal para sostenerse a a ley revelada, a la confrontación militar, sea defensiva u ofensiva.

Yizyam tributo especial pagado por los dhimmis al gobierno islámico.

Zahir, lo exterior o "exotérico" de la revelación divina.

Zakat, limosna prescrita por la sharía.

Fuente: (Ruiz, 1996) (Ruiz, La religión islámica: una introducción, 2002) (Horrie & Chippindale, 1997)