



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Miradas en torno al fenómeno religioso: diálogo interreligioso
¿una nueva racionalidad como una forma de legitimación social?

T E S I S

Que para obtener el grado de

Licenciada en Sociología

Presenta:

María de los Ángeles Vanessa Reséndiz Saucedo



Asesor
Dr. Ricardo Francisco Blanco Beledo

México DF, Ciudad Universitaria, mayo de 2009.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres

Gabriel y Reyna

Por ser imagen de fortaleza: fuente primigenia de aprendizaje.

Agradecimientos

Sin duda alguna y con enorme agradecimiento, al Dr. Ricardo Blanco Beledo, por su claridad ante mis dudas y su paciencia durante las prolongadas etapas de esta tesis.

De manera especial, al Dr. Jorge Traslosheros, por la confianza académica que me ha dado y por las críticas constructivas al presente trabajo.

A la Lic. Claudia Bodek, por su atenta lectura y sus reflexivas observaciones.

Al Dr. Fernando Pliego, por su disponibilidad e interés ante el trabajo aquí presentado.

Al Lic. Alejandro Labrador, por sus comentarios a la presente tesis.

A mis profesoras (es) Olga Sabido, Lisys Fajardo, Blanca Solares, Ambrosio Velasco y Héctor Vera, por ser parte de mi formación académica.

A Yosset Benavidez, Fabiola Zermeño y Moisés Domínguez, por su apoyo profesional y personal.

A mis hermanas, por su ejemplo de responsabilidad y compromiso social.

A mis hermanos, por que me han demostrado que el conocimiento no sólo se forja en la cuadratura de un aula.

A Bernardo Heredia, por hacerme participe de su genuina y valiente inteligencia.

A Yuriria Orozco, Gabriela Horta y Martha Zavala, por compartir y enfrentar los distintos horizontes de la vida.

A Natanael Reséndiz, por que sus diálogos han sido ecos de confrontación constante.

A Arturo Chávez, por que compartimos la agudeza de la vida y la lucha por la libertad, principio de la dignidad humana.

“Por ejemplo: La necesidad, la razón, la postergación [...], el orden [...], el desorden. De estas comodidades del pensamiento elevadas a formas ya no sé que opinar, pienso que ningún hombre las podrá intuir sin el auxilio de la muerte, de la fiebre, o de la locura. Me olvidaba de otro arquetipo que los comprende a todos y los exalta: la eternidad, cuya despedazada copia es el tiempo.”

Jorge Luis Borges, Historia de la Eternidad

Índice

Introducción..... 7

Capítulo I

MIRADAS ENTORNO AL FENÓMENO RELIGIOSO

1. **Teoría Social y Religión: planteamientos categóricos o abiertos. Una reflexión que apela a lo contemporáneo sobre el estudio de la religión en general, a partir del debate con los clásicos.** 13
 - 1.1 El debate entre el positivismo y la hermenéutica; implicaciones sociológicas sobre la observación del fenómeno religioso. 15
2. **La religión, ¿superación o desaparición?**.....20
 - 2.1 Augusto Comte: lo religioso como un saber inferior, superado por la ciencia y el progreso; la hipótesis de su paulatina desaparición. 20
3. **La religión, ¿sólo como alienación?**..... 23
 - 3.1 Carlos Marx: la religión, en tanto alienación y opio; es decir, vista sólo como ideología y estrategia de dominación. 23
4. **La religión, ¿complejidad sociocultural?**..... 31
 - 4.1 Emile Durkheim: la religión, hecho social, en tanto realidad *sui generis*; la relación sagrado/profano, definición general del fenómeno religioso, cohesión y coacción, características principales frente a la anomia. 33
 - 4.2 Max Weber: la significación cultural de la racionalidad religiosa en el marco de la modernidad. 44
 - 4.3 Mircea Eliade: la religión, en el marco de una experiencia antropológica; la relación sagrado/profano, definición general del fenómeno religioso. La importancia de las hierofanías..... 51
5. **Conclusiones.** 57

Capítulo II

EL FENÓMENO RELIGIOSO CONTEMPORÁNEO

1. **Habermas: modernización de la fe; hacia la significación cultural del diálogo interreligioso.**.....60
 - 1.1 El contexto de la secularización y el pluralismo como factores externos de la modernización de la fe. 60
 - 1.2 Hipótesis generales sobre el fenómeno religioso contemporáneo. 63

1.3 Modernización de la fe, un proceso de reestructuración de las formas religiosas.....	67
1.4 Reestructuración de las formas religiosas, en tanto comprensión de la modernidad; el precedente en Weber, retomado por Habermas.....	69
1.5 La modernización de la fe, según Habermas.	72
2. El diálogo interreligioso, ¿expresión de una nueva racionalidad religiosa?..	76
2.1 El diálogo interreligioso, en tanto modernización de la fe; expresión de una suposición pragmática del mundo.	76
3. Conclusiones.	98

Capítulo III

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: ¿UN MECANISMO DE LEGITIMIDAD SOCIAL?

1. Escenarios de diálogo interreligioso, manifestación de nuevas formas de socialización en tanto mecanismo de legitimidad social.....	100
1.1 Expresiones endógenas formales de diálogo interreligioso.....	104
1.2 Expresiones endógenas no formales de diálogo interreligioso.	114
a) Primer tipo de expresiones endógenas no formales.....	115
b) Segundo tipo de expresiones endógenas no formales.....	120
1.3 Expresiones exógenas formales de diálogo interreligioso.	130
1.4 Expresiones exógenas no formales de diálogo interreligioso.	140
2. Conclusiones.....	142

<i>Conclusiones Generales.....</i>	<i>144</i>
------------------------------------	------------

<i>Fuentes.....</i>	<i>156</i>
---------------------	------------

<i>Anexos.....</i>	<i>161</i>
--------------------	------------

Introducción

En primera instancia, la presente investigación consiste en exponer la importancia del estudio del fenómeno religioso a partir de la revisión de algunas de las diferentes miradas que se han dado sobre el tema, tanto desde la sociología como desde la filosofía.

En este sentido, en la presente tesis se plantea la importancia que ha tenido el debate entre el positivismo y la hermenéutica, sobre el análisis sociológico frente a lo religioso, esto con el fin de señalar cómo es que la perspectiva epistemológica de la que se parte, permite observar un fenómeno social a partir de sus múltiples variantes, o bien, encasillarlo bajo un solo factor causal, el cual impide identificar la complejidad que le puede ser característico.

Dicho debate saca a la luz que, en las sociedades contemporáneas, los procesos en los que se ven envueltos los distintos sistemas sociales han adquirido un mayor nivel de complejidad, planteando paradojas y generando polémicas sobre lo que se ha considerado falsas dicotomías; como por ejemplo, tradición y modernidad.

En este sentido, el objeto de estudio aquí considerado parte de la idea de que todas aquellas formas y expresiones colectivas que se presentan en los distintos procesos de socialización humana y que adquieren significación cultural en determinado tiempo y espacio, observándose tanto sus regularidades como aquellos factores que le son particulares y específicos, constituyen objetos de investigación para la mirada sociológica; por lo que, como cualquier fenómeno de esta naturaleza, lo religioso, ha sido una importante veta de investigación para la sociología.

El fenómeno religioso, en sus distintas formas y tradiciones, sociológicamente ha sido estudiado tanto desde sus implicaciones estructurales o institucionales, como desde sus diversas expresiones en el ámbito individual de la experiencia religiosa; por lo tanto, su significación cultural puede entenderse a partir de su función social en determinada sociedad, así como a través del sentido que genera en la vida cotidiana de los sujetos.

Por lo que, en el primer capítulo de la presente tesis, se plantea desde el aspecto más general del fenómeno religioso, la siguiente interrogante: la religión, ¿un estado en superación, alienación o complejidad sociocultural? Para el desarrollo de tal planteamiento, se estudian a los sociólogos Émile Durkheim y Max Weber, así como al filósofo Mircea Eliade; estos, frente a las perspectivas de Augusto Comte y Carlos Marx.

Así pues, el fenómeno religioso puede ser visto como un factor tanto dependiente como independiente; es decir, en el primer caso, su dinámica interna y función social, se explican a partir del desarrollo de las demás esferas sociales. Mientras que en el segundo caso se hace referencia a la influencia del fenómeno religioso en los procesos de éstas. En ambos casos, es posible plantearse tendencias prospectivas sobre el debilitamiento, fortalecimiento, adaptación o reconfiguración de los sistemas religiosos en determinados contextos socioculturales; así como, la identificación de nuevos procesos de socialización.

En este sentido, en la presente investigación se parte del carácter de interdependencia que caracteriza tanto al fenómeno religioso como al diálogo interreligioso con respecto a los demás ámbitos de lo social.

Dicho planteamiento responde a un proceso de distinción, que comprende la lógica particular de cada una de las esferas de lo social, entendido como un proceso de autonomización, en el que el propio método científico es capaz de identificar las influencias de carácter endógeno y exógeno de los procesos sociales,

en particular del fenómeno que aquí interesa; de ésta forma, se pueden identificar las relaciones de dependencia o independencia que se presentan en la esfera de lo religioso. Estableciéndose así, procesos dialécticos de comprensión frente a tales dinámicas sociales y descartando cualquier planteamiento lineal y homogéneo sobre el desarrollo de tales procesos.

En el segundo capítulo, se verá que como consecuencia de fenómenos como la secularización y el pluralismo, las instituciones religiosas se han visto obligadas a reestructurarse, con la finalidad de conservar el reconocimiento general en las sociedades contemporáneas, esto, al pretender no ser excluidas ante los cambios de la modernidad.

Para ello se hace referencia a los planteamientos que proporciona Habermas sobre la nueva racionalidad religiosa y/o modernización de la fe, dichas categorías permiten analizar algunos de los factores del desarrollo del fenómeno religioso contemporáneo; en particular, el diálogo interreligioso.

Partiendo de lo que Habermas entiende como proceso de modernización de la fe; se tiene como propósito abordar las implicaciones sociológicas que pudiese tener el diálogo interreligioso. A dicho fenómeno se le concibe aquí como una expresión del ejercicio de entendimiento intercultural, producto del tipo de sociabilidad que exige el marco de la pluralidad; con ello, se apunta a lo que Habermas llama: sociedades postseculares.

La finalidad es comprender como es que ésta forma de racionalidad, corresponde a una reconfiguración sociocultural de la modernidad y como es que las características de dicho fenómeno, apelan a factores que van más allá de sus propios marcos religiosos, lo que tiende a configurarse como un factor de legitimidad social, al identificarse nuevas formas de socialización tanto entre las propias instituciones y organizaciones religiosas, como de éstas, con respecto a esferas del ámbito secular.

Por tanto, se puede decir que el diálogo interreligioso se caracteriza por la interconexión de principios expuestos por cada una de las creencias de fe a partir del reconocimiento de lo que hay en común, pero sin soslayar lo que las hace diferentes. En tanto, como premisa necesaria, se hace presente en dichos escenarios el uso de tratos racionales frente a la descalificación y la violencia; es así que tales encuentros son encaminados a la construcción de un proceso de entendimiento en pro de la convergencia sobre determinadas temáticas, las cuales van desde declaraciones y/o encuentros formales por parte de líderes religiosos, hasta el trabajo organizado y sistematizado, así como el abordaje sobre temáticas meramente religiosas y/o sobre problemáticas de índole social.

La presente investigación se centra en el análisis institucional, particularmente sobre la descripción de algunos de los elementos que caracterizan el escenario del diálogo Interreligioso, considerado como una nueva forma de socialización por parte de las instituciones y organizaciones religiosas, así como de otras instancias del orden secular.

Bajo esta perspectiva, en el Capítulo III se tiene como objetivo responder a las siguientes interrogantes: ¿Qué es lo que hace posible el diálogo interreligioso en el marco de los cuatro escenarios que aquí se proponen? ¿En dónde se expresa la legitimidad social del diálogo interreligioso en el marco de dichos escenarios?

De manera concreta, se expondrán cuatro de los escenarios mediante los cuales se puede observar el fenómeno del diálogo interreligioso, como son: las expresiones endógena formal, endógena no formal, exógena formal y exógena no formal (ésta última, sólo presentada, debido a que sus propias características, comprenden líneas de análisis que rebasan los objetivos de la presente tesis).

Partiendo del proceso de modernización de la fe, el carácter endógeno, corresponde a los programas y acciones llevados a cabo por cada una de las instituciones religiosas, o bien, las expresiones que se dan de manera conjunta entre diferentes tradiciones de fe. En tanto, el carácter exógeno de dicho diálogo se expresa en que alcanza importantes niveles de externalización y extensión, en relación a los procesos internos de las propias instituciones religiosas, lo cual se ha podido observar al manifestarse la importancia que el sector secular le ha dado, hasta convertirse en actores y/o promotores de dicho diálogo.

Al respecto, el ámbito formal de diálogo interreligioso, se entiende como aquellas formas institucionalizadas que mantienen una representación oficial, ya sea por parte del sector religioso y/o secular. Y en el caso de manifestaciones no formales, se remite, por una parte, a aquellas formas organizadas que no comprenden una representación oficial por parte de las instituciones religiosas a las cuales sus miembros se encuentran adheridos; y por otra, a aquellas manifestaciones de diálogo interreligioso que se dan de manera espontánea en el contexto social de la vida cotidiana de los sujetos sociales.

De esta forma, uno de los puertos de llegada de la presente investigación ha sido no sólo la delimitación sobre uno de los aspectos en los que se ha visto expresada la reconfiguración religiosa en la modernidad, sino analizar la importancia que dicho fenómeno ha tenido para la propia sociología, en la medida en que éste, se constituye como uno de los factores más relevantes en los procesos de significación sociocultural.

Así mismo, en la presente investigación se procedió desde una perspectiva general del fenómeno religioso, hasta llegar a un aspecto más particular; no obstante, dentro de esta particularidad, el análisis, no llega a los niveles más específicos del diálogo interreligioso, ya que éste, aunque presentado de manera esquemática en cuatro de sus expresiones, cada una de ellas comprende una cierta particularidad en sus diversas acciones programáticas y en las que los

conceptos modernización de la fe y suposición pragmática, así como los demás factores socioculturales que lo envuelven, pueden tener distintos niveles de análisis, por lo que dicha especificidad sería imposible abarcarla en la presente tesis.

En suma, la presente investigación ha pretendido recuperar el estudio del fenómeno religioso desde una perspectiva abierta, que retomando la discusión teórico-metodológica de los clásicos de la sociología, ha reconocido que otras disciplinas han hecho aportes importantes para la comprensión del fenómeno.

Sin soslayar lo anterior, se ha recuperado una propuesta de unos de los teóricos más importantes en la época actual, como lo es Jurguen Habermas, lo que en su conjunto, ha permitido observar el fenómeno del diálogo interreligioso en las sociedades contemporáneas, abriéndonos a nuevas interrogantes de este apasionante tema.

Capítulo I

MIRADAS EN TORNO AL FENÓMENO RELIGIOSO

1. Teoría Social y Religión: planteamientos categóricos o abiertos. Una reflexión que apela a lo contemporáneo sobre el estudio de la religión en general, a partir del debate con los clásicos.

“La especialización del conocimiento y su sectorialidad creciente nos conduce a una sofisticación del saber que en límite, termina sabiendo todo de un aspecto minúsculo de la realidad y resulta irrelevante”.

José María Mardones ¹

En el estudio del fenómeno religioso se tiende, por un lado, a dar respuestas categóricas y, por el otro, a formular nuevas vías de investigación que nos permiten suponer la posibilidad de preguntas abiertas y cuestiones por atender en el ámbito sociológico.

El primer enfoque categórico al que se referencia, es la definición que da Augusto Comte (1798-1857) sobre la esfera de lo religioso, ya que lo concibe como un saber inferior superado por la ciencia y el progreso; bajo esa perspectiva, se planteó la hipótesis de su paulatina desaparición, no sólo en el ámbito del conocimiento, sino en la esfera de lo social. En esta misma línea de lo categórico, ubico la definición que da Carlos Marx sobre la religión al referirse a ella sólo como ideología y estrategia de dominación a lo largo de la historia; en este sentido, considero que ambos enfoques nos llevan a tener una mirada limitada de la compleja dimensión religiosa.

¹ Mardones, José, Ma., Filósofo y Teólogo español. Ver: **¿Hacia dónde va la religión?: postmodernidad y postsecularización**, Edt., UIA, ITESO, México 1996, pp. 31.

Por el contrario, una perspectiva abierta sobre el fenómeno religioso es la que nos proporciona la visión hermenéutica ya sea en el ámbito filosófico, antropológico o sociológico; respecto a esto, me baso en los planteamientos de, Émile Durkheim, Max Weber y Mircea Eliade; quienes rompen con planteamientos de la visión comtiana y marxista, no solo frente a la religión, también, frente a la propia sociología.²

Respecto a Durkheim, es considerado el primer autor clásico de la sociología, en tanto ciencia, por lo que, bajo un enfoque estructural funcionalista, aborda el fenómeno religioso como una cosa en tanto hecho social, es decir, como una realidad *sui generis*, debido a su carácter eminentemente colectivo. Lo que le permite plantear la definición general de dicha institución, a partir de la identificación de categorías que social e históricamente, se han encontrado en cualquier tipo de sistema religioso. En este sentido, tiene un distanciamiento con Comte sobre cómo mirar y definir el fenómeno religioso; sin embargo, se le escapan otros aspectos de dicho fenómeno, los cuales, se pueden encontrar tanto en Eliade como en Weber.

En cuanto a Weber, considerado uno de los principales fundadores de la Sociología comprensiva, mediante una perspectiva hermenéutica, plantea la Teoría de la acción; su principal aportación sobre el fenómeno religioso, se centró en el análisis sobre la desmitificación de las imágenes del mundo, identificando el papel de la evolución de la racionalidad religiosa en el germen del proceso de

²Por su parte, **Emilé Durkheim** (1858-1917), es considerado como el primer expositor de la Teoría Sociológica Clásica, en tanto aporta las primeras herramientas epistemológicas y metodológicas que permiten definir y construir el objeto de estudio de dicha ciencia, es así que sus planteamientos centrales, se abocan hacia una perspectiva funcional estructuralista. Ver. **Antología, Teoría Sociológica Clásica, Émile Durkheim**, Compiladores: Gilberto Silva Ruiz y Guillermo J.R. Garduño Valero, Edt., UNAM-FCPyS, DF, México, 1997. En cuanto a **Max Weber** (1864-1920) es considerado un clásico dentro de la sociología; dicho autor ha influido en autores como: Shutz, Peter Berger, Thomas Lukhman, Habermas, Giddens, entre otros. Ver Giddens, Anthony, **Las nuevas reglas del método sociológico**, Edt. Amorrout. Buenos Aires, 2001. **Mircea Eliade**, filósofo húngaro e historiador de las religiones comparadas (1907-1986). Miembro del llamado Círculo de Éranos (integrado por autores como R. Otto, C.G. Jung, E. Neumannn, G. Durand, J. Campbell). Ver: Solares, Blanca, **Los Lenguajes del símbolo**, Prefacio, Edt, Antrhopos, 2001.

secularización, la cual, parte, del pensamiento judeocristiano. De manera particular, observo las implicaciones de la ética religiosa de la Reforma protestante en la conformación del capitalismo moderno (ya se verán en el siguiente capítulo, las similitudes y diferencias entre los planteamientos de este autor y Habermas). En este sentido, Weber tampoco ve en el fenómeno religioso, un mero estadio infantil o un factor de dominación.

En el caso de Eliade, bajo una perspectiva hermenéutica, proporciona un enfoque antropológico simbólico, en el que se identifica a la religión como una de las esferas del lenguaje más relevantes en la producción de construcciones simbólicas, a su vez, reconoce en la religiosidad un factor esencial en la construcción de lo social y no sólo un elemento de dominación o un sistema mitológico a punto de ser superado.

1.1.El debate entre el positivismo y la hermenéutica; implicaciones sociológicas sobre la observación del fenómeno religioso.

*"[...] la teoría del conocimiento parece pues llamada a reunir las ventajas contrarias de las dos teorías rivales, sin tener sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero al mismo tiempo, se inspira en este espíritu positivista que el empirismo se esforzaba por satisfacer.
Deja a la razón su poder específico, pero da cuenta de ella, y esto sin salir del mundo observable. Afirma como real, la dualidad de nuestra vida intelectual. Las categorías dejan de considerarse como hechos primeros e inanalizables; y sin embargo, conservan una complejidad que no podrían explicar análisis tan simplistas como aquellos con los que se contaba el empirismo"*

*Durkheim*³

En primera instancia, el objetivo de este apartado, se refiere a la importancia que han tenido algunos elementos del debate entre el positivismo y la hermenéutica, en la construcción del análisis sociológico y con ello, las diferentes miradas que se pueden tener frente a fenómenos como lo religioso. Como ya se menciono, pueden ser éstas, categóricas o abiertas y por lo tanto, vistas desde un

³ Durkheim, Émile, Las formas elementales de la vida religiosa, Edt, Colofón, 1991, pp. 22.

solo nivel explicativo, o bien, en tanto la interrelación de diferentes factores socioculturales.

Lo que se pretende aquí, es que la comprensión de estos párrafos iniciales, alcancen su justa dimensión, en el desarrollo tanto del presente capítulo, como de los dos siguientes; lo cual, corresponde a la coordenada fundamental sobre la perspectiva abierta de observar al fenómeno religioso.

En el siglo XIX y XX (incluso hasta nuestros días), se da por parte del conocimiento científico y filosófico una discusión entre la corriente positivista y hermenéutica respecto a problemas epistemológicos, debate que repercute de manera relevante dentro de la propia sociología frente a las observaciones que esta realiza del mundo social, incluyendo al fenómeno religioso.

La hermenéutica, en tanto explicación comprensiva, se constituye como un método científico, por lo que el trabajo hermenéutico, no sólo se refiere al acto originario de la interpretación de los textos clásicos o sagrados de determinada tradición, sino que epistemológicamente, también permite explicar las acciones sociales tratando de ver no solo los factores explícitos de éstas, sino también lo que esta implícito en su carácter ininteligible e imprevisible, contingente o inintencional, pero no por ello, fuera de toda explicación científica y racional.

Las diferencias que se identifican entre ambos enfoques y que son los que interesan respecto al tema eje de la presente tesis, se desarrollan en los siguientes párrafos.

Por un lado, el positivismo pretende explicar el origen de las cosas considerando que las mismas causas producen los mismos efectos en circunstancias iguales, llevando al extremo el principio de la explicación causal con base en el establecimiento de leyes universales.

Mientras que la mirada hermenéutica pretende establecer generalizaciones sobre fenómenos contingentes, comprendiendo su especificidad. Por lo que la explicación en este campo de conocimiento, particularmente en el caso de la Sociología comprensiva, se centra en la inintencionalidad y motivos de los actores, es en ella donde se interpretan los objetivos y propósitos de los agentes, así como el significado de un signo o de un símbolo, el sentido de una institución social o el de un rito religioso etc.⁴

De igual forma, para el positivismo todos los ámbitos de investigación se entienden bajo la perspectiva de un determinismo y monismo metodológico, el cual pretende que bajo la idea de un solo método sean explicados los diferentes objetos de investigación científica, en este sentido, se establece que el canon ideal para todas las ciencias será el que rige a las ciencias naturales, esto, bajo la premisa de la verificación empírica en términos de la observación y la experimentación, por lo que la particularidad de algunos objetos de investigación estarán supeditados a las leyes generales hipotéticas de las ciencias de la naturaleza y la física.⁵

Sobre esto, la crítica hermenéutica, hará énfasis en la diferenciación de la labor entre las ciencias sociales y las ciencias duras, señalando que las primeras tienen un carácter *sui generis* con respecto a su objeto de estudio y por lo tanto, comprenden el establecimiento de métodos distintos o complementarios de investigación, ya que en su “laboratorio”, sus estudios no están referidos a cosas inertes, sino a las distintas expresiones humanas que se dan en torno a la movilidad de sus estructuras sociales a lo largo de la historia (caso particular de la sociología).⁶

⁴ Henrik von Wright, **Explicación y comprensión**, Alianza Universidad, pp. 24.

⁵ *Ibidem*, pp. 21.

⁶ Aunque Durkheim no es un hermeneuta, se considera como uno de los sociólogos que define un carácter distinto del objeto de estudio entre las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza. Ver el punto 4.2 del presente capítulo.

W. Dray sostiene que las explicaciones históricas no se fundan en leyes generales, ya que los modelos explicativos de la acción humana tienen un carácter *sui generis* (ver Henrik von Wright, **Explicación y comprensión**, Alianza Universidad, p.45. Éste sería uno de los planteamientos de la filosofía analítica de la acción, ya que establece la existencia de un modelo explicativo legítimo por sí mismo, es decir, por la particularidad de su objeto de estudio, y es en base a la explicación

Así, para el positivismo, la legitimidad de una teoría se da en tanto existe la verificación de sus enunciados con respecto a la evidencia empírica, por lo que la importancia que le otorga a los datos recabados vía “observación pura”, pretende distinguirse de la metafísica, ya que solo lo que es observable y tangible puede explicarse en términos científicos. A su vez, se genera la pretensión de establecer una ética de conducta hacia el investigador, el cual debe actuar con imparcialidad, neutralidad u objetividad, puesto que éste se debe remitir al análisis de lo “puro” observable y cuantificable.

Por el contrario, algunos hermeneutas identifican una dependencia teórica de la observación, ya que esta se encuentra sujeta a una interpretación por parte del autor, lo cual refuta el planteamiento positivista del principio de la observación “neutral” y directa de la realidad.⁷ En este sentido, es plausible lo que dice Anthony Giddens sobre la doble hermenéutica respecto al ámbito de la investigación social, frente a la relación sujeto/objeto.

“La intersección de dos marcos de sentido como parte lógicamente necesaria de una ciencia social, el mundo social provisto de sentido tal como lo constituyen unos actores legos y los metalenguajes inventados por los especialistas en ciencia social; hay un constante deslizamiento entre un marco y otro, inherente a las prácticas sociales.”⁸

Con lo que respecta a este apartado, se señalan cuatro puntos conclusivos; y los cuales como ya se mencionó, irán adquiriendo mayor claridad a lo largo de la presente tesis.

teleológica donde la historia y las ciencias sociales encuentran una nueva veta de investigación frente a la explicación causal de las ciencias naturales, puesto que como ya se señaló, es el método comprensivo en el ámbito de la interpretación de las acciones de los seres humanos, es decir, sus motivos y el sentido que estas tienen, lo que permitiría comprender y explicar, el porqué, el para qué y el cómo se desarrollan sus distintas formas de sociabilidad, permitiéndonos en el ámbito de las ciencias sociales, y en específico en la sociología, analizar los procesos institucionales, jurídicos, políticos, religiosos, económicos y en fin, todos aquellos fenómenos que tengan que ver con lo social.

⁷ Velasco Gómez, Ambrosio, **La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea**, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM, pp.3

⁸ Giddens, Anthony, **La constitución de la sociedad**, Edt. Amorrout. Buenos Aires, 1991, pp. 396.

Primero, el positivismo y el empirismo no son planteamientos epistemológicos y metodológicos erróneos, sino que en algunos casos, su mal uso, ha conllevado a un enfoque cuantitativo de la investigación en el que la tarea del investigador social, tan sólo queda en una labor basada en la cuantificación de cifras que suponen describir hechos, y con ello establecer que esa es la “realidad”. Y más aún, para comprender determinado fenómeno, se da por sentado el análisis de los presupuestos de los cuales parte tal investigación, sin apelar al cuestionamiento de los mismos. En este sentido, la visión cualitativa no se libera de su función meramente descriptiva, o bien, termina por ser relegada.

Segundo, no obstante a la complejidad que caracteriza a los fenómenos sociales, particularmente al fenómeno religioso, es posible establecer un método que parta del análisis de las propiedades específicas que comprenden las características de determinado fenómeno; ya que en su carácter social, estos no pueden encasillarse bajo la regla absoluta de una ley universal y un desarrollo lineal, negando con ello (al estilo de un monismo positivista), el hecho de que una causa produce múltiples efectos y significados (tarea expuesta entre otros, por los historiadores de las religiones comparadas y la antropología filosófica, al respecto, en el presente capítulo, se verán los planteamientos de Mircea Eliade).

Tercero, se afirma que en términos de un análisis sociológico, el fenómeno de lo religioso en general, entendido en tanto creencia y práctica, es observable y susceptible de dar cuenta de él, el cual, es comprendido en el marco de una determinada expresión sociocultural histórica, particularmente en lo que se refiere a su significación y función social (al respecto se verá a Durkheim en el presente capítulo).

Cuarto, seguido de lo anterior, la comprensión hermenéutica, abre las posibilidades de conocer lo que no se puede observar a primera vista, lo que no es meramente tangible, como los símbolos (Eliade), las ideas, creencias o principios, que motivan y generan una acción social determinada, sin que ésta, en algunos

casos se haya llevado a cabo por parte de los agentes sociales, bajo una acción consiente o una lógica racionalidad instrumental (esto se expondrá en el apartado de Max Weber del presente y el siguiente capítulo).

Tomando en cuenta lo expuesto en este apartado, en los dos puntos siguientes (2 y 3), se expone lo que aquí se consideran dos enfoques categóricos sobre el fenómeno religioso, siendo que ambos, eluden la complejidad de la significación cultural que también le es característico a dicho fenómeno.

2. La religión, ¿superación o desaparición?

2.1 Augusto Comte: lo religioso como un saber inferior, superado por la ciencia y el progreso; la hipótesis de su paulatina desaparición.

“Sociología, evolucionismo, positivismo, son la expresión esquemática de una nueva concepción del mundo, cuyo espíritu motor radica en una secularización científica...el postulado fundamental de esta fe racionalista es la cognoscibilidad empírica de la realidad total.

La reducción de la realidad a puro espacio temporalidad, objeto de experimentación y organización técnica; unidad de la realidad y unidad del método científico que fundan la posibilidad del dominio racional del mundo ideal máximo de la Ilustración”

Carlos Moya⁹

En el marco de la discusión entre el positivismo y la hermenéutica, se encuentra lo que considero el primer enfoque categórico, por lo que hago referencia al positivismo científico en la representación de Augusto Comte, fundador de las primeras ideas de lo que será la sociología, al definirla en ese momento como la física social.

Dos cosas son las que se desprenden de ello, en primera instancia, la dependencia de un monismo metodológico en el plano del análisis sobre los

⁹Moya, Valgañón Carlos, **Sociólogos y sociología**, Edt. Siglo XXI, México 1970 pp.40.

fenómenos sociales, el cual es acorde a las leyes de la física y la perspectiva sistemática y evolutiva de disciplinas como la biología.

En segunda instancia, expone lo que él considera la evolución intelectual de la humanidad a través de la estructuración de tres estadios de conocimiento, el teológico o ficticio, el metafísico y el científico, tal perspectiva alude a la necesidad provisional de los dos primeros, para poder consolidar al tercero.

“Cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, atraviesa sucesivamente tres estadios teóricos diferentes: el estadio teológico o ficticio; el estadio metafísico o abstracto; el estadio científico o positivo. Dicho de otra manera la inteligencia humana...utiliza sucesivamente en cada una de sus investigaciones, tres métodos [...] el método teológico; luego el método metafísico; y finalmente, el método positivo.”¹⁰

Ante tal planteamiento, Comte no se aboca al estudio de lo religioso, sino que reconoce la importancia del estadio teológico a partir del desarrollo de sus distintas etapas antropológicas, como el fetichismo, politeísmo y monoteísmo, esto, en lo que respecta a la evolución del conocimiento científico; no obstante, al plantearla como una esfera ficticia, provisional y en etapa infantil, apunta a una perspectiva lineal y limitada del complejo religioso.

Tal aseveración, no es porque se pretenda retornar a los principios teológicos como cánones del conocimiento y de la vida social, negando la autonomía que de ello produjo el proceso de secularización, sino porque se ha demostrado que tal perspectiva pierde de vista que los fenómenos sociales, no implican un devenir histórico en el sentido teleológico y lineal, sino como plantea Norbert Elias, es un *proceso diferenciado e interdependiente, con movimientos progresivos y regresivos*.¹¹

En suma, Comte reduce el fenómeno religioso a una forma de conocimiento ya superada. En esta perspectiva el fenómeno religioso en las sociedades

¹⁰ Comte, Aguste, **Curso de filosofía positiva**, Vol. I, Paris, 1907, pp.2.

¹¹ Norbert, Elias, **Sociología fundamental**, Edt. Gedisa, Barcelona, 1999.

modernas suele ser calificada de simple ignorancia o fanatismo, eludiendo su complejidad como fenómeno social.

Reafirmado por su perspectiva positivista a través de la cual, esquematiza su ideario de ciencia social y hasta una especie de religiosidad humanista, mediante la que pretende establecer un nuevo régimen tanto en la esfera del conocimiento como de la vida social en general; Comte, señala la etapa de las abstracciones como un momento provisional en términos del desarrollo histórico del propio conocimiento y afianza la mirada del científico en el aspecto concreto de lo que se observa, en consecuencia, abre brecha a una observación absolutamente empírica de los hechos sociales, en donde pareciera que al estilo biologista, se sustraen las propiedades de un organismo inerte y en donde se minimiza su amplia capacidad de interacción como un mundo social provisto de sentido, en el que sus movimientos son progresivos y regresivos.

Es así que para Comte, el positivismo inaugura una nueva etapa de conocimiento que supera las fases anteriores, esto lo podemos identificar, cuando afirma:

“Ahora bien: es evidente que en este aspecto fundamental, la filosofía positiva implica necesariamente en las mentes bien preparadas, una aptitud muy superior a la que pudo ofrecer la filosofía teológica metafísica...la unidad intelectual se encontraba en ella constituida de una manera mucho menos completa y menos estable que como lo estará en poco tiempo, gracias a la universal preponderancia del espíritu positivo...Entonces, en efecto reinará en todo, de diversas maneras y en diferentes grados, esa admirable constitución lógica en la que sólo los más simples estudios pueden darnos hoy una idea justa.”¹²

Así pues, Comte pierde de vista lo que tiempo después se le señalará a los críticos del positivismo duro; como por ejemplo, que el discurso sociológico y la ciencia en general no son conocimientos aislados, los cuales sólo pertenecen al desarrollo evolutivo de la inteligencia humana y en donde se establece un sentido de idealización de la razón, en el que quedan en un estado inferior las distintas

¹² Op. Cit. 20.

manifestaciones culturales que no apelen a dicha lógica, así como todo proyecto social que este desprovisto del uso de la técnica.¹³

3. La religión ¿sólo como alienación?

3.1 Carlos Marx: la religión, en tanto alienación y opio; es decir, vista sólo como ideología y estrategia de dominación.

“El siglo XX nos habrá enseñado que ninguna doctrina es por sí misma necesariamente liberadora: todas pueden caer en desviaciones, todas pueden pervertirse, todas tienen las manos manchadas de sangre: el comunismo, el liberalismo, el nacionalismo, todas las grandes religiones, y hasta el laicismo. Nadie tiene el monopolio del fanatismo, y a la inversa, nadie tiene tampoco el monopolio de lo humano”.

*Amin Maluf*¹⁴

¿Época, Siglo XX, qué nos habrá enseñando? Es una de las interrogantes a las que aludo como eje de discusión en este inciso. No se trata de la enseñanza en correspondencia a términos morales, sino de un ejercicio analítico basado en el enfoque comprensivo.

Hay hechos históricos que justifican el que distintos estudiosos definan a la religión como una institución ideológica, en tanto factor de alienación y dominación, sobre todo, cuando ésta se interrelaciona con factores que conllevan una determinada estrategia de poder político.¹⁵ Así mismo, hoy día podemos escuchar

¹³ “Comte pensaba que las necesidades industriales designarían en el futuro las tareas que cumplirían los poetas y los artistas con el objeto de incitar a los hombres, por medios artísticos a realizar las metas productivas realmente útiles.” Kolakowski, Leszek, **La filosofía positivista**, Edt. red editorial iberoamericana, D.F. México 1993, pp. 88.

¹⁴ Maluf, Amin, **Identidades asesinas**, Edt. Alianza, pp. 59.

¹⁵ Cabe señalar que Occidente no es el único caso al que se le pueda relacionar el binomio religión/imperialismo, sin embargo, es al que nos remitimos aquí. Después de que los primeros cristianos fueron perseguidos por el imperio Romano, paradójicamente Constantino y los Concilios de Nicea en el siglo IV DC., se legitima el dominio del Imperio Romano Cristiano, El inicio de esta etapa, se refleja en dos momentos, cuando Constantino (313 DC, proclama en Milán la libertad religiosa, dando auge al cristianismo, particularmente al Católico Romano) utilizó la cruz como símbolo de poder y dominio, expresando esto en su frase: “Con este signo vencerás” (siglo IV), otro factor que alude a ello, es cuando Teodosio declara al cristianismo “como la única religión

frases tan acertadas como las del filósofo y teólogo José María Castillo, en relación al binomio poder y religión:

*“En lo metafísico, el concepto de Dios no tiene salida, por que se trata de armonizar la suma bondad con el sumo poder, o la infinita bondad con el infinito poder, con este mundo que tenemos, y eso es estrictamente contradictorio”.*¹⁶

¿Qué es lo que encierra la perspectiva marxista sobre la alienación dentro del fenómeno religioso? ¹⁷ Al respecto, considero que son dos los puntos de análisis que a este planteamiento corresponden.

El primero, se refiere a la comparación que hace Marx entre el sistema religioso y el sistema capitalista, con base en el, da cuenta de la lógica que caracteriza al hombre y su relación con la producción de los bienes materiales.

Marx pone a debate que el principal problema en torno a dicha relación, es la separación que “ficticiamente” se establece entre ambos procesos; es decir, los sujetos se olvidan de que el mundo material es transformado a partir del tipo de relaciones sociales que estos tienen frente a su mundo objetivo. Con base en el fetichismo, establece una analogía entre ambos procesos y los categoriza como factores de alienación, ya que el hombre, no reconoce que ese mundo sagrado, o lo que Marx llama “fantasmagórico”, no corresponde a ninguna realidad trascendente, sino que es producto del tipo de relaciones sociales que se establecen en un momento histórico determinado y concreto.

verdadera”. En los primeros siglos de la Iglesia cristiana, las distintas comunidades eclesiales o lo que ya desde entonces se conocían como episcopados, conformaron lo que se denominó la “Iglesia Católica Apostólica Universal”, integrada por cinco patriarcados: Jerusalén, Antioquia, Alejandría, Constantinopla y Roma, así como demás iglesias nacionales, como la Iglesia copta monofisita en Egipto, la Iglesia Siria Nestoriana, la Iglesia Armenia y Georgiana. Ver, Blanco, Beledo, Ricardo, “Orígenes de la Iglesia Católica para Latinoamericanos: una perspectiva anglicana”, en **La Cuestión Social**, Año 13 N°1 (Enero-Marzo) de 2005, México DF, pp.77. Y Kung, Hans, **El Cristianismo, esencia e historia**, Edt. Trotta, Madrid, 2004 pp.207

¹⁶ “Las religiones a debate: El derecho a no creer”, en **El País**, 2 de Junio de 2007, Madrid, pp. 2

¹⁷ “Alienación es el proceso a través del cual la relación dialéctica entre el individuo y su mundo se pierde para la conciencia. El individuo olvida que este mundo fue y continúa siendo coproducido por él. Una conciencia alienada es una conciencia no dialéctica”. Berger, Peter, **El dosel sagrado**, Edt., Kairós, Barcelona, 1999, pp. 129-130

Es aquí, donde Marx difiere de Ludwig Feuerbach, quien mediante una mirada antropológica, da cuenta de la naturaleza de lo religioso, planteando que ésta es una proyección humana, entendiéndose como el proceso a través del cual, el hombre idealiza su ser y mediante este hecho concibe la idea de Dios.¹⁸ Marx, por el contrario, apela a que la naturaleza religiosa deviene de procesos sociales concretos.

*“Lo que reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí, y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre”.*¹⁹

La discusión aquí, no es llegar al principio último de la naturaleza religiosa, ya que, se está de acuerdo, en que la religión por definición sociológica, corresponde a una “empresa humanamente significativa” (Berger), a una realidad “*sui generis*” (Durkheim), o a una acción social que tiene como característica una “racionalidad orientada a valores” (Weber), es decir, es producto de “relaciones sociales” (Marx); lo que también expresa, sus respectivas implicaciones simbólicas (Eliade). Esto adquiere importancia para el análisis sociológico, en la medida en que se comprende al fenómeno religioso, a partir de su significación cultural.

Por lo tanto, la diferencia y relevancia sociológica, no estriba en la definición de la religión como composición social, sino en la significación o significaciones que de su análisis derive. No obstante, hay que tomar en cuenta que dicha esfera, en su naturaleza social y objetiva, apela a la idea de lo trascendente, esta es una característica necesaria con base en la cual, se da la relación sagrado/profano, por lo tanto, de principio, la religión y/o experiencia religiosa, es incomprensible fuera de este marco conceptual.

¹⁸ Feuerbach L. **La esencia del cristianismo**, Londres primera edición, 1841, en español, 1953.

¹⁹ Marx, Carlos, **El Capital, Vol. I.**, Edit., FCE, México pp. 77

El ser humano socialmente construido, se encuentra sujeto permanentemente en la búsqueda de significados, lo que le permite constituir su ser social a partir de la transformación de su mundo objetivo y material, en un lenguaje que le exige la metamorfosis de su mundo concreto, encaminado este, a una diversidad de campos simbólicos mediante los cuales comprende su mundo inmediato, bajo la dimensión múltiple de horizontes culturales ilimitadamente complejos, entre los que se encuentra el fenómeno religioso.

En este sentido, a Fouerbach y a Marx, se les debe responder que no es lo mismo idealización que idea. Si bien es cierto el campo de lo religioso, está plagado de ambas estructuraciones cognitivas, éstas no se encuentran separadas del desarrollo histórico y de las significaciones que producen sus distintos modos de socialización, convirtiéndolas en hechos sociales, que adquieren significación, a partir de sus propias creencias y prácticas, lo que ha permitido, la conformación de instituciones sociales, e incluso, el germen del pensamiento moderno (en el siguiente inciso, se hablará sobre este punto, ver Durkheim, Weber y Eliade dichas tesis, son la base, para comprender los planteamientos del segundo capítulo).²⁰

Resulta entonces incomprensible, hablar de la dimensión religiosa fuera de la gama de características que componen su naturaleza social, fincada esta, en la diversidad de sus expresiones culturales. Por ello, no corresponde simplificar la comprensión de la religión en general, a una producción meramente fantasmagoría de los seres humanos, sino interpretar, analizar y explicar sus distintas significaciones socioculturales dentro de procesos históricos concretos.

En este sentido, se recapitula sobre la cita de Amin Maluf, sobre *"las cosas que nos ha enseñado el siglo XX"*. Por lo que, en el terreno epistemológico de las ciencias sociales, uno de estos aprendizajes se centró en la recomposición de la

²⁰Respecto al tema, religión y conformación de instituciones sociales en Grecia y Roma, ver: Fustel de Coulanges, **La ciudad antigua**, Edt, Porrúa, México, 1978 sobre el mismo tema, ver: Habermas, **Tiempo de transiciones**, Edt, Trotta, Barcelona, 1999.

relación sujeto/objeto, así como en el binomio, investigador/objeto de estudio, siendo la distinción, una de las características de todo proceso analítico.

A ello se suma, la aceptación del conocimiento científico como saber limitado, el cual, está constantemente buscando la reafirmación o refutación de sus propias certezas. De igual forma, el conocimiento científico, ha reconocido el peligro que corre, si al hacer uso de él, como instrumento de poder, deja de ser ciencia, para convertirse en mecanismo ideológico, negando las distintas significaciones socioculturales de hechos sociales, las cuales, no importando su naturaleza última, quiera o no el científico social, existen.

Por lo tanto, uno de los beneficios que se ha obtenido en el plano del conocimiento científico, parte del desarrollo que ha tenido el proceso de la secularización, en tanto dicho fenómeno no ha respondido a un desarrollo lineal. Con base en él, se plantea que ciencia y religión, corresponden a racionalidades autónomas diferenciadas sobre la comprensión de las imágenes del mundo (Weber), por lo que, no es plausible una invalidez tácita de una esfera frente a la otra.

Aunado a ello, como resultado de este mismo proceso, el pluralismo a dado cause al reconocimiento de ambas esferas como realidades socialmente legitimadas, cada una, respondiendo a sus propios códigos de verdad. Pero en el caso del conocimiento científico, siendo rigurosos y abiertos a sus propios principios de saber, y no a las prenociones o al uso de planteamientos que pueden caer en dogmatismos.

El segundo punto de análisis sobre el fenómeno religioso, como proceso de alienación, fue el plantear que la institución religiosa, al ser un reflejo de las estructuras de poder conformadas a partir de las relaciones de producción, ha funcionado en la sociedad como mecanismo de dominación.

Por lo tanto, los dogmas de fe, sólo se conciben como ideologías que suelen legitimar el *statu quo*, e impedir el proceso de emancipación revolucionario llevado a cabo por los sujetos sociales capaces de construir su historia.

En este sentido, se cataloga a la religión en tanto opio, por lo que, dicha institución cumple el efecto narcótico del adormecimiento, al convertirse en consuelo para las clases oprimidas frente a las injusticias sociales, provocadas éstas, por la clase en el poder.

La religión entonces, es solamente un factor de dominación, mediante el cual se cumplen efectos narcóticos en la que se entiende a ésta, tan sólo como un mecanismo de consolación, esto, en tanto consecuencia de sus doctrinas “idealizadas”, particularmente sobre la idea de recompensa eterna frente a las injusticias terrenales de este mundo y en general, sobre los males de la condición humana, concluyendo que es lo que permite justificar el poder económico y político de las clases en el poder.

“La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo.”²¹

Por lo tanto, ante tal interpretación, la religión, se concibe como un factor que limita el ideario de emancipación revolucionaria, el cual, debe ser un condicionante para la conformación del sistema comunista, siendo que éste, escapa a las ideas y mecanismos de opresión, producidos por la lógica capitalista. En este sentido, el marxismo apela a que si se cumple tal postulado, será inevitable la desaparición de la religión.

*“Sí nuestras ideas jurídicas, filosóficas y religiosas son retoños más o menos lejanos de las relaciones económicas prevalecientes en una sociedad determinada, tales ideas no pueden a la larga, resistir los efectos de un cambio completo de dichas relaciones”.*²²

²¹ Marx, Carlos, “Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel”, en **Filosofía del derecho**. EDT. Casa Juan Pablos, 1998, p. 8

Pero acaso no fue que ¿aún en los países en donde se estableció el sistema comunista, la religión no desapareció, pese a que se hizo uso de métodos violentos para tal fin? Y ¿no fue la Teología de la liberación en América Latina, una especie de síntesis entre religión y marxismo, en contra del *statu quo*?²³

No es menester ahondar aquí sobre la Teología de la liberación y sus justificaciones teóricas, empíricas y mucho menos teológicas, así como fincar una postura sobre su plausibilidad. Por lo que, tan sólo se considera un ejemplo en el

²² Engels, Federico, en: Turner, Bryan, **La religión y la teoría social**, Edt. FCE., DF. México, 2005, pp.101.

²³ Se considera que uno de los hechos que motivaron la Teología de la liberación en América Latina, fue el propio Concilio Vaticano II (1962-1965). Sumado a ello, se comprende el planteamiento que hace el pastor presbiteriano del Brasil, Rubem Alves en 1968, sobre la religión y la modernidad; esto, en su texto *“Religión: opio o instrumento de liberación”*, en el, critica las soluciones meramente tecnológicas y económicas que se pretenden dar a los problemas de la humanidad. No obstante, es en la Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), en Medellín Colombia (1968), donde surgen las primeras declaraciones sobre dicha Teología, ésta es protagonizada en una primera instancia por las elites intelectuales (universitarias y obreras); dándose dentro del entorno intelectual de la Teoría de la dependencia en América Latina, reafirmada por teólogos como: Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Hugo Assman. *“La Teología de la Liberación se caracteriza por un compromiso con las clases, grupos y movimientos populares considerados oprimidos a causa del capitalismo dependiente y por el proceso de globalización modernizadora. Dicha Teología se explica a partir de una doble vertiente: por una parte y originariamente por la lectura hermenéutica de los evangelios y por otra, por una reinterpretación histórica tanto de la vida de Jesús como del papel histórico de la fe cristiana, llevando a plantear el papel transformador de la Iglesia, en los acontecimientos de cambio social.”* (Dussel, E.) A partir de tal movimiento, se dieron consecuencias tanto a nivel interno de la propia Institución católica Romana, particularmente en el clero de América Latina, quienes reconfiguran su relación con los creyentes laicos; como por ejemplo, se dio el Movimiento Eclesial de Base, con gran presencia en los procesos de evangelización en México. A su vez, dicha teología tuvo alcances a nivel social, cultural y político; ya que a partir de ello se observa una importante participación del clero y grupos religiosos en movimientos sociales, como las Guerrillas en América Latina en la década de los 70'; e incluso, sus ecos llegan hasta movimientos como el levantamiento armado del 1° de enero de 1994 en Chiapas, México; así como el movimiento popular de *lavalás* en Haití; o el movimiento de los *Sin Tierra en Brasil*. Por último, en la actualidad, también se puede observar la influencia de dicha Teología en continentes como África y Asia. Así pues, la Teología de la Liberación, a permeado en la discusión de temas como la economía, el papel de la mujer, la justicia social, etc. Ver: Dussel, Enrique, *“Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial”* en: Coord. Joseph Ferraro, **Debate actual sobre la Teología de la Liberación**, Edt. UAM-Iztapalapa. México, 2003, pág. 49-63. Cabe señalar que la Teología de la Liberación, tiene como origen, la discusión filosófica, teológica y social, del análisis e interpretación de planteamientos teóricos de filósofos como: H. Marcuse, los integrantes de la llamada “Escuela de Frankfurt”, Paulo Freire, Vieira Pinto, Feuerbach, Marx, Bloch, Kierkegaard, Heidegger, Nietzsche, Althusser, G. Bachelard, etc, y la revisión de teólogos como: D. Bonhofeffeffer, G. Ebeling, H. Cox, J. Moltmann, entre otros. Ver, Dussel Enrique, **Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo**, Edt. Potrerillos, México DF, 1995.

que se ve contrastado el planteamiento lineal marxista sobre las implicaciones alienadoras de la religión, en tanto protectora del *statu quo*; ya que éste fenómeno, refleja el impacto que un sector religioso mantuvo frente al poder político en una determinada región.

En tanto, se puede decir que contrario a la tesis en la que se plantea la negación de la religión a toda perspectiva y ejercicio de “emancipación” frente a determinado poder político; es en el seno de un grupo eclesiástico de determinada institución religiosa (Católica Romana), dónde se suscita y tiene un mayor desarrollo tal efecto, trayendo importantes consecuencias en el ámbito político cultural, por lo menos, en el caso de algunos países de América Latina.

Para los clérigos en donde se dio tal corriente, uno de los principios que fincaron su postura, fue romper con la tradición jerárquica eclesial, en el sentido de que ante las injusticias sociales, la iglesia estaba obligada a ser sujeto de cambio social y no sólo un administrador de los ministerios eclesiales. Lo que nos habla de que aún en las propias instituciones religiosas, éstas, pese a ser vistas como tradiciones, las perspectivas sobre la función religiosa y social de las mismas, las cuales, al mantener disensos y posturas distintas entre los diferentes grupos que las integran, permiten contrariar definiciones que las remiten a estados herméticos y homogéneos, como característica principal de su propia estructura.

Ante los argumentos expuestos en el desarrollo de estos tres puntos, se puede decir hasta aquí, que se coincide con la postura de que la religión a lo largo de la historia, ha tenido una función dual. Por un lado, como alienación, al fungir como aparato ideológico. Y por otro lado, como conservación y construcción de lo social (Berger), al considerarse un factor de protección frente a la anomia,²⁴ debido

²⁴ Esto ayuda a comprender los planteamientos más generales del fenómeno religioso, no solo en términos de su definición (sagrado/profano), sino a los problemas que responde; esto lo considero en dos planos, lo “material y la idea”, es decir, principios ético- morales. Por ejemplo, que es lo bueno y lo malo, y en este sentido, la manera en la que se rigen las acciones de los individuos, por ello, la religión es considerada una de las principales instituciones, que han coadyuvado a la conformación de las normas y que como ya se dijo, han impedido la anomia. Pero también la han

a su carácter normativo y de cohesión social (Durkheim), además de ser un coadyuvante en la producción de significados y elementos simbólicos en distintos procesos socioculturales (Eliade), susceptible de observación, mediante juicios de imputación histórica (Weber).²⁵

“Religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido. Dicho de otro modo religión es una cosmización de tipo sacralizante. Podemos pues afirmar que la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construcción del mundo. En la religión se encuentra la auto exteriorización del hombre de mayor alcance, su empresa de infundir en la realidad sus propios significados. La religión implica que el orden humano sea proyectado en la totalidad del ser. O, dicho de otro modo, la religión es el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo. La perspectiva esencial de la teoría sociológica que aquí se propone es que la religión debe ser comprendida como una proyección humana, arraigada en infraestructuras específicas de la historia humana. “[...] la religión ha sido uno de los baluartes más eficaces contra la anomia durante toda la historia humana. Es importante darnos cuenta de que este hecho está directamente relacionado con la propensión alienadora de la religión.”²⁶

4. La religión ¿complejidad sociocultural?

“Queda un problema [...]; en qué medida lo profano, puede convertirse, en sagrado; en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un tipo nuevo de religión. El problema sobrepasa la competencia del historiador de las religiones, tanto más, cuanto que el proceso está todavía en su estadio inicial. Este proceso se puede desarrollar en múltiples planos y persiguiendo objetivos diferentes.”²⁷

Mircea Eliade

fomentado, veamos la violencia que han caracterizado muchas de las etapas históricas de las distintas creencias de fe, desde las más “primitivas”, hasta las más “evolucionadas”.

²⁵ “Si hay algún objeto al que resulta aplicable aquella denominación, sólo podrá ser un ‘individuo histórico’, esto es, un complejo de interrelaciones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo desde el punto de vista de su significación cultural”. Weber, Max, “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en **Ensayos sobre sociología de la religión**, Edt., Taurus, Madrid, 1987, pp. 37.

²⁶ Berger, Peter, **El dosel sagrado**, Edt. Kairós, Barcelona, 1999, Págs. 13, 46, 50, 228 y 249.

²⁷ Eliade, Mircea, **Lo sagrado y lo profano**, Edt., Paidós Orientalia, Barcelona, 1998, pp. 11.

Como se ha venido mencionando, en contraste a la visión comtiana y marxista sobre el fenómeno religioso, se encuentra lo que considero una perspectiva abierta sobre el estudio de la religión. Por una parte, cuando Durkheim apela a que dicha institución constituye una realidad sui generis. Por otra, el papel e importancia de la racionalidad religiosa en torno a la comprensión del proceso de modernidad, expuesto por Weber. Así como la significación cultural de lo que Eliade define como herencia de lo religioso.

Cabe señalar que la cita señalada al inicio del presente apartado, no responde al interés de analizar sí las distintas expresiones de lo social altamente secularizadas, corresponden a una nueva forma de *sacralización camuflajada*, aunque podríamos señalar varios ejemplos y anticipar un acierto en la tesis de Eliade sobre dicha definición y lo que él considera la herencia de lo religioso en las sociedades modernas; el punto de análisis radicaría en evaluar en qué nivel, dicho planteamiento es posible.

La correspondencia en este sentido, puede estar incluso, en la idea secularizada de profesionalización, heredada del protestantismo, lo cual se produjo a partir de la idea religiosa de perfección y la radicalización de la práctica ascética, lo que conlleva a una sistematización en las acciones de la vida cotidiana, tema ampliamente desarrollado por Max Weber. No obstante, lo interesante aquí, será plantear como interrogante la referencia del libro de “*La fiesta de los Locos*” (H.Cox) *¿Cuál es la significación cultural de la religión en una sociedad secular?*²⁸

Ya sea filosófica o sociológicamente, la secularización, es definida como el proceso de *desacralización* o *desencantamiento de las imágenes del mundo*;

²⁸ Para este debate, es decir, lo que Eliade llama lo sagrado en las sociedades modernas, lo cual, corresponde a una herencia de lo religioso, será interesante analizarlo en el marco de la discusión no sólo filosófica ontológica, como lo plantea dicho autor, sino, bajo la perspectiva sociológica del rito, para ello, Durkheim, resulta ser un autor primordial. Ver también; “*El ritual suministra a un tiempo la forma y la ocasión para la expresión de la fantasía. El hombre se mantiene en contacto con las fuentes de la creatividad a través del movimiento ritual del gesto, de la canción y la danza. El ritual apareció paralelamente al mito en el proceso evolutivo del hombre y tiene las mismas fuentes que aquél [...] El ritual humaniza el espacio, lo mismo que el mito humaniza el tiempo*”. H., Cox, **La ciudad secular**, Edt. Península, Barcelona, 1968.

paradójicamente, dicho proceso aunque se define como producto de la modernidad, tiene su germen en la cosmovisión religiosa judeocristiana según Eliade y Weber (no obstante, cada autor, mantiene una perspectiva distinta sobre las implicaciones socioculturales de tal proceso por parte del cristianismo, lo cual, no será menester desarrollar en el presente apartado, ese es un debate con amplitud filosófica que no corresponde a la presente tesis).

*“En este aspecto, el cristianismo se afirma sin discusión como la religión del ‘hombre caído en la desgracia’: y ello en la medida en que el hombre moderno está irremediablemente integrado a la historia y al progreso, y en que la historia y el progreso son caídas que implican el abandono definitivo del paraíso de los arquetipos y de la repetición”.*²⁹

*“En los artículos sobre la ética económica de las religiones universales se demuestra que desde la ética israelita, se presenta el repudio de la magia sacramental como vía de salvación. [...] El sentimiento de una inaudita soledad interior del individuo [...] En lo que para los hombres de la época de la Reforma era lo más importante de la vida, la felicidad eterna, el ser humano se veía condenado a recorrer en solitario su camino hacia un destino prescrito desde la eternidad [...]”.*³⁰

4.1 Emilé Durkheim: la religión, hecho social, en tanto realidad *sui generis*, la relación sagrado/profano, definición general del fenómeno religioso; cohesión y coacción, características principales frente a la anomia.

Ante la disyuntiva, sobre la discusión frente al positivismo de Comte y las repercusiones que esto tiene en la forma en que se observan los fenómenos sociales, en particular sobre la religión; Émile Durkheim, es el primer sociólogo que trata de manera formal y sistemática, el fenómeno religioso, con el objetivo de dar mayores bases al campo epistémico de la sociología. Por otro lado, se verá como dicho autor y Eliade, convergen en varios puntos; no obstante, Durkheim, no

²⁹ Eliade, Mircea, **El mito del eterno retorno**, Edt. Emecé, pp. 181. Sobre lo que Eliade define como *desacralización*, ver también, Eliade, Mircea, **Lo sagrado y lo profano**, Edt., Paidós, Buenos A. Argentina, 1998, págs. 16, 148-149.

³⁰ Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo I**, Edt., Taurus, Madrid- España, 1987, pp. 98-99.

proporciona una mirada sobre la reconfiguración que sufre la relación sagrado profano en torno al proceso de secularización, lo cuál, sí hace Weber y Eliade, factor importante para comprender el fenómeno religioso contemporáneo.

En “*Las formas elementales de la vida religiosa*”, Durkheim insiste en dar fundamento científico a las ciencias sociales, al plantear una autonomía epistemológica de éstas respecto a las ciencias naturales, demostrando que se pueden llevar a cabo investigaciones sistemáticas y planteamientos generales sobre fenómenos sociales, de igual forma, establece diferencias teórico metodológicas entre la sociología, la psicología, antropología e historia, puesto que afirma que la primera se constituye con base en la definición del carácter *sui generis* sobre su objeto de estudio, lo social.

Una de las aportaciones de Durkheim, respecto a la labor científica social y que tiene repercusiones metodológicas sobre el estudio de la religión, es la crítica que le hace al propio conocimiento científico sobre el manejo de las preconcepciones frente a fenómenos sociales, Durkheim, ve al fenómeno religioso como una expresión cultural susceptible de ser analizada, ya que para él, su naturaleza no se refiere sólo a aspectos metafísicos, sino que constituye un hecho social del que es factible dar cuenta a partir de la observación empírica y el conocimiento de los preceptos religiosos que conforman la creencia de determinada fe.

En este sentido, Durkheim, al definir a la religión en general como un hecho social *sui generis* debido a su carácter colectivo y al dar cuenta de ella en términos de las categorías sagrado/profano, bajo la observación y análisis de los sistemas religiosos de rito y creencia retoma la discusión entre las posturas empiristas y apriorísticas; a las primeras, les critica el que conciben la función de las categorías como un artificio que puede ser modificado por la simple voluntad de los hombres y por lo tanto, el que en esta postura se encuentre implícita la negación hacia la necesidad que tiene el conocimiento por formular planteamientos generales sobre fenómenos sociales, y respecto a las segundas, les señala la excesiva postura de

su racionalismo lógico, el cual no toma en cuenta que las categorías tienen su origen en la actividad social.

Por lo que, en medio de esta disyuntiva, plantea una dualidad entre ambas posturas y de este modo, marca la prominencia de una labor empírica en donde la observación de los hechos proporcionan resultados descriptivos a gran escala aunado al análisis deductivo, pretendiendo con esto definir la generalidad de los fenómenos sociales, lo que me parece, marca sólo el inicio del eterno debate que hasta nuestros días la sociología ha tenido respecto a su campo epistemológico (como son, las tesis que se centran en la idea de estructura/individuo, función/acción, explicación/comprensión, sujeto/objeto, etc.).

Sobre el debate entre lo apriorístico y lo empirista, en Durkheim se encuentra un interesante análisis a partir de su mirada sobre el hecho religioso; en términos generales, éste apunta a que en comparación a ciertas ideas y ritos religiosos, los cuales, sólo se dan en colectivo, se pueden construir categorías que apelan a la comprensión de fenómenos sociales, como por ejemplo; con base en la explicación del sistema totémico.

“Habría que caracterizar, pues, el objeto del rito, para poder caracterizar el rito mismo. Ahora bien, la naturaleza especial de este objeto está expresada en la creencia. No se puede pues definir el rito sino después de haber definido la creencia.”³¹

Para Durkheim es factible dar cuenta de la realidad de un sistema religioso a partir de la observación histórica, por ello es que la historia y la etnografía son disciplinas imprescindibles en la elaboración de cualquier análisis que permita establecer lo que hay de permanente en determinado fenómeno, haciendo hincapié en que la sociología nos permite identificar las causas y efectos de determinados problemas sociales, al formular la definición general de lo que se pretende analizar.³²

³¹ Durkheim, Émile, **Las formas elementales de la vida religiosa**, Edt. Colofón, pp. 40-41.

³²“Primero, no podemos llegar a comprender las religiones más recientes sino siguiendo en la historia el modo en que se han compuesto progresivamente. La historia es en efecto el único

Por ello, Emile Durkheim realiza una serie de análisis sobre algunas categorías de las que otros investigadores se han valido para definir al fenómeno en cuestión, como por ejemplo lo sobrenatural, la divinidad o seres espirituales, pero él señala, que no será a través de éstas como se logre definir la religión en su aspecto general, sino que es a partir de la observación de una serie de creencias y actos rituales con base en lo que se establece el carácter general y heterogéneo de las categorías sagrado/profano, las cuales, constituyen la generalidad que caracteriza la función social y la conceptualización de la religión; como se puede ver, es aquí, donde también converge con Eliade.

Así mismo, resulta más o menos claro que el interés del mencionado autor, es definir la religión a partir del efecto de sus actos rituales, los cuales sin duda, manifiestan el tipo de representación que el colectivo construye de aquello que cree como sagrado; por lo que se nos presenta la estructura y composición social de una institución donde su origen es entendido a partir del efecto de los actos rituales, los cuales, expresan su característica general con base en la idea religiosa de la relación sagrado/profano, la cual, constituye la función social de un orden establecido mediante la cohesión y la coacción.

Por lo que a la religión, en el caso durkheimniano y al igual que Eliade, no sólo se le consideraría como una construcción simbólica, sino como un hecho moral con el que nacen, se desarrollan y mueren los individuos; es decir, aquella institución social, que les permite constituirse como colectivo, más allá de la autonomía que puedan ejercer y de la que se pueda definir a los seres individuales.

“En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que a pesar de la diversidad de las formas que unas y otras han podido revestir,

método de análisis explicativo que sea posible aplicarles [...] hay que comenzar por remontarse hasta su forma más primitiva y más simple, tratar de explicar los caracteres por los que se define en este período de su existencia, luego mostrar cómo se ha desarrollado y complicado poco a poco, cómo se ha transformado en lo que es el momento considerado.” Ibíd., pp. 9.

tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumplen en todas partes las mismas funciones. Esos elementos permanentes son los que constituyen lo que hay de eterno y de humano en la religión, constituyen todo el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de la religión en general.” [...] “Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas. En fin, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas.”³³

Como ya lo había mencionado, la tesis principal a la que se refiere Durkheim en *“Las formas elementales de la vida religiosa”*, plasma el enfoque estructural funcionalista que caracteriza su trabajo teórico metodológico, esto, al definir la religión como un hecho social, es decir, aquella cosa que se observa por el carácter objetivo de su estructura institucional, la cual, es eminentemente colectiva por lo que el hecho religioso se constituye como una realidad *sui generis*, o sea, una estructura social de la que el desarrollo de la religión como institución no podrá escaparse.

“La sociedad es una realidad sui generis; tiene sus caracteres propios que no se encuentran, o que uno no encuentra bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen, pues, un contenido distinto que las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro de antemano que las primeras agregan algo a las segundas.”³⁴

En este sentido, dicha tesis nos remite a comprender tres características epistemológicas mediante las que se entiende la función social de la religión. La primera, que toda norma religiosa, acota las acciones de un grupo mediante el ejercicio coactivo de la autoridad moral o dogmática de toda creencia religiosa, es el caso de las categorías sagrado/profano, mediante las cuales se define a la religión en su aspecto más general. Segundo, dichas normas son exteriores al individuo, puesto que quién las ha creado, es la colectividad. Tercero, son generales debido a su carácter universal; por lo que en este sentido, lo que constituye al hecho social es la esencia estructural de lo establecido por la

³³ *Ibíd.*, pp. 10-11 y 44.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 20.

sociedad en sus diferentes expresiones, es decir, las instituciones, las normas y en este sentido, los preceptos y ritos religiosos.

“El conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, constituye un sistema determinado que tiene su vida propia, se le puede llamar la conciencia colectiva o común...es, por definición, difusa en toda la extensión de la sociedad; pero no por eso deja de tener caracteres específicos que hacen de ella una realidad distinta. En efecto, es independiente de las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados; ellos pasan y ella permanece.”³⁵

Queda claro que en Durkheim, los ritos, esto es, la expresión ceremonial que la comunidad establece para tener contacto con lo sagrado a través de la congregación de los integrantes de determinada fe religiosa, comprende la composición esencial de cualquier iglesia y por lo tanto su factibilidad como cosa social, no sólo porque al hablar de ella nos estamos refiriendo a sus integrantes, sino a la cohesión y coacción que ejecutan sus sistemas de creencias y prácticas, así como el carácter moral que de ello se desprende para regir los demás actos de la vida de cada uno de los miembros de las sociedades a las cuales éstos pertenecen.

Por lo tanto, la religión es un hecho eminentemente social y objetivo, ya que los ritos religiosos y no sólo sus ideas y representaciones, constituyen fuerzas morales dentro de las distintas formas de socialización de los individuos, quedando claro que la función normativa de la idea religiosa en las sociedades primitivas se encuentra absolutamente gobernada por la representación que se tiene de la relación sagrado/profano y esta idea sólo es perceptible y susceptible de explicación, cuando se observan los ritos, sacrificios y cultos que se practican en cualquier sistema religioso, configurándose así en instituciones sociales.

“[...] la sociedad solamente puede hacer sentir su influencia si la sociedad es un acto, y ella sólo es un acto cuando los individuos que la componen están reunidos y actúan en común. Por la acción común ella toma conciencia de sí y se afirma; es ante todo una cooperación activa. Hasta las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a movimientos exteriores que los simbolizan, así como lo hemos establecido. La acción,

³⁵ Durkheim, Émile, La división del trabajo social, pp.89.

pues, es la que domina la vida religiosa por el sólo hecho de que su fuente es la sociedad.³⁶

Son dos cosas las que nos permitirán entender la importancia del trabajo sociológico que hace Durkheim respecto a este tema; no sólo es la idea de que la religión constituye un carácter *sui generis*, debido a lo determinante e imprescindible de su estructura colectiva, sino que como alude Peter Berger sobre dicha tesis (a partir de su recapitulación sobre Durkheim y Eliade), podemos dar cuenta de la función social que constituye al fenómeno religioso en general, comprendiendo su sentido ordenador del mundo, bajo una diversa e infinita gama de formas religiosas a través del tiempo, esto es posible explicarlo, puesto que toda creencia religiosa se compone de un *nomos* que evita, o por lo menos, coadyuva a minimizar la *anomia*.³⁷

*“Una religión es un sistema solidario de creencias y practicas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquéllos que se unen a una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos aquéllos que se adhieren a ellas. El segundo elemento que entra de este modo dentro de nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de iglesia, hace presentir que la idea de religión debe ser cosa eminentemente colectiva.”*³⁸

Como pudimos darnos cuenta, la definición que plantea Durkheim sobre religión, comprende dos aspectos, el primero y al que voy a remitirme en este momento, es sobre el “[...] *sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, separadas, interdictas, creencias a todos aquéllos que se unen a una misma comunidad moral llamada Iglesia*”.³⁹

En “*La división del trabajo social*”, Durkheim se refiere a un problema de trascendencia para las sociedades contemporáneas, esto, al reconocer que las

³⁶ *Ibíd.*, pp. 430.

³⁷ Berger, Peter, **El dosel sagrado**, Kairós, Barcelona, 1999, pp. 42-50.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 48-49.

³⁹ Como todo un autor clásico, Durkheim se caracteriza por sostener coherencia en sus planteamientos teóricos, me parece que en cada uno de sus trabajos existe un hilo conductor que no permite dispersarnos de sus tesis y planteamientos metodológicos más generales. Por ello es que **Las formas elementales de la vida religiosa**, no es un trabajo más, sino uno complemento fundamental para poder entender su esquema epistemológico.

formas del capitalismo (aunque el no lo define así) caracterizarán el desarrollo de las sociedades complejas, en donde la amplia división del trabajo, producirá individuos autónomos, pero paradójicamente, éstos, dependerán más de la vida en sociedad, en tanto, es la idea de solidaridad en su carácter moral, expresada en los hechos sociales tanto de la economía como del derecho, en donde se puede observar su función.

*“Es la división del trabajo la que llena cada vez más la función que antes desempeñaba la conciencia común; ella es principalmente la que sostienen unidos los agregados sociales de los tipos superiores [...] La palabra función se emplea en dos sentidos diferentes; o bien designa un sistema de movimientos vitales, abstracción hecha de sus consecuencias, o bien expresa la relación de correspondencia que existe entre esos movimientos y algunas necesidades del organismo [...] Preguntarse cual es la función del trabajo social es, pues, buscar a qué necesidad corresponde”.*⁴⁰

El estudio que hace sobre la religión, no dista de tales aseveraciones, primero, por que igual que la economía y el derecho, mantiene un carácter *sui generis*, remitido a una naturaleza eminentemente social, donde lo individual es rebasado por lo genérico, segundo, porque su fuerza moral, se expresa en efectos solidarios, los cuales pueden ser entendidos tanto en su forma mecánica o inorgánica, siendo la primer tipología, la que caracteriza la estructura de la práctica religiosa, así como de las sociedades que tienen mayor fuerza de su conciencia colectiva.

Para Durkheim, la solidaridad mecánica, resultará débil para sostener los lazos de la nueva sociedad, es decir, la homogeneidad de las sociedades primitivas y los sentimientos que esta genera ya no tienen eficacia en la heterogeneidad de las sociedades complejas, por lo que, ya no será el derecho represivo, sino la dependencia ante la división del trabajo así como de su nueva obligatoriedad representada en el derecho civil y lo que el llama las sanciones restitutivas etc., lo que determinará la composición social del cuerpo institucional en general.

⁴⁰ Durkheim, Émile, **La división del trabajo social**, Págs., 187 y 57, respectivamente.

“[...] la solidaridad mecánica liga menos fuerte a los hombres que la solidaridad orgánica, sino también, a medida que se avanza en la evolución social, se va relajando cada vez más”.⁴¹

Al ser para Durkheim la solidaridad mecánica, la característica principal de los lazos religiosos, entendemos que ésta, seguirá comprendiendo el origen y fuerza de la conciencia colectiva de los diferentes grupos de fe, pero ya no de la sociedad en su conjunto, por lo tanto, la estructura religiosa, se caracterizará por cierto hermetismo; sin embargo, no estará exento de enfrentarse a otro tipo de lazos sociales; por ejemplo, el que en la solidaridad mecánica predomine un estado de violencia fortalecido por los lazos solidarios a lo interno de las colectividades, esto es, a su fuerza identitaria, por lo que el rechazo hacía lo otro, se vuelve más intenso, pero al mismo tiempo, ante las nuevas formas de la sociedad, ésta se debilita.

La expresión, “se debilita”, no va aunada a la desaparición de la religión (como muchos han supuesto). Si bien es cierto que el carácter institucional de la religión ha adquirido diferentes matices a lo largo de la historia de la humanidad y que es a partir de la idea de secularización y modernidad donde ésta adquiere otras formas de interacción social, específicamente donde se replantea la dicotomía sagrado/profano, esto, no significa que se dé un estado evolutivo donde la razón, la ciencia y el mundo secular, derriben a la religión.

“Estas ataduras primordiales, que se fundan en las direcciones directrices: hombre y mujer, viejos y jóvenes aborigen y extranjero, etc., que son mantenidas a través de los procesos de comunicación e intercambio, producen por un lado, un sentimiento solidario de unidad, una conciencia de unidad que liga a quienes lo experimentan de tal manera que este vínculo supera cualquier otra diferencia, y, por otro lado, excluyen a aquellos individuos que no comparten tales ataduras primordiales”.⁴²

En este sentido y bajo el escenario en el que se mueve la religión contemporánea, no estamos ante una generalización de la conciencia colectiva religiosa, como una esfera totalmente hermética, en donde la comunidad moral a la

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 164

⁴² Josetxo, Beiran, **La lucha entre los dioses de la modernidad**, Edt, Anthopos, Barcelona, 2002, pp. 158

que alude Durkheim responde a los imperativos de su propio y único sistema de prácticas relativas a las cosas sagradas.

Puesto que si bien es cierto, es característico el que en las sociedades contemporáneas se ha hecho presente un cierto debilitamiento en las distintas instituciones religiosas, esto, no implica, una negación o erradicación de su permanencia en las sociedades industrializadas. Lo que sucede, es que las “normas” de la práctica religiosa se han visto debilitadas en su aspecto dogmático dentro de la cotidianidad de los creyentes debido a los diferentes procesos de la globalización, donde incluso, la conciencia colectiva sufre diversos cambios.

En tanto, al observarse fenómenos como la relatividad, el eclecticismo, el sincretismo o la proclama de la tolerancia en la esfera de lo religioso, esto lleva a plantear la hipótesis de que dichos hechos (independientemente de las implicaciones que cada uno de estos factores genere), son parte de los retos a los que se ven enfrentadas las distintas instituciones religiosas; producto de procesos culturales que han intervenido en la descomposición del hermetismo y la homogeneidad que era característico de la creencia y práctica religiosa de las sociedades arcaicas.

Es importante entonces hacer mención, sobre el problema del proceso de individualización en los sistemas religiosos. Durkheim rechaza la posibilidad de que en algún momento se den religiones individuales, en lo que se está de acuerdo, puesto que pese al contexto de la religiosidad contemporánea, donde ésta se caracteriza por una mayor pluralidad (como consecuencia, entre otras cosas por el proceso de secularización), no podemos categorizarla como un surgimiento de religión individual; sino de lo que se trata, es de la conformación de una oferta de mercado en la que el consumidor, puede “elegir” a que tipo de iglesia pertenecer e incluso, rechazar la práctica, pero no la creencia.⁴³

⁴³ Es la psicología, o mejor dicho, el psicoanálisis, apoyado en las cosmovisiones de algunas religiones orientales, las que hacen mención sobre la idea de religión individual.

No obstante, considero que Durkheim omite la argumentación, en el texto “*Las formas elementales de la vida religiosa*”, al no ver a dicho proceso como un producto social; es decir, no sólo al aseverar que la religión individual es imposible en tanto la fuente misma de lo religioso ya que ésta es eminentemente colectiva, sino que no proporciona una relación sólida sobre las implicaciones del carácter social que adquiere el proceso de individualización de lo religioso.

Lo que sí, se observa con Weber, en tanto, los motivos de una racionalidad orientada a valores que generan la *acción social* de un determinado grupo religioso, pueden tener importantes consecuencias en el ámbito de proceso socioculturales; o bien, las referencias del análisis de la religiosidad, como fuente primigenia de la construcción de esferas sociales, producto de un sentido ontológico que permite crear un sentido personal, como lo ha demostrado Mircea Eliade, en los diferentes estudios de las religiones comparadas.

Por otro lado, al mencionar el cosmopolitismo, Durkheim da una pauta sobre los fenómenos culturales que coadyuvan a comprender la propia movilidad social que caracteriza a la vida contemporánea, abre camino a la convergencia de lo que hoy día entendemos como procesos interculturales, producto de nuestra propia sociedad moderna, en donde factores como la migración y el avance tecnológico de los medios de comunicación, facilitan el intercambio cultural, y por lo tanto, la expresión de fenómenos como el eclecticismo o el sincretismo, esto en el caso de la religión.

*“No hay pueblo, no hay Estado que no esté internado en otra sociedad, más o menos ilimitada, que comprende todos los pueblos, todos los Estados con los cuales el primero está directa e indirectamente en relaciones; no hay vida nacional que no esté dominada por una vida colectiva de naturaleza internacional [...] Se ve así cómo, en ciertos casos la tendencia universalista ha podido desarrollarse hasta el punto de afectar, no ya solamente las ideas más altas del sistema religioso, sino los principios mismos con los cuales se basa”.*⁴⁴

⁴⁴ Durkheim, Émile, Las formas elementales de la vida religiosa, Edt., Colofón, México, 1991, pp. 437.

4.2 Max Weber: la significación cultural de la racionalidad religiosa en el marco de la modernidad.

Una de las tesis principales de Weber, se basa en la idea de que en Occidente se han desarrollado determinados tipos de racionalidades con magnitudes distintas en diferentes ámbitos sociales; por lo que dicho autor, identifica la influencia de ciertos contenidos de fe religiosa en las prácticas del capitalismo moderno; siendo el problema de la racionalidad de Occidente y sus repercusiones dentro de la sociedad moderna capitalista de lo que dicho autor parte, para sostener la tesis principal que desarrolla en "*Ensayos sobre sociología de la religión*".⁴⁵

Así pues, siguiendo a Weber se plantea de principio que la fragmentación entre tradición y modernidad, no significa desaparición de las diversas expresiones que constituyen a la primera, sino que en algunos casos, como el fenómeno religioso, adquiere reconfiguración tanto de sus contenidos como de sus formas, frente a la tradición que a cada cual le antecede, pero sin dejar de pertenecer a un sistema de creencias generalizado; es el caso de la Reforma Protestante (siglo XVI), frente al catolicismo. Aunado a ello, Weber observa lo que hay de diferente y similar entre los grupos que comprenden las etapas del proceso de dicha Reforma religiosa.

*"La Reforma no significaba únicamente la eliminación del dominio eclesial sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces vigente del mismo por otra forma diferente."*⁴⁶

⁴⁵ "De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos de la vida en todas las culturas. Lo característico para su diferente significación histórico cultural es en qué esferas se han racionalizado y en qué dirección. Por consiguiente, de nuevo se trata principalmente de conocer la peculiaridad específica del racionalismo occidental, y dentro de él, del racionalismo occidental moderno, y de explicarlo en su génesis". Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión**, Tomo I, Edt. Taurus, Madrid España, 1987, pp. 21.

⁴⁶ Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión**, Vol. I Edt., Taurus, Madrid, 1987, pp. 28.

En el texto ya mencionado, Weber habla del racionalismo moderno, el cuál, versa sobre la significación cultural de la interrelación entre la *ética protestante* y el *espíritu del capitalismo*.⁴⁷

*"[...] El <racionalismo> es un concepto histórico, que encierra así un mundo de oposiciones, y lo que justamente necesitamos investigar es de qué espíritu es hijo aquella forma concreta del pensamiento y la vida <rationales> que dio origen a la idea de <profesión> y la dedicación abnegada (tan irracional desde el punto de vista eudomónico) al trabajo profesional, que era y sigue siendo uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista. La procedencia de este elemento irracional que se esconde en este y en todo concepto de profesión es precisamente lo que nos interesa."*⁴⁸

En este sentido, habría en occidente otra racionalidad que no es precisamente lógica ni positiva la que también comprendería otra de las formas en las que se expresa la conducta de diferentes grupos sociales que coexisten en la sociedad moderna (en particular los de tradición), por lo que parecieran, estos serían excluidos de tal etapa histórica, al predominar en ella, una *racionalidad con arreglo a fines*,⁴⁹ no obstante, al ser característica de la acción religiosa, una *racionalidad orientada a valores*,⁵⁰ la radicalización de la práctica ascética en la vida profana, llevada a cabo por la ética protestante, demuestra para Weber, la interrelación de ambos tipos de racionalidades y con ello, la comprensión de los distintos efectos que produjo tal proceso en el ámbito del desarrollo de las sociedades modernas.

⁴⁷ *"[...] espíritu del capitalismo. ¿Qué debemos entender por ello? [...]. Si hay algún objeto al que resulta aplicable aquella denominación, sólo podrá ser un individuo histórico, esto es, un complejo de interrelaciones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo desde el punto de vista de su significación cultural."* *Ibíd.* pp. 37

⁴⁸ *"racionalismo económico [...] ello es exacto a condición de entender por racionalismo un crecimiento tal de la productividad del trabajo que hizo a éste romper los estrechos límites orgánicos, naturalmente dados, de la persona humana en la que se hallaba encerrado, mediante todo el sometimiento de producción a puntos de vista científicos"* *Ibíd.* pp. 67 y 65 respectivamente.

⁴⁹ *"Actúa de forma racional con arreglo a fines quien se guía en su acción por los fines, los medios y sus consecuencias que su acción pueda tener, sopesando los medios con los fines, los fines con las consecuencias laterales y los distintos fines posibles entre sí, y en todo caso, pues quien no actúa pasionalmente ni guiándose por la tradición."* Weber, Max, *"Wirtschaft und Gesellschaft"*, Colonia, 1964, pp. 18, En Habermas, J., **Teoría de la acción comunicativa, Tomo. I**, Edt. Taurus, Madrid, 2001, pp. 228.

⁵⁰ *"Actúa de forma puramente racional con arreglo a valores quien sin atender a las consecuencias previsibles actúa al servicio de lo que parecen ordenarle sus convicciones sobre el deber, la dignidad, la belleza, los preceptos religiosos, la piedad o la importancia de una causa, de cualquier tipo que sea. La acción con arreglo a valores es siempre una acción según mandatos o de acuerdo con exigencias que el actor se cree con obligación de cumplir."* *Ibíd.*, pp. 232.

Aunque Weber habla de que su interés se centra en el estudio de la práctica religiosa; al dar cuenta de ella, dicho autor hace referencia a su significación cultural entendida históricamente, para ello, se remonta a la importancia del pensamiento judeocristiano, en particular respecto a las implicaciones de lo que se conoce como *desencantamiento del mundo*, factor importante en la comprensión del proceso de secularización.

Es así que en varias de las características que comprenden la racionalidad moderna, habría dos direcciones en las cuales recobra sustancial influencia el pensamiento religioso; viéndose reflejado en reconfiguración de las *ideas de obligación ética que han influido como elementos constitutivos de la conducta*,⁵¹ adquiriendo una interrelación particular, con ciertas características del capitalismo y de la secularización. En este sentido, dando cuenta de lo que resulta para el interés de la presente investigación, se da lectura al primero de dichos factores.

La Reforma Protestante (siglos XVI-XVII) en sus distintas etapas, estuvo comprendida por grupos luteranos, calvinistas, pietistas y metodistas; los cuales, como ya se menciona, fueron el reflejo del rompimiento con la tradición católica romana. Tal reconfiguración del pensamiento y práctica religiosa, tuvieron efectos más allá de los propios preceptos meramente eclesiales, siendo que estas acciones no fueron llevadas a cabo de manera intencional (en las presentes líneas se remitirá a señalar la importancia del luteranismo y el calvinismo).

“La valoración religiosa del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión profana como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión imaginable de la concepción de la vida que hemos llamado <espíritu del capitalismo> Si a la estrangulación del consumo juntamos la liberación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación del capital como consecuencia de la coacción ascética al ahorro. Los frenos que se oponían al consumo de lo adquirido por fuerza habían de favorecer su utilización productiva como capital invertible.”⁵²

⁵¹ Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión, Vol. I** Edt., Taurus, Madrid, 1987, pp.21.

⁵²Ibíd., págs. 189-190.

Es en primera instancia con Lutero y el grupo religioso que encabeza, donde Weber identifica la importancia de la reconfiguración de la idea de salvación; la cuál, se comprendió a partir de un cierto tipo de racionalidad religiosa, capaz de generar una ética profesional regida por principios ascéticos volcados estos, hacia una practica sistemática en la vida cotidiana, configurándose así la idea de *profesión*.⁵³

Por tanto, las características y el sentido que recobra dicha palabra como medio de acción, versan, en que para tener efecto los preceptos o mandatos divinos, estos, tendrían que verse manifestados en el cumplimiento de su deber religioso dentro de del *trabajo* mundano,⁵⁴ diferenciándose de la tradición religiosa de su época, en la medida en que dicho grupo protestante, ve el trabajo, como un acto de “amor al prójimo” y no, como lo que consideraban: “egoísmo monástico católico”. Es así como Weber identifica la importancia del sentido religioso de profesión de la siguiente manera:

*“[...] Es indudable que esta valoración ética de la vida profesional mundana constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma y, por tanto, de modo especial, de Lutero. [...] lo importante es que el sentido religioso de la profesión era susceptible de adquirir matices y configurarse harto diversas en sus consecuencias para la vida secular”.*⁵⁵

Sin embargo; la Reforma de Lutero según Weber, sólo rompería con la tradición, en el sentido de que ya no se consideraban superiores los deberes ascéticos frente a los deberes mundanos; no obstante, éstos no dejarían de estar

⁵³ Para Weber, la palabra alemana *Beruf*, en castellano, profesión; adquiere un sentido religioso, a partir de la interpretación que de la Biblia hace Lutero, sobre la tarea impuesta por Dios, interpretación que se aúna a lo que en alemán se conoce como *Beruf*, “sentido de posición en la vida, de un campo delimitado de trabajo”. A su vez, dicho autor identifica que solo en el hebreo, en la palabra <misión>, se usa dicha palabra, con relación a funciones sacerdotales. Ver Op. Cit. pp. 67

⁵⁴ Weber identifica que ya en Tomás de Aquino, éste estimaba el trabajo en el mundo, ya que aún querido por Dios, dicha acción pertenece al orden de la materia. Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión, Vol. I** Edt., Taurus, Madrid, 1987, pp. 74-75.

⁵⁵ *Ibíd.* Págs. 76 y 78.

ligados a la obediencia de la autoridad y el hecho de conformarse con su situación dada en la vida.⁵⁶

Por otra parte, en Calvino, se observa un método sistematizado de vida,⁵⁷ donde los preceptos religiosos tendrán que constituir un régimen práctico dentro del mundo profano, es así como la *santidad*, sólo puede ser alcanzada sí y sólo sí, la *predestinación* se adopta como una capacidad y posibilidad de los individuos, en el afán de alcanzar una salvación basada en la perfección y por lo tanto, la práctica sistemática y metódica del *ethos religioso*, sustentado en la idea de profesión, viéndose ello plasmado en la vida cotidiana del trabajo.

Dicha práctica metódica, apunta Weber, adquiere relevancia, en la medida en que se diferencia de la práctica luterana, debido a que en el calvinista, sus acciones, se ven caracterizadas por el sometimiento a un *permanente autocontrol de sí mismo*. Esta idea adquiere una connotación más reflexiva, en la medida en que la correlación entre amor al prójimo y profesión, se sustentan bajo la idea de una gracia que no sólo es concebida como dada, sino que se aúna a ella, un *deber ser* que cumple efecto, en la medida en que se ve permanente reflejada en la vida diaria y en el que la idea de amor al prójimo, se comprende como un medio de acción que es utilizado para poder cumplir con los preceptos dictados por un Dios que se concibe eminentemente separado de la acción terrena de los hombres.

“El trabajo social del calvinista en el mundo se hace únicamente in mejorem gloriam Dei. Y exactamente ocurre con la ética profesional, que esta al servicio de la vida terrena de la colectividad. Ya en Lutero vimos derivar la actividad profesional, en el seno de la división del trabajo, de amor al prójimo. Pero en lo que en él era atisbo inseguro y mera construcción mental, constituye en los calvinistas un elemento característico de su sistema ético. Cómo el amor al prójimo sólo debe estar al servicio de la gloria de Dios y no al de la criatura, su primera manifestación es el cumplimiento de las tareas profesionales

⁵⁶Op. Cit. pp. 74

⁵⁷ El carácter racional del ascetismo cristiano en tanto práctica metódica, se puede identificar, según Weber, desde la vida monacal de la Antigüedad y Edad Media Cristiana, observándose esto en las Reglas de San Benito, los cluniacenses y los cistercienses, así como en los jesuitas. La diferencia entre el ascetismo calvinista y el medieval católico estriba en la transformación *“puramente intramundano de éste”*. Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión, Vol. I** Edt., Taurus, Madrid, 1987, pp. 119-121.

*impuestas por la lex naturae, como un carácter específicamente objetivo e impersonal: como un servicio para dar estructura racional al cosmos social que nos rodea.*⁵⁸

En general, la concepción del pensamiento y práctica del protestantismo en torno a la idea de salvación (concretada en el calvinismo), la cual constituye su rechazo a que ésta pueda ser alcanzada a través de el predicador, los sacramentos, el dogma en sí mismo, e incluso ni por Dios mismo, sino que la gracia es posible, en la medida en que se hace realidad al ser introyectado en la conciencia de cada sujeto y puesto en la practica de manera radical en su vida diaria.⁵⁹

La concepción de dicha *trascendentalización* (en la medida en que se da una escisión entre la acción humana y la divina), en gran medida, plasmado ello desde el judaísmo bíblico, así como en el pensamiento monástico helénico y de manera particular, en el protestantismo; conlleva a una reconfiguración religiosa de importantes significaciones para el ámbito de la cultura moderna, particularmente en lo que se refiere a la secularización (refiriéndose ésta, a una separación entre la esfera de lo sagrado y los componentes de la vida profana: política, economía, arte, ciencia etc.).

Tal reconfiguración del pensamiento religioso, se encuentra caracterizada por lo que Weber llama *desencantamiento de las imágenes del mundo*, la cual parte de la idea de una divinidad trascendente que lleva consigo la idea de una relación impersonal entre Dios y los hombres, al no haber ni hombres ni objetos que constituyan medios de acción directos para recibir la gracia, sino que vale ésta, a partir de la acción de cada cual.

Por lo que las prácticas y pensamiento religioso que esta concepción llevan consigo, es la superación del pensamiento mágico y la sistematización o formalización de los contenidos de la tradición. Comprendiéndose estos

⁵⁸ *Ibíd.*, pp.105.

⁵⁹ *Op. Cit.* pp. 98-101.

elementos, como características de influencia en torno a las nuevas formas de conciencia modernas y por lo tanto de la propia secularización.

“Este radical abandono (no llevado hasta sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico sacramental, era lo decisivo frente al catolicismo. Con él se consumó el proceso de desencantamiento del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y sacrilegio la busca de todo medio mágico para la salvación [...] El fundamento de la actitud negativa del puritanismo ante los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y religiosidad subjetiva, es una de las raíces de ese individualismo desilusionado y pesimista.”⁶⁰

He de ahí la importancia del pensamiento religioso en la racionalidad cultural de occidente, entendido éste, como germen del propio proceso de secularización y lo que paradójicamente, éste conllevará a implicaciones importante en la propia esfera religiosa. En éste sentido, el sociólogo Peter Berger; por ejemplo, apunta a que la secularización no se remite a la separación jurídica entre la Iglesia y el Estado, así como a la expropiación de bienes materiales de éste hacía la primera, sino que corresponde a un proceso más complejo, el cual, tiene como característica un nuevo tipo de racionalidad, la moderna y dice:

“La variable decisiva para la secularización no parece ser la institucionalización de particulares relaciones de propiedad, ni lo específico de distintos sistemas constitucionales, sino más bien el proceso de racionalización que es un prerrequisito para cualquier sociedad de tipo moderno.”⁶¹

Otro de los aspectos más importantes de la definición sobre el *espíritu del capitalismo*, es la propuesta metodológica weberiana con respecto al estudio de los fenómenos sociales; para él, será sustancial comprender de manera inversa a como lo hace el materialismo histórico, es decir, la relación causal entre la influencia religiosa y la lógica capitalista, permitiendo tomar en cuenta, la influencia de determinadas ideas que motivan la práctica de cierto tipo de acciones; cabe señalar que tales prácticas, no fueron pensadas para tal fin, pero no obstante, se

⁶⁰ Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión**, Edt., Taurus, Madrid, 1987. pp. 98-99.

⁶¹ Peter Berger *Berger, Peter, El dosel sagrado*, Edt., Kairós, Barcelona, 1999, pp. 191.

observa su influencia con otro tipo de procesos sociales (racionalidad orientada a valores y racionalidad medios fines, convergen en un mismo proceso histórico).

*“La cuestión acerca de las fuerzas impulsoras de la expansión del moderno capitalismo no versa principalmente sobre el origen de las disponibilidades dinerarias, sino más bien sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Donde éste despierta y logra imponerse, él mismo crea las posibilidades dinerarias que le sirven de medio de acción y no a la inversa.”*⁶²

4.3 Mircea Eliade: la religión, en el marco de una experiencia antropológica; la relación sagrado/profano, definición general del fenómeno religioso. La importancia de las hierofanías.

Mircea Eliade, es uno de los autores del siglo XX que polemizó sobre varias de las corrientes filosóficas, científicas y políticas que se presentan en el escenario de un siglo contradictorio y paradójico, sus planteamientos no sólo son el reflejo del debate entre positivismo y hermenéutica, sino el posicionamiento de un pensamiento filosófico que se enfrenta a la barbarie de las dictaduras y los totalitarismos de los regímenes fascistas de derecha e izquierda; al mismo tiempo, cuestiona dos de las consecuencias que en el ámbito de la ciencia, la filosofía y el arte, se dieron a partir de hechos históricos como la Segunda Guerra Mundial, por una parte el pesimismo nihilista y por otra, las posturas relativistas.⁶³

⁶²Op. Cit. pp. 58. Sumándose a ello, el objetivo de la investigación de dicho autor: *“Determinar la influencia de ciertos contenidos de fe religiosa en la formación de una mentalidad económica, de un ethos económico, fijándose en el ejemplo de las conexiones entre la moderna ética económica y la ética racional del protestantismo ascético”*. pp. 21.

⁶³ Eliade escribe *“El mito del eterno retorno”* en 1945-1947, el contexto está marcado por las dictaduras fascistas tanto de derecha como de izquierda, Hitler y el nazismo habían aniquilado judíos en gran parte de Europa (Segunda Guerra Mundial, 1936-1945). Hacían lo suyo: Mussolini en Italia, con el Régimen fascista (1922-1943) y Franco en España (1939-1975). Stalin ejecutó a 30 millones de personas en la Ex Unión Soviética (Dictadura socialista de Stalin, 1924-1953); en fin, el panorama a mediados del siglo XX era poco alentador ante la visión ilustrada sobre el uso predominante de la razón. Ante esto, se presentó una importante corriente filosófica, la idea de posmodernidad, la cual, plantea el resquebrajamiento de los grandes hitos, como los diferentes estilos de vida mesiánicos (cristianismo, socialismo y el progreso de la ciencia y el capital), el desprestigio de los héroes, en fin, se ve cuestionado el principio absoluto de la racionalidad ilustrada; así como los planteamientos políticos de justicia y libertad, independientemente del color ideológico a través del cual se postulen. Sobre modernidad y posmodernidad, ver Mardones, José Ma., **¿Hacia donde va la religión?: postmodernidad y postsecularización**, México, UIA, ITESO, 1996.

El principal planteamiento que hace Eliade sobre dichas corrientes así como el señalar con firmeza las contradicciones de las visiones absolutistas e intolerantes, versa sobre el hecho de cuestionar el sentido que la humanidad le ha dado a la historia o mejor dicho, hace una crítica a la teoría historicista por considerarla determinista; por ello es que plantea un método comparativo con base en el cual, rescata las diferencias entre dos tipos de cosmovisiones (las sociedades arcaicas y las modernas), esto, para identificar el germen y con ello las implicaciones socioculturales de los sistemas míticos y religiosos frente a la modernidad y en particular al proceso de secularización. A partir de dichos estudios y al valerse de disciplinas como la filosofía, antropología, etnografía e historia, Eliade demuestra la complejidad de tales sistemas y su importancia en la configuración de distintas culturas.

De la misma forma en que Roberto Calasso en *“Las Bodas de Cadmo y Harmonía”* escudriña en la mitología griega la misteriosa y paradójica relación entre los hombres y los dioses, así como entre el caos y el cosmos, identificando un parteaguas entre la cosmovisión del héroe moderno y el héroe mitológico;⁶⁴ Mircea Eliade nos habla en *“El mito del eterno retorno”* sobre la distinción entre dos cosmovisiones, la del hombre arcaico frente a la del hombre moderno, para él, dicha diferencia radica en la concepción y el sentido que se le da a la historia, lo que en gran medida se debe a la reconfiguración religiosa entre la relación del mundo sagrado y profano (categorías que definen al fenómeno religioso en general).

“[...] éste libro trata un doble problema: ¿qué es la religión? ¿en qué medida puede hablarse de historia de las religiones? Escépticos en cuanto a la utilidad de una definición preliminar del fenómeno religioso, nos hemos contentado con discutir las hierofanías en el sentido más amplio de la palabra (hierofanía: cualquier cosa que manifiesta lo sagrado)”.⁶⁵

⁶⁴“Después de Ulises, comienza la vida sin héroes, donde las historias no ocurren ejemplarmente, sino que se repiten y se cuentan. Lo que ocurre es la mera historia”. Calasso, Roberto, **Las Bodas de Cadmo y Harmonía**, Edt., Anagrama, Barcelona- España, 1999.

⁶⁵Hierofanía del griego hieros= sagrado y phainomana= manifestarse. “La historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de las formas sacras”. Ver, Eliade, Mircea, **Lo sagrado y lo profano**, Edt., Paidós, Buenos A. Argentina, 1998. Pp. 14-15. También, **El mito del eterno retorno**, Edt., Emecé, Buenos Aires – Argentina, 2001. Pp. 17.

En primera instancia, Eliade identifica que para las sociedades arcaicas hay una estrecha dependencia entre el mundo de lo profano y lo sagrado; esto da forma a los ritos, ceremonias o celebraciones a través de los cuales se conforma la vida cotidiana; como por ejemplo, los acontecimientos de un nacimiento, la unión de una pareja, la fundación de una ciudad, la alimentación etc.

Todo ello, conlleva a una significación distinta de los propios procesos sociales, ya que se encuentran legitimados a partir de una experiencia sacralizada, en la que los símbolos que la constituyen, mantiene sentido y orientación a su vivir, mediante la construcción de formas y normas que legitiman su vida sociocultural; en este sentido, Joseph Campbell nos proporciona un ejemplo de tal proceso simbólico, el cual, adquiere connotaciones sobre la construcción de una sociedad sobre un determinado espacio y tiempo a partir del sentido ordenador que genera la idea de lo sagrado como principio religioso; sumándose a ello la práctica ritual, lo que Eliade llamaría, repetición de *actos primordiales* en tanto expresión de *hierofanías*.⁶⁶

*“Para las culturas que todavía se nutren en la mitología, el paisaje como cada una de las cosas de la existencia humana, toma vida por medio de las sugerencias simbólicas. Las colinas y los bosques tienen protectores sobre naturales y están asociados con episodios populares bien conocidos en la historia local de la creación del mundo. En diversos lugares constituyen santuarios. El lugar en que ha nacido un héroe, donde ha realizado sus hazañas o donde ha regresado al vacío, es señalado y santificado. Allí se le erige un templo, con el cual se significa e inspira el milagro de la centralidad perfecta; porque este es el lugar donde se inicia la abundancia. Porque alguien en este lugar descubrió la eternidad. Por lo tanto este sitio puede servir como sostén para una meditación fructífera. Ese tipo de templo se construye por lo general, simulando las cuatro direcciones del horizonte del mundo y el santuario o altar en el centro es el símbolo del punto inagotable. Aquel que entra al conjunto del templo y se acerca al santuario, está imitando la proeza del héroe original. Su finalidad es reproducir el modelo universal para evocar dentro de sí mismo el recuerdo de la forma que es el centro y la renovación de la vida”*⁶⁷

Al respecto, Eliade considera que por el contrario, para las sociedades modernas y a partir del pensamiento occidental en donde se hace presente el

⁶⁶Eliade, Mircea, **El mito del eterno retorno**, Edt., Emecé, Buenos Aires – Argentina, 2001, pp. 23.

⁶⁷ Campbell, Joseph, **El héroe de las mil caras**, Edt., FCE, DF- México, pp. 46-47.

proceso de desacralización o secularización, se concibe la historia como un valor en sí mismo y a su vez, el tiempo se rige bajo principios progresivos y lineales.⁶⁸

Por tanto, ya no es el hombre arcaico, sino el hombre moderno que ha nacido bajo la producción de un mundo altamente tecnificado, sustentado en la promesa de un progreso económico producto del desarrollo de la sociedad capitalista, el hombre ahora, se *religa* a sus propios idearios “racionales”, sustentados estos, en “fetiches”, como las mercancías, las cuales, producen la ilusión de un bienestar.⁶⁹

Esta idea parte de que el hombre moderno se finca en una paradoja, ya que al negar lo absoluto de lo divino, pasa a confiar en lo absoluto de la razón, observándose en el siglo XIX y XX, hechos históricos como los anteriormente mencionados;⁷⁰ lo cual, es planteado por una perspectiva crítica que deviene principalmente del conocimiento y el arte. Con ello, se logra identificar que en nombre de la razón, también se cometen las peores barbaries y que por lo tanto, los idearios de ésta, se pueden convertir también en un cierto tipo de religiosidad; he allí la paradoja, aquello que antes negaba o mejor dicho, creía superado el hombre moderno, vuelve a la escena, como si fuese su propio espejo.

Por otra parte, Eliade aparentemente plantea una tajante dicotomía entre una sociedad y otra; sin embargo, tanto en “*El mito del eterno retorno*” como en “*Lo sagrado y lo profano*”, puntualiza sobre lo indisoluble de la herencia religiosa que le es dada al hombre moderno, esto es, aquél que se obsesiona por establecer la

⁶⁸ Para Eliade, la filosofía histórica de Hegel, el pensamiento judeocristiano, así como el desarrollo del capitalismo y la técnica, son factores socioculturales que configuran el papel determinante de la historia y por lo tanto, filosóficamente, considera que “*el cristianismo es la religión del hombre caído en la desgracia.*” De igual forma, afirma Amin Maluf: “*la sociedad occidental inventó la iglesia y la religión que necesitaba*”, esto, en la medida en que podemos observar las dimensiones de legitimidad que la religión cristiana ha tenido en nuestras sociedades modernas. Ver, Amin Maluf, **Identidades asesinas**, Edt., Alianza, Madrid- España, 2001, pp. 71. Me parece que este, es un punto interesante de debate, que demuestra, la complejidad e importancia que tiene el pensamiento religioso, en la historia de la humanidad; pero que no será menester desarrollar en la presente tesis.

⁶⁹Lo cual a su vez, de alguna manera también se encuentra en Marx cuando éste hace una analogía entre la religión, en particular en el pensamiento fetichista y la cosificación de los bienes materiales en el sistema de producción de las mercancías de la lógica capitalista. Bryan S. Turner, **La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista**, Edt. FCE. 1988, DF, p.91.

⁷⁰ Ver nota a pie 63 de la presente tesis.

dicotomía entre lo racional y lo irracional, afirmando que la modernidad es la etapa histórica en que la razón marca su prominencia y la cual, deja a un lado todo tipo de “irracionalidad”, entre las que concibe al ámbito de lo religioso; dicha postura, se ve contrariada a partir de las barbaries cometidas por este hombre que apela al uso e ideario absoluto de una racionalidad meramente instrumental. Los filósofos Theodoro Adorno y Max Horkheimer dicen:

“Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo genero de barbarie.”⁷¹

En conclusión, el autor trabajado en este apartado, crítica los ideales de las sociedades modernas en torno a tres aspectos.

El primero, se refiere a una crítica sobre la pretensión objetivista del método científico, esto, frente a las implicaciones que dicho método ha tenido para observar el fenómeno religioso, en tanto, elude los aspectos simbólicos que no pueden ser observados mediante el ejercicio de la simple descripción. Es el caso de lo que se ha mencionado en torno a la significación cultural que comprenden lo que dicho autor llama *actos primordiales*, ya que estos, han generado normas, todo un lenguaje de símbolos y en general diversas formas de vida que han coadyuvado a la constitución de sistemas sociales y a la generación de un sentido personal de la existencia.

“Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros. Esa repetición consciente de hazañas paradigmáticas determinadas denuncia una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su realidad, su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial.”⁷²

⁷¹Adorno T. y Horkheimer M., **Dialéctica del iluminismo**, Edt., Sudamericana, Buenos A.-Argentina, 2000, pp. 7.

⁷² Eliade, Mircea, **El mito del eterno retorno**, Edt., Emecé, Buenos Aires – Argentina, pp. 18

Segundo, dicho autor abre las puertas para la discusión sobre la tesis que afirma la desaparición de lo religioso, así como la falsa dicotomía entre tradición y modernidad y de la misma forma, pone en tela de juicio la absoluta desacralización de la que pareciera el hombre moderno se ufana de haberse librado, cuestionando así, las contradicciones y paradojas de la cultura occidental moderna.

*“La mayoría de los hombres sin religión se siguen comportando religiosamente, sin saberlo. No sólo se trata de la masa de supersticiones o de tabúes del hombre moderno, que en su totalidad tienen una estructura o un origen mágico religioso. Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflageada y de numerosos ritualismos degradados”.*⁷³

Y tercero, Eliade, siendo historiador y especialista de las religiones comparadas, al hablar en particular sobre las religiones de índole arcaicas y Orientales, reafirma la importancia sociocultural de la complejidad de las estructuras simbólicas religiosas, las cuales no sólo tienen que ver con explicaciones de roles institucionales, sino con comprensiones filosófico ontológicas que enmarcan la visión antropológica del mundo religioso en su generalidad y que incluso, la religión como fenómeno cultural y parte de distintos procesos sociales, pueden cambiar en sus formas de expresión, pero siempre apelan por definición, a su relación entre el mundo de lo sagrado y lo profano, esto es, a lo trascendental; lo que a su vez, va adquiriendo significaciones específicas acorde a los momentos sociohistóricos y culturales en los que se encuentren.

*“[...] hay una complejidad del fenómeno religioso primitivo [...] lo sagrado es definitivamente diferente a lo profano, sin embargo puede manifestarse de cualquier modo y en cualquier lugar en el mundo profano. Está dialéctica de lo sagrado es válida para todas las religiones y no únicamente para las pretendidas formas primitivas.”*⁷⁴

Por lo que, se comprende que la visión filosófica de Eliade respecto a su concepción de religión, es definida como *dimensión del ser*, en la medida en que el ser humano mantiene experiencia con lo sagrado y con aquello *otro* que es totalmente diferente al mundo profano al que se pertenece (arquetipos, tiempo

⁷³ Eliade, Mircea, **Lo sagrado y lo profano**, Edt., Paidós, Buenos A. Argentina, 1998. 149.

⁷⁴ Op. Cít. pp. 14-15.

mítico). Para Eliade, en este sentido, la religión es un hecho antropológico, de ahí también que mientras exista la humanidad, ésta, persistirá en la búsqueda del sentido de su existencia y por lo tanto, la religión como otras tantas esferas de lo social, seguirán presentes como fenómenos socioculturales independientemente del sistema social, político y económico del que ésta sea parte.

Lo que no quiere decir que no haya una interrelación entre estas cuatro esferas y más aún, como lo vamos a ver más adelante, la manera en que lo religioso en tanto tradición, se adapta a los distintos procesos de la modernidad; por lo que es más, trata de legitimarse frente a ella, entablando un proceso de entendimiento intercultural.

“Como hemos visto, es la experiencia de lo sagrado la que fundamenta el mundo, e incluso la religión más elemental es, antes que nada, una ontología”.⁷⁵

5. Conclusiones

Sustentando que en el terreno epistemológico, particularmente en lo que se refiere a la sociología, son varios los factores que han influido en la manera en cómo se observa y define a la religión, hasta aquí, son tres tipos de miradas sobre el fenómeno religioso a los que se ha hecho referencia: el positivismo, la crítica social hacía la institución religiosa vista desde el marxismo y la significación cultural de dicho fenómeno, en tanto complejidad sociocultural. A manera de conclusión, se expone la convergencia y diferencia entre dichas perspectivas, así como a la apelación de la importancia de esta última perspectiva.

Respecto a los planteamientos en los que convergen Durkheim y Eliade sobre el fenómeno religioso, se mencionan cuatro de los puntos más importantes para el interés de la presente investigación: uno, la definición general de la religión

⁷⁵ Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Edt., Paidós, Buenos A. Argentina, 1998, pp. 153.

en torno a la relación sagrado/profano, observada tanto en las representaciones religiosas arcaicas o primitivas, hasta en las modernas o complejas. Dos, su carácter *sui generis*, esto, en tanto su fuente es eminentemente colectiva, pero también porque constituye características propias. Tres, la importancia de rito y creencia, como componentes importantes en la creación y recreación de la estructura religiosa. Cuatro, ambos dan cuenta de la complejidad del fenómeno religioso a partir de la diversidad de factores que comprenden a dicho fenómeno. Esto se refleja incluso en las diferencias que a continuación se observan en ambos autores.

Por ejemplo; para Eliade, la función social de la religión, no se agota en su carácter normativo y de cohesión, como en Durkheim, sino que comprende una forma ontológica de ser y estar en el mundo; es decir, la apelación permanente del ser humano, en la búsqueda de significados, entre los que se encuentra el fenómeno religioso, debido en gran medida, al carácter simbólico que le constituye.

En este sentido, la definición que tanto Durkheim como Eliade proporcionan sobre el fenómeno religioso en general, coadyuva a identificar la importancia de uno de los factores que hacen posible el diálogo Interreligioso; ya que, a pesar de aquello que diferencia a las tradiciones que en tales actos convergen, parten del reconocimiento de aquello que las identifica, esto es, la apelación a la concepción de lo sagrado en sus distintas formas; factor que constituye una realidad *sui generis*, por dos razones, por que se comprende bajo un carácter propio y por que tales representaciones se producen y se explican a partir de una naturaleza eminentemente colectiva, la cual, influye en los individuos que la componen.

Por su parte, la tesis de Weber; hace referencia a la importancia de la conducta sistemática y metódica de la racionalidad religiosa, con respecto a la conformación del capitalismo moderno; dicho tipo de acción, parte de la idea de perfección, generándose la práctica religiosa de profesionalización, factor que tiene

importantes implicaciones en el marco del sistema cultural en general no sólo de la productividad capitalista.

Sumado a ello y aunque el interés de Weber corresponde en gran medida a la práctica religiosa, su análisis, no deja de dar importancia a la reconfiguración del pensamiento religioso; comprendido éste, en su manifestación histórica, la cuál va desde manifestaciones del judaísmo, hasta el cristianismo monástico influido por el helenismo y particularmente el protestantismo; por lo que la segunda significación cultural del pensamiento religioso en torno a la racionalidad moderna, se centra para nuestro interés, en la identificación del proceso de desmitificación de las imágenes del mundo, el cual, paradójicamente, se considera un factor de influencia en el germen del proceso de secularización.

Por su parte, Durkheim y Weber, convergen en cuanto a la función social de la religión, en torno a que se comprende como un sistema moral generador de reglas de conducta; diferenciándose entre uno y otro autor, las implicaciones individuales y colectivas que en el ámbito de la cultura tiene el fenómeno religioso, reflejándose tal planteamiento en contextos sociohistóricos concretos. El primer autor; por ejemplo, plantea el aspecto estructural del ámbito más general del fenómeno religioso. El segundo autor, en el contexto de la modernidad, identifica como uno de las características de la religión, la amplitud que alcanzan los marcos de interpretación de los referentes de tradición en el ámbito subjetivo de los actores sociales.

En este sentido, ante los argumentos expuestos, la presente investigación, se dirige a comprender lo que Habermas define como *modernización de la fe* y en particular, se observarán las implicaciones que ésta tiene en torno al diálogo interreligioso.

Capítulo II

EL FENÓMENO RELIGIOSO CONTEMPORÁNEO

1. Habermas: modernización de la fe; hacia la significación cultural del diálogo Interreligioso.

“Lo que ha cambiado es obvio. Las formas de rememoración colectiva tradicionales, iniciadas por las autoridades y practicadas por el pueblo, se han visto arrastradas por el torbellino de la reflexión. El proceso de la toma de decisiones, los símbolos y las ceremonias, una vez expandidos discursivamente y pluralizados internamente, dejan de tener ese carácter natural que consiste en que vinculan a todos sin que nadie tenga conciencia de que puedan existir alternativas, y sin que nadie se moleste en argumentar.”

Habermas⁷⁶

1.1 El contexto de la secularización y el pluralismo como factores externos de la modernización de la fe.

En el periódico El PAIS (diario de circulación española), se publicó el artículo *“Las religiones a debate: El derecho a no creer”*, en el se encuentra uno de los planteamientos de Fernando Savater *“La religión es un derecho de cada cual, pero no un deber de nadie”*. En el marco de este título, se observa una fotografía de un mercado en Jerusalén, en el que se ven transitando lado a lado, dos musulmanes y tres judíos.⁷⁷

En este contexto, resulta plausible el planteamiento de Durkheim al definir a la sociedad moderna como compleja, aunado a ello, dicho autor, sostenía que

⁷⁶ Habermas, Jürgen **Tiempo de transiciones**, Edt., Trotta, Madrid, 2004, pp. 69.

⁷⁷ Las religiones a debate: *“El derecho a no creer”*, en **El País**, 2 de Junio de 2007, Madrid, pp. 12.

como consecuencia de las redes producidas por la dinámica de la división de trabajo social, otra de las características principales de las sociedades modernas, era el cosmopolitismo. De este modo, tómesese en cuenta la significación que tienen los enunciados en comillas del párrafo anterior, particularmente, en torno a la propuesta de Habermas sobre el fenómeno religioso contemporáneo y de manera específica, en lo que se refiere al diálogo interreligioso. En éste mismo sentido, Durkheim, dice:

“No hay pueblo, no hay Estado que no esté internado en otra sociedad, más o menos ilimitada, que comprende todos los pueblos, todos los Estados con los cuales el primero está directa e indirectamente en relaciones; no hay vida nacional que no esté dominada por una vida colectiva de naturaleza internacional. A medida que se avanza en la historia esos agrupamientos internacionales adquieren más importancia y extensión. Se ve así cómo, en ciertos casos la tendencia universalista ha podido desarrollarse hasta el punto de afectar, no ya solamente las ideas más altas del sistema religioso, sino los principios mismos con los cuales se basa.”⁷⁸

Habermas en su libro *“Entre naturalismo y religión”*, habla sobre la polémica y paradoja de una época secularizada, en la que pese a la categorización de las instituciones religiosas como subsistemas sociales, éstas de manera relevante se siguen haciendo presentes en la esfera pública. Ante tal escenario, dicho autor entre otras tesis, plantea la práctica de un *ethos* de la ciudadanía liberal, en la que se considere como premisa necesaria, el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber. Cumpliendo un papel sustancial el Estado laico y democrático, como arbitro de las diferentes disputas interreligiosas, o de éstas, frente a otras esferas del conocimiento secular.

La discusión de los cuatro puntos consecutivos, tiene dos niveles de análisis. El primero, se refiere a los elementos epistemológicos que proporciona Habermas sobre la *nueva racionalidad religiosa* y/o la *modernización de la fe*, dichas categorías permiten analizar algunos de los factores del desarrollo del fenómeno religioso contemporáneo, entendiéndose éste, en el marco de una *racionalidad cultural*.

⁷⁸ Durkheim, Emilé, **Las formas elementales de la vida religiosa**, Edt, Colofón, México, 1991, pp. 437.

Por lo tanto, con base en lo que Habermas entiende como modernización de la fe, al diálogo interreligioso, lo considero una de las formas mediante la cual, las instituciones religiosas se han visto obligadas a reformular sus propios procesos de socialización frente a los retos de la modernidad, pretendiendo con ello adquirir cierta legitimidad social, ante un contexto como el pluralismo cultural. A partir de ello, se verá en qué medida las implicaciones de dicho diálogo, comprenden factores sociológicos susceptibles de observación; en este sentido, parto de tres planteamientos base, los cuales se entienden dentro de fenómenos sociohistóricos concretos (punto 1.2 del presente capítulo).

Es de suma importancia dejar claro que no será parte central de esta tesis ahondar sobre la relación entre el Estado y la religión, por lo que no se tendrá como base analizar las propuestas teóricas de la filosofía política, o hablar en el sentido político del término sobre una ética respecto al papel de la ciudadanía. Simple y llanamente, se tiene como propósito, abordar las implicaciones sociológicas que pudiese tener el diálogo interreligioso, visto éste, como un proceso de modernización de la fe según Habermas; por lo tanto, a dicho fenómeno se le concibe como una expresión del ejercicio de entendimiento intercultural, producto del tipo de sociabilidad que exige el marco de lo secular y la pluralidad cultural.

Una segunda aclaración, no se tratará aquí de defender la teoría habermasiana, esto me llevaría a un proceso ilimitado de conocimiento que no es menester desarrollar en la presente tesis; lo que sí es de interés, es analizar, las pautas reflexivas a las que llevan los planteamientos de Habermas en torno al fenómeno religioso y particularmente, sobre la correlación que hago de estos y las implicaciones sociológicas del diálogo interreligioso. Por lo que también resulta ineludible, observar las posibles omisiones sociológicas que complementarían o bien refutarían, los prominentes planteamientos de dicho autor.

Esto muy probablemente lleve a la conclusión de que Habermas ha aportado más en el análisis de este tema de lo que muchos pudiésemos suponer, aunque estos planteamientos sean criticados severamente por los especialistas eruditos. Precisamente ese es uno de los avances de la tradición del conocimiento, es decir, el “reconocimiento científico de su propia falibilidad”; en este sentido se hace referencia a Habermas en la siguiente cita:

“Si ambas posturas la religiosa y la laica, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden entonces tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto de vista cognitivo”.⁷⁹

1.2 Hipótesis generales sobre el fenómeno religioso contemporáneo

En primera instancia, cabe señalar que a partir de la secularización, la religión ha tenido una importante reconfiguración institucional dentro del marco de sus significados y por ende, en el horizonte de la legitimidad social, varias son las hipótesis que se han planteado ante este escenario, en las líneas consecutivas se mencionarán las más importantes.

En el contexto de la modernidad y en torno a procesos como la secularización y el pluralismo, particularmente en el transcurso del siglo XX y lo que va del XXI, las hipótesis sociológicas que se han vertido sobre el fenómeno religioso contemporáneo han ido de la mano de fenómenos sociohistóricos como: la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), la Guerra Fría (1947-1991), las dictaduras en América Latina en la década de los 70 y 80, la Caída del Muro de Berlín (1989), el atentado de las Torres Gemelas en Nueva York (2001), así como los atentados en España (2004). Cada uno de estos hechos, han puesto a debate el nivel de

⁷⁹ Habermas J y Ratzinger J, **Entre razón y religión, Dialéctica de la secularización**, Edt., Fondo de Cultura Económica, DF, 2008, pp. 29.

significación cultural que la religión tiene en la esfera pública en sociedades contemporáneas.

Con la secularización, la característica principal en torno a la religión fue el proceso de autonomización del mundo secular ante los cánones religiosos, seguido de éste, es principalmente con la Ilustración y el positivismo, en donde la hipótesis sobre su posible desaparición y/o superación cobra fuerza. Es entonces que la visión religiosa se percibe como incompatible con las nuevas estructuras sociales, por lo tanto, el Estado y el mercado se consolidan como las nuevas instancias normativas de la totalidad en la vida pública.

En este sentido, la religión, al perder su poder de legitimación absoluta en la esfera social, con la conformación del Estado y la lógica de mercado, se ve obligada a volcarse a la periferia; es decir, se constituye como un subsistema que se remite a tener significación en la esfera privada, caracterizándose como un factor de elección de particulares, el cual deviene principalmente del plano familiar e individual.

Otro de los procesos de la modernidad que cobra sustancial relevancia ha sido el pluralismo cultural, el cual tiene importantes implicaciones en el terreno religioso, una de estas consecuencias, es la lógica de mercado que actualmente caracteriza la dinámica religiosa en general. Para algunos, los significados de los dogmas y contenidos de fe se han visto relativizados ante los propios creyentes y de igual forma, las instituciones religiosas, se ven obligadas a flexibilizar algunos de sus esquemas doctrinarios, a fin de ofrecer productos acorde a las demandas y el perfil de los adeptos; los cuales, se encuentran inmersos en constantes cambios sociales y económicos. Temas como la migración y salud reproductiva, entre otros, han puesto en jaque el papel legitimador de la institución religiosa en sociedades secularizadas y globalizadas. Peter Berger dice:

"[...] la religión se manifiesta bajo una nueva forma moderna particular, es decir, un complejo de legitimación voluntariamente adoptado por una clientela no coaccionada.

Como tal aparece en la esfera privada de la vida social cotidiana, y está señalada por los peculiares rasgos de esta esfera en la sociedad moderna. Uno de esos rasgos esenciales es el de la individualización. Esto significa que la religión privatizada es un asunto de elección o preferencia del individuo o del núcleo familiar, y que carece por ello de cualidades aglutinadoras. Esta religión privada, por real que resulte para los individuos que la adopten no puede ya llenar el cometido tradicional de la religión, el de construir un mundo común en el que toda la vida social reciba un sentido único obligatorio para todos”⁸⁰.

Ésta perspectiva reflejaría entre otras cosas la observación ante la crisis del cristianismo occidental, dicha problemática conlleva como característica principal un proceso como lo que Mardones llama *desinstitucionalización* religiosa, en el que se observan fenómenos como la disminución en el ingreso de sacerdotes y religiosas a los seminarios y conventos, la sustancial disminución en la asistencia de los fieles a actos religiosos, como peregrinaciones, misas, etc., la práctica y concepción ecléctica, por parte de sus fieles ante los distintos discursos que envuelven su marco de referencia cultural (tales elementos afirma el autor, no se dan de manera homogénea en los distintos países y regiones del mundo, incluso en algunos se observa una reorganización eclesial).⁸¹

El proceso de autonomización diferenciado, sobre la comprensión de las imágenes del mundo, expresado en el proceso de secularización, así como la pérdida del monopolio social de la institución religiosa debido también al desarrollo del pluralismo cultural, han obligado a dicha institución, a entrar a un proceso de adaptación, seguido de acciones que le permitan una mayor legitimidad social; por ello es que ha respondido a cierta apertura frente a distintas formas de socialización que exige la cultura en la modernidad (Habermas).

Por otra parte, se encuentran las hipótesis que reafirman el retorno de lo religioso en la esfera pública y social; a partir de la observación de escenarios tan polarizados como las expresiones religiosas relativistas y los integrismos religiosos, en el caso del primero, el resurgimiento de nuevos Movimientos

⁸⁰ Berger, Peter, **El dosel sagrado**, Edt, Káiros, Barcelona, 1999, pp. 192.

⁸¹ Mardones, José, Ma., Filósofo y Teólogo español. Ver: **¿Hacia dónde va la religión?: postmodernidad y postsecularización**, Edt., UIA, ITESO, México 1996, pp. 45-46.

religiosos, siendo ejemplo de ello, los misticismos, pietismos, esoterismos, etc.; y en el caso del segundo, el fundamentalismo religioso, el cual se ha dado no sólo en Medio Oriente sino en Estados Unidos, África etc. (Mardones y Habermas).

La postura que frente a dichas hipótesis se plantea en la presente tesis es que no se puede apelar a la superación y/o desaparición de la religión en la vida social, pero tampoco a un retorno de lo religioso como único rector de la vida pública. Es entonces, la observación de una *metamorfosis* del fenómeno religioso (Hervieu, Léger),⁸² lo que a su vez, hace suponer también, una nueva reconfiguración en el terreno de lo secular, con ello no se quiere decir, que los cambios del proceso de secularización, hayan dependido de tales modificaciones religiosas, sino de factores socioculturales seculares (como por ejemplo; la migración), que implican un nuevo escenario para ambas esferas.

En este sentido, se hace referencia a que la religión no tiende a desaparecer, sino a adaptarse, teniendo como característica un proceso de racionalización a lo interno de los propios esquemas eclesiales. Por consiguiente, el hecho de que la religión en la modernidad y ante marcos legales como la laicidad, se convierta en un asunto de elección personal, no la remite a una cuestión tácita de privatización e individualización que conlleve a imposibilitar su campo de acción social, sino que el proceso de fragmentación tanto institucional como de códigos de significado que ha tenido ante la secularización y el pluralismo, la han llevado a la ampliación de sus procesos de socialización; el diálogo Interreligioso es un ejemplo ante la disyuntiva a la que conlleva el propio proceso de modernización religiosa.

En el inciso siguiente, se verá en qué medida hay o no una convergencia con dichas hipótesis; con la finalidad de llegar a un planteamiento conclusivo sobre el papel de las instituciones religiosas en el contexto de sociedades secularizadas y

⁸² Hervieu, Léger, **El peregrino y el convertido: la religión en movimiento**, Edt., Helénico, México, 2004.

plurales (dicha finalidad, entre las que ya se mencionaron en la introducción del presente capítulo).

1.3 Modernización de la fe, un proceso de reestructuración de las formas religiosas.

Desde el primer capítulo de esta tesis se ha planteado que las respuestas dependen en gran medida de la mirada hipotética de la que se parta, por lo que se verá en qué grado hay una correlación entre el desarrollo de los argumentos planteados en el presente inciso, frente al anterior.

Expuestos los distintos enfoques que la sociología contemporánea ha vertido sobre el fenómeno religioso actual, es necesario retomar la interrogante que se planteó desde el inicio de la presente tesis, agregándole otra variable ¿Cuál es el papel de las instituciones religiosas en el marco de sociedades postseculares y pluralistas?⁸³

Los planteamientos en a los que me refería en la introducción del presente capítulo y que se desarrollarán en el transcurso de éste y del siguiente, son:

⁸³ Al hablar en la presente tesis del concepto *postsecularización*, se parte del planteamiento que al respecto hace Jürgen Habermas, dicho autor dice: “*propongo entender el proceso de aprendizaje que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites. En lo que respecta a las sociedades postseculares habría que abordar en última instancia también la cuestión de cuáles son las expectativas normativas que el Estado liberal tendría que exigir a ciudadanos creyentes y no creyentes en su relación mutua.[...] Con el término postsecular no sólo quiere indicarse la aceptación pública hacia las comunidades religiosas por su contribución funcional en lo que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados. Más bien resulta que en la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja una comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato política entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la modernización de la <conciencia pública> abarca de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las cambia reflexivamente. Si ambas posturas, la religiosa y la laica, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar enserio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto de vista cognitivo. [...] Es más, una cultura política liberal, puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general.*” Habermas J y Ratzinger J, **Entre razón y religión, Dialéctica de la secularización**, Edt., Fondo de Cultura Económica, DF, 2008, págs. 11, 29 y 33, respectivamente.

1. Se expondrá que es lo que entiende Habermas por modernización de la fe, y con ello, la comprensión de sus características, entendidas éstas, como una reestructuración cognitiva de las formas religiosas.
2. En éste sentido, se verá que este proceso ha sido consecuencia de fenómenos como la secularización y el pluralismo cultural, a partir de lo cual, las instituciones religiosas se han visto obligadas a reestructurarse; por un lado, con la finalidad de conservar el reconocimiento general a lo externo de ellas, al pretender no ser excluidas ante los cambios de la modernidad (recuérdese que tal legitimidad en la esfera pública, se ha visto disminuido, aunque ya se verán los cambios que recientemente ha habido en este sentido).

A su vez, con la modernización de la fe a la que apunta Habermas, se han producido reestructuraciones normativas a lo interno de las instituciones religiosas, las cuales, no siempre se han dado de manera tácita y bajo procesos de argumentación intersubjetiva, dándose en algunos casos, conflictos de legitimidad interna y autoexclusión.

3. En tanto, el diálogo interreligioso puede ser observado como un fenómeno producto de la modernización de la fe a la que apela Habermas, siendo a su vez, una expresión racional del entendimiento intercultural, para lo cuál, confiere cierta suposición pragmática formal del mundo por parte de las instituciones religiosas y particularmente de los grupos que se manifiestan en torno a tal movimiento; viéndose expresado esto, en los objetivos que se manifiestan en ejercicios prácticos y discursivos del diálogo interreligioso, siendo otra de las características de dicho movimiento, la construcción dialógica.

4. En torno al pluralismo cultural, el diálogo interreligioso, comprende cierta legitimación social, por dos razones. Primero, porque a partir de la pretensión de una convergencia religiosa, aspira a ciertos niveles de cohesión institucional eclesial. Segundo, porque sus principios, manifiestan características que van más allá de sus propios cuerpos eclesiales, los cuáles, adquieren validez en el marco de sociedades secularizadas o postseculares (tercer capítulo de la presente tesis).
5. En interconexión con los anteriores puntos, se expondrán diversos factores socioculturales e históricos, a partir de los cuales surge el diálogo interreligioso contemporáneo y por lo cual, se puede comprender como un proceso de modernización religiosa y entendimiento intercultural.

En primera instancia, para hablar sobre las implicaciones sociológicas de la modernización religiosa en torno al fenómeno que interesa analizar en la presente tesis, es necesario responder a las siguientes interrogantes ¿A qué factores exógenos, se debe la modernización de la fe en las instituciones religiosas? ¿Qué es para Habermas la modernización de la fe?

1.4 Reestructuración de las formas religiosas, en tanto comprensión de la modernidad; el precedente en Weber, retomado por Habermas.

En éste sentido, al igual que Weber, Habermas considera que la secularización se constituye como un proceso de racionalización moderna, el cual tuvo como premisa necesaria el *desencantamiento del mundo*, teniendo como génesis, la evolución del pensamiento religioso, particularmente el judeocristianismo, en este sentido, para Habermas, la religión se constituye como un factor clave en el origen de las nuevas formas de conciencia modernas.

No obstante, distingue la influencia de dicha racionalidad religiosa a partir de la diferencia entre racionalidad cultural y racionalidad social, en el caso de la

primera, ubica las esferas del arte, la educación, la religión y en general el mundo de la vida, mientras que a la segunda, refiere los sistemas de la Economía y la Política; de este modo, Habermas difiere de Weber, en tanto considera que la influencia de dicho sistema religioso, no compete a la modernización social, sino al ámbito de la cultura.

“[...] veremos cómo Weber aborda estos fenómenos de racionalización social, principalmente las instituciones de la economía capitalista y del Estado moderno, poniéndolos bajo unas categorías que antes ha aclarado a base de otros fenómenos a base de fenómenos pertenecientes a la racionalidad motivacional y a la racionalización cultural”⁸⁴

Por una parte, Habermas reconoce que el pensamiento religioso monoteísta fue un factor clave en la conformación de las pautas culturales de la era moderna; sin embargo, para dicho autor, los efectos reales recaen en el desarrollo de un pensamiento secularizado en el que se apela a la autonomía del sujeto social frente a la esfera de lo sagrado.

Lo cual es posible, en la medida en que el hombre se hace poseedor de dos ideas absolutamente racionales y las cuales, definen la autonomía de las distintas esferas del mundo social con respecto a las creencias de fe: la primera, la refiere a una racionalidad cognitiva en la que la naturaleza es convertida en objeto y la segunda, sobre la racionalización social cognitiva del conjunto de las relaciones interpersonales sometidas a regulación moral.⁸⁵ Estas dos categorías por tanto, conforman lo que Habermas entiende como las nuevas estructuras de conciencia modernas; expresados en principios éticos y normativos, como la tolerancia y justicia; dicho autor dice: ⁸⁶

⁸⁴ Habermas, Jürgen, **Teoría de la acción comunicativa**, Tomo I, Edt., Taurus, pp. 240.

⁸⁵ *“Es con el tránsito a la modernidad cuando el sujeto que conoce y juzga moralmente hace suyo el punto de vista de Dios, en el sentido de que hace suyas dos idealizaciones muy ricas en consecuencia [...]. De este modo se abre la puerta a la penetración racional de un mundo opaco, y en ello en dos dimensiones: la de la racionalización cognitiva de una naturaleza convertida en objeto en su conjunto, y la de la racionalización social-cognitiva del conjunto de las relaciones interpersonales sometidas a la regulación moral.”* Habermas Jürgen, **Tiempo de transiciones**, Edt. Trotta, Madrid, 2004. pp.188.

⁸⁶ Al remitirse a tales reflexiones, Habermas, retoma a Hegel, en torno a la comprensión de los planteamientos que éste hace sobre la modernidad. *“A partir de la asimetría de las pretensiones*

*“En Occidente el cristianismo no sólo ha hecho realidad las condiciones de partida cognitivas adecuadas para la conformación de las estructuras modernas de conciencia, sino que ha favorecido también aquel tipo de motivaciones que constituyeron, en su momento el gran tema de Max Weber sobre ética de la economía. Para la autocomprensión normativa de la Modernidad el cristianismo no se limita a ser una prefiguración o un catalizador. El universalismo igualitario del que proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, de configuración autónoma de la propia vida y emancipación, de una moral anclada en la conciencia individual de los derechos humanos y de la democracia, es un heredero directo de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor”.*⁸⁷

A partir de un enfoque como el de Comte, pareciera que la religión no apela a lo que Weber llama *juicio de imputación histórica*,⁸⁸ en el que se retoma sociológicamente la significación del discurso religioso como influencia de distintos procesos socioculturales, como por ejemplo, el propio proceso de secularización y sobre todo, el importante papel de la *ética religiosa* de la Reforma protestante, como factor clave en la conformación del capitalismo moderno.

Por lo que, a partir de la definición de *racionalidad religiosa* y pese al proceso de *desencantamiento del mundo*, Weber a diferencia de Comte, no ve en dicho fenómeno una etapa infantil y provisional, con poca significación e imputación histórica (ya se vio en el punto 4.2 del capítulo anterior los planteamientos de

epistémicas cabe fundamentar una disposición de aprendizaje de la filosofía ante la religión, y no por razones funcionales, sino recordando sus exitosos procesos hegelianos de aprendizaje por razones de contenido. La compenetración del cristianismo y la metafísica griega...ha fomentado también una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. Éste trabajo de apropiación se ha contemplado en redes conceptuales normativamente impregnadas, tales como responsabilidad, autonomía y justificación, así como historia y recuerdo, nuevo comienzo innovación y retorno, a demás de emancipación y cumplimiento, enajenación, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad. La traducción de que el ser humano es imagen de Dios en la idea de igual dignidad de todos los seres humanos [...] es un ejemplo de este tipo de traducción redentora. Esta traducción expande el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al público en general de heterodoxos y no creyentes. Walter Benjamín fue uno de los que algunas veces logró efectuar tales traducciones”. Habermas, Jürgen, **Entre naturalismo y religión**, Edt. Paidós, Barcelona, 2006, pp. 116

⁸⁷ Habermas Jürgen, **Tiempo de transiciones**, Edt. Trotta, Madrid, 2004, pp. 189.

⁸⁸ “Ahora bien, los juicios en torno a la esencialidad de un fenómeno histórico son o juicios de valor y de fe (cuando se piensa en lo que únicamente < interesa > o se considera <valioso>de modo duradero), o juicios de imputación histórica (cuando se piensa en lo que, por su influencia sobre otros acontecimientos históricos, posee significación causal). Cuando se adopta este último punto de vista –tal es nuestro caso-, forzosamente ha de hacerse gran aprecio de los efectos histórico-culturales del dogma por cuyo significado nos preguntamos”. Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo I**, Edt., Taurus, Madrid, 1987, pp. 93.

Weber y las diferencias entre éste y Marx). De igual forma, Habermas plantea que en el marco de la laicidad, no se vean a las tradiciones religiosas como absurdas e irracionales.

"[...] el conflicto entre las convicciones acreditadas secular y doctrinalmente sólo puede tener <prima facie> el carácter de un disenso previsible razonablemente a condición de que pueda hacerse plausible, también desde una perspectiva laica, la hipótesis de que las tradiciones religiosas no son sencillamente irracionales o absurdas. Solo si se cumple este presupuesto pueden los ciudadanos que no son religiosos partir de la hipótesis de que las grandes religiones universales podrían albergar intuiciones racionales y elementos de los que cabe aprender ciertas exigencias no amortizadas, pero legitimadas".⁸⁹

Weber observa la importancia del pensamiento religioso, en particular del judeocristianismo y su interconexión con la filosofía griega, al identificarlo como germen del propio proceso de secularización, éste, en tanto factor primordial de la racionalidad moderna, el cuál, apela al desencantamiento del mundo o desacralización religiosa (Eliade).

1.5 La modernización de la fe, según Habermas.

Aquí se considera que la modernización de la fe a la que apunta Habermas, se debe a factores exógenos y endógenos de las propias instituciones religiosas, es por esta razón que a dicho proceso se le puede comprender bajo una perspectiva de socialización dialéctica. En este sentido, se hace alusión a lo que acertadamente apunta Berger.

"La dialéctica entre la actividad y la ideación religiosa señala otro hecho importante, el enraizamiento de la religión en los intereses prácticos de la vida cotidiana. La compleja ideología religiosa no debe ser entendida solamente como un reflejo, esto es, una variable dependiente, de intereses prácticos de la vida diaria de los cuales derive. El término dialéctica nos será útil precisamente para evitar confusiones de este tipo. Las legitimaciones religiosas nacen de la actividad humana, pero una vez cristalizadas en conceptos complejos que devienen parte de una tradición religiosa pueden actuar de vuelta sobre los actos de la vida diaria y transformarla radicalmente. Por lo que la religión sirve,

⁸⁹ Habermas, Jürgen, **Entre naturalismo y religión**, Edt. Paidós, Barcelona, 2006, pp.13.

*pues, para mantener la realidad de este mundo socialmente construido dentro del cual los hombres existen y su vida de cada día transcurre.*⁹⁰

Partiendo de tal planteamiento, el proceso de la religión contemporánea lo podemos definir como una *metamorfosis* que responde a la reconfiguración de ésta como subsistema en las sociedades secularizadas, pero también, por una modificación de las propias instituciones seculares, las cuales se han visto rebasadas ante procesos sociológicos de gran envergadura, como la migración, en el que se ven reflejados fenómenos de cohesión o desestabilidad social, debido a la convergencia de las distintas expresiones culturales que se suscitan ante la movilidad social y económica actual, y en donde la religión ha cobrado una importante significación. Lo que ha dado un vuelco y ha coadyuvado a la polemización de las categorías en torno al papel de la religión en sociedades modernas (punto que se desarrollará en el tercer capítulo de la presente tesis).

Como ya se mencionó, metamorfosis se comprende bajo un proceso dialéctico en el que se da una relación de dependencia, pero también de influencia por parte del mundo de lo religioso y la sociedad, en tanto se establece entre ambas esferas un proceso de socialización, el cual demanda un diálogo entre éstas y el ámbito público.

En primera instancia, la modificación de la conciencia religiosa es consecuencia de la autonomización que se da a partir de la desmitificación de las imágenes del mundo, así como de la pérdida del monopolio social de las instituciones religiosas, viéndose éstas como un subsistema social, producto particularmente del proceso de secularización (factor exógeno).

Otro de los elementos que permiten dar cuenta de lo que da cause a la modernización de la fe, es el escenario de la pluralidad cultural, en la que se presenta una lógica de mercado, donde las instituciones religiosas se ven obligadas a competir entre sí, pero también basta decir, frente a otras esferas

⁹⁰ Berger, Peter, **El dosel sagrado**, Edt, Káiros, Barcelona, 1999, Págs. 68-70 y 77.

absolutamente seculares que han ganado los espacios de la vida pública, como la ciencia y la política (factor exógeno).

“En las sociedades modernas las doctrinas religiosas tienen que asumir la necesidad ineludible de hacer frente a la competencia de otras creencias y de otras formas de plantear la verdad. Ya no se mueven en un universo cerrado, regido simplemente por la propia verdad tenida por absoluta. Toda proclamación de la fe se encuentra hoy día con un pluralismo de verdades de la fe diversas, pero al mismo tiempo choca también con el escepticismo de un saber científico profano que debe su autoridad social a que reconoce su propia falibilidad y que aparece como un proceso de aprendizaje sometido perpetuamente a revisión.”⁹¹

Frente al desarrollo de los distintos procesos de la modernidad, las instituciones religiosas se han visto obligadas a llevar a cabo una reestructuración cognitiva de sus formas, respondiendo con ello a un proceso de adaptación, el cual ha implicado cierta apertura y flexibilidad ante otras esferas de significado.

El principal planteamiento sobre la modernización de la fe a la que apunta Habermas, es el hecho de que ésta adquiere un carácter reflexivo, es decir, hay un proceso de racionalización interna, esto es, una modificación de la conciencia religiosa (Factor endógeno).

Al respecto, son tres las características que definen dicha reestructuración y su carácter reflexivo; uno, es el sometimiento a la autocrítica, otro analizar el sentido ilocutivo que tienen las creencias religiosas de tener por cierto y por último, el ejercicio de la confrontación solo como medio discursivo, empleando el uso correcto de los medios cognitivos como presupuestos necesarios para la generalización de la tolerancia.

“[...] estamos asistiendo a una modernización de la fe en sí misma. Esta modernización para la cual la religión y la iglesia crearon algunas de las condiciones de partida más importantes, ha producido una sociedad secularizada y un pluralismo de acepciones del mundo que han obligado a su vez a la fe religiosa y a la práctica eclesial a una reestructuración cognitiva de sus formas.”⁹²

⁹¹ Habermas, Jürgen, **Tiempo de transiciones**, Edt. Trotta, Madrid, 2004, pp.191.

⁹² *Ibíd.*, pp. 190.

Para Habermas, la modernización partiendo de la secularización en su expresión de desencantamiento de las imágenes del mundo y con ello de la generación de un proceso de autonomización de las esferas sociales frente a la legitimidad y validez, anteriormente proporcionada solo por la religión; plantea que las reestructuraciones cognitivas, debe fincarse en tanto en la fe, como en el saber científico, ambas, deben asumir un papel limitado, en el que ya no es plausible, el discernimiento, sin la interpelación con los diferentes discursos que comprenden una sociedad.

No obstante a las tres características que comprenden la *modernización de la fe* como un proceso racional autoreflexivo, este no se ha dado de manera tácita y sin procesos de contradicción o conflicto a lo interno de las propias estructuras religiosas y mucho menos frente al ámbito secular.

De manera sucinta expondré este ejemplo histórico, con la finalidad de que sea más comprensible la definición y características que nos proporciona Habermas sobre la modernización de la fe. Pero también, lo que aquí se considera una omisión de tal planteamiento, ya que como se verá más adelante, la contradicción o la no fácil asimilación de los procesos cognitivos de reflexividad de la modernización de la fe, tiene importante implicaciones ante el fenómeno de nuestro interés.

2. El diálogo interreligioso, ¿expresión de una nueva racionalidad religiosa?

“En la acción comunicativa nos comportamos en cierta manera de una forma cándida, mientras que en el discurso intercambiamos razones para examinar las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas. El discurso debe ponerse en marcha mediante la coacción sin coacciones del mejor argumento”.
Habermas⁹³

2.1 El diálogo interreligioso, en tanto modernización de la fe; expresión de una suposición pragmática del mundo.

En un artículo titulado *“Religión, problemas residuales y diferenciación funcional, una relación ambigua”*,⁹⁴ Peter Berger afirma que, la religión actualmente es un sistema autónomo funcional especializado entre otros subsistemas que comprenden el campo de la estructura social. Ahora bien, este tipo de racionalidad no es la única que caracteriza el fenómeno religioso contemporáneo, ya que éste también lleva consigo la negación de los procesos de la no sistematicidad. Es el caso de las distintas manifestaciones de religiosidad que se han hecho presentes en las últimas tres décadas, las cuales, rechazan toda estructura de institucionalización; como diría François Champion (investigador francés sobre sociología de la religión), hay una nueva *conciencia religiosa*, un *nuevo fermento religioso*.

*“Los Nuevos Movimientos Religiosos llevan a cabo una desracionalización de las creencias”; y específicamente, el cristianismo en las sociedades occidentales, el cual se caracteriza por un proceso contra la organización burocrática, [...] Las iglesias se desintegran; queda un cristianismo difuso, implícito, cultural, fuera de las iglesias. En resumidas cuentas, el cristianismo se vuelve flotante.”*⁹⁵

⁹³ Habermas, Jürgen, **Entre naturalismo y religión**, Edt. Paidós, Barcelona, 2006, pp. 24

⁹⁴ Beryer, Peter, Sociológica, año 14, número 41, **La profesión académica en el fin de siglo**, Septiembre-diciembre de 1999, México, Págs. 199-219.

⁹⁵ Coord. Delemeau, Jean **El Hecho religioso, Una enciclopedia de las religiones hoy**, Edt. Siglo XXI, México, 1997, pp. 537,539.

Ambos escenarios; es decir, los procesos de la desintitucionalización e institucionalización, permiten definir las visiones que incluso, hay a lo interno de las comunidades religiosas. Por una parte, la manifestación innegable de las expresiones de religiosidad que se rehúsan a adaptarse a las formas de organización eclesiástica institucional, y a lo que Berger catalogaría como proceso de subjetivación e individualización como característica del fenómeno religioso contemporáneo.⁹⁶

En este sentido, hay quienes afirman no pertenecer a una religión, sino adoptar principios de fe o de tipo cosmológico sacralizantes para llevarlos a cabo en su vida diaria, y así, conformar una religiosidad que va más allá de los propios cuerpos jerárquicos de las instituciones religiosas; ejemplos de ello, es el *New Age*,⁹⁷ o el movimiento de jóvenes estudiantes cristianos que hacen presencia en las distintas Universidades públicas del DF. (UAM, UNAM e IPN). En fin, en esta vertiente, también se expresan las manifestaciones eclécticas o sincréticas en las

⁹⁶ *“Como tal aparece en la esfera privada de la vida social cotidiana, y está señalada por los peculiares rasgos de esta esfera en la sociedad moderna. Uno de esos rasgos esenciales es el de la individualización [...] Bástenos señalar una vez más que la modernización es hoy un fenómeno mundial y que las estructuras de la sociedad industrial moderna, pese a las diferencias en áreas y culturas nacionales distintas, crea situaciones notablemente semejantes para las tradiciones religiosas y las instituciones que las encarnan. De todos modos se puede prever sin temor a equivocarse que el futuro de la religión será en todas partes decisivamente conformado por las fuerzas que fueron analizadas en este capítulo y los precedentes-secularización, pluralización y subjetivación- y por el modo en que las diversas instituciones religiosas reaccionan.”* Ver: Berger, Peter, **El dosel sagrado**, Edt., Káiros, Barcelona, 1999 Págs. 192 y 240.

⁹⁷ La Nueva Era o *New Age*, así como los Krishina, pertenece a la clasificación de los Nuevos Movimientos Religiosos, siendo que para algunos, como Juan José Tamayo, no tienen nada de nuevo, sino que tan solo han cambiado en sus formas de expresión pero no en los contenidos de los que se parte. El caso particular de la Nueva Era, es que este movimiento, permite ejemplificar la definición de Champion, pero principalmente a lo que aquí se está planteando. Las características de tal movimiento son: *“La Nueva Era, lleva a cabo una psicologización de la religión, y una sacralización de la psicología. Cada ser humano es terapeuta de sí mismo. Existe una coincidencia de la propia realidad y del despertar de la propia conciencia con el proceso de conciencia cósmica, hasta llegar a la reunificación de la realidad dividida. En este lugar no hay nociones y vivencias para la realidad como el pecado, gracia, el sentimiento de culpa, expiación, redención. Tampoco reconoce la existencia del mal y de los males. Estamos ante una religión sin iglesia, sin más allá, sin premio ni castigo”*. Tamayo, Juan J., **Culturas y religiones en diálogo**, Edt. Síntesis, Madrid, 2007 Pp. 135.

que se fusionan culturas y religiones tan diversas como entre el Occidente y religiones del antiguo Oriente Asiático (por ejemplo, los Hare Krishna).⁹⁸

Sobre este tipo de escenarios, es al que se hace referencia a Berger, cuando apunta a que la religión se encuentra en sí misma, frente a una relación ambigua, lo que atañe directamente al papel que tiene ante su *afinidad electiva*⁹⁹ sobre *problemas residuales*, entendidos estos, como las consecuencias negativas que han producido la modernización y la globalización (como la pobreza, la exclusión, la marginación, la desigualdad, la degradación ambiental etc.).

“La religión más que otros dominios de la especialización funcional (con la posible excepción del arte) tiene un tipo de afinidad electiva con los problemas residuales de la sociedad moderna en la medida en que ellos resuenan con las dificultades concurrentes con la construcción de la religión como un sistema funcional en el contexto social del dominio de la diferenciación funcional. Los problemas que se nos presentan como resultado del dominio de una técnica especializada apuntan a la ambivalencia derivada de la conformación de la religión como una técnica especializada entre otras.”¹⁰⁰

Seguido de lo expuesto en los párrafos anteriores ¿Podríamos decir que el diálogo interreligioso, se refiere a la ambigüedad institucional que se mueve bajo el esquema de un proceso funcional especializado? Pero de igual forma ¿apunta a ser un movimiento *intermedio de formas no sistemáticas*?

Cabe señalar que para tal análisis, es fundamental partir de las características de modernización de la fe que nos proporciona Habermas. En este sentido ¿Cuál es la relación entre modernización de la fe y presuposición pragmática del mundo en torno al diálogo interreligioso? Así mismo ¿cómo se

⁹⁸Hare Krishna, se introduce o nace en Occidente, surgidos de las transformaciones de las religiones orientales. Tamayo, Juan J., **Culturas y religiones en diálogo**, Edt. Síntesis, Madrid, 2007 Pp. 132.

⁹⁹Pierre Bourdieu utiliza éste concepto; no obstante, aquí nos remitimos al manejo que hace de tal categoría, Max Weber, quien dice: “[...] la investigación ha de ir primero a establecer si pueden reconocerse determinadas <afinidades electivas> entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional y en que puntos. Con esto queda aclarado al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y dirección en la que el movimiento actuaba, en virtud de dichas afinidades sobre el desarrollo de la cultura material”. Weber, Max, **Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo I**, Edt., Taurus, Madrid, 1987, pp. 87.

¹⁰⁰Berger, Peter, “La profesión académica en el fin de siglo”, en **Sociológica**, año 14, número 41, Septiembre-diciembre de 1999, México, pp. 201.

inserta la peculiaridad del diálogo Interreligioso; es decir, en qué aspectos recae la importancia de un análisis sociológico sobre dicho tema?

Apelando a Habermas, se considera que hay una importante correlación entre las categorías sobre *modernización de la fe* y una *suposición pragmática del mundo*; lo que a su vez tiene importantes implicaciones en torno a la comprensión del diálogo interreligioso, las razones frente a este planteamiento, se desarrollan en las siguientes líneas.

Si bien es cierto que la función de instituciones como las iglesias, no se agotan en su estructura organizativa, sino que fundamentalmente poseen un *núcleo afectivo imaginario no discursivo*, su capacidad de validez a lo externo de ellas, se ha visto transformado, debido principalmente, al desplazamiento que ha tenido la religión como consecuencia del proceso de secularización; es decir, las fuentes de legitimación y validez pública de dichas tradiciones, ya no se basan solamente en su aspecto ritual y simbólico.¹⁰¹

*“Está claro que tampoco el núcleo universalista del Estado de derecho constitucional, y ni siquiera la autoconciencia normativa de la Edad Moderna, hacen innecesarias las formas de expresión y de representación ritual de las identidades colectivas. Pero lo es también que hay algo que éstas ya no consiguen: generar aspiraciones de validez colectivas e imponerlas por su pura fuerza simbólica, esto es, al margen de cualquier fundamentación”.*¹⁰²

Esto ha obligado a las instituciones religiosas a abrirse al mundo y recrear en primera instancia sus propias definiciones de identidad colectiva y con ello, establecer estrategias de acción que les permitan no sólo responder a necesidades internas de sus propias comunidades religiosas, sino que bajo la lupa de un papel histórico que antes no reconocían, ahora, como ya se ha mencionado, bajo el contexto al que la modernidad las ha obligado, expresándose esto, en un proceso de reestructuración cognitiva, han tenido no sólo que valerse de sus propios medios míticos, rituales y simbólicos, sino que también han ido fortaleciendo su

¹⁰¹ Los cuales (ritual y símbolo), como ya lo vimos en Eliade y Durkheim, por definición, comprenden un carácter sumamente complejo, en torno a la sustancialidad del fenómeno religioso en general.

¹⁰² Habermas, Jürgen, **Tiempo de transiciones**, Edt, Trotta, Madrid, 2004, pp.72.

carácter racional en el plano discursivo frente a fenómenos de competencia secular.¹⁰³

En este sentido, al no ser ya característico de las grandes instituciones religiosas, generar vinculaciones de validez normativa en el ámbito público; éstas, tienden a la necesidad de conformar y fortalecer redes de socialización, las cuales, las provean de una mayor capacidad de gestión, tanto a lo externo como a lo interno de ellas mismas, siendo característico de ello, el manejo de una racionalidad de naturaleza discursiva.¹⁰⁴

Pero de igual forma, se puede ubicar al diálogo interreligioso como un medio estratégico a través del cual se hace frente a la competencia entre las distintas cosmovisiones, ya sean religiosas o seculares. No obstante, es en la disgregación y diferenciación religiosa a partir de lo cual, dichas instituciones, se ven en la necesidad de interpelar por una interacción que permita la convergencia entre diferentes marcos valorativos, los cuales, pareciera que ante la diversidad de las sociedades contemporáneas, por sí solas, cada una de tales cosmovisiones religiosas, presentan cierta debilidad.

Por lo tanto, se pueden agregar dos características más sobre la hipótesis entorno al diálogo interreligioso como un mecanismo de legitimidad social, el cual, lleva consigo una racionalidad que confiere cierta *suposición pragmática del mundo*.

¹⁰³ No se olvide que Weber, plantea el hecho de que a la religión le constituye un factor de racionalidad particular (o en el entendido durheimniano, *sui generis*); es decir, a la religión le es característico una racionalidad orientada a valores, suscrita esta en el plano de la especialización y sistematización, expresada en el ámbito del pensamiento teológico y filosófico de cada creencia religiosa.

¹⁰⁴ De acuerdo con la especial terminología de Habermas: “[...] el discurso constituye una peculiar actividad lingüística de carácter intersubjetivo en donde se convierten en tema explícito las pretensiones de validez que han sido cuestionadas a lo largo de la comunicación, de tal modo que su justificación constituye el objetivo perseguido en común por los hablantes que participan en él. En realidad las palabras castellanas que mejor se corresponden con el término alemán *Diskurs* serían *discusión* y *debate*, que tal como sostiene el diccionario de la RAE, implican una controversia entre dos ó más personas”. Ver, Habermas, Jürgen, **Entre naturalismo y religión**, Edt, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 24.

La primera, es que la situación pluralista implica una red de estructuras burocráticas y por lo tanto la correlación de tratos racionales. La segunda, que el número de unidades competidoras se reduce a través de las fusiones y el que las otras unidades organizan el mercado a través de acuerdos mutuos (Berger).¹⁰⁵ Habermas al respecto, también afirma que el escenario de la religión dentro de la modernidad se refiere a una la lógica de la competencia, frente a ello, para las instituciones religiosas, se presentan nuevos retos, y dice: *“En las sociedades modernas las doctrinas religiosas tienen que asumir la necesidad ineludible de hacer frente a la competencia de otras creencias y de otras formas de plantear la verdad. Ya no se mueven en un universo cerrado, regido simplemente por la propia verdad, tenida por absoluta”*.¹⁰⁶

Por ejemplo; es en el marco de un escenario poco ventajoso, en el que se da inicio en su modalidad formal, al ejercicio del diálogo interreligioso expresado en el Parlamento Mundial de las Religiones. El primer Parlamento, llevado a cabo en Chicago EUA, 1893, apelo a la practica de una *“fraternidad entre las religiones”*, como producto de la *“fraternidad del progreso humano”*, para José Tamayo, dicho evento ocurría en *“medio de la modernidad que había recluso a la religión en la esfera privada”*, o bien, como se señala en una de las páginas electrónicas de dicho movimiento, el Primer Parlamento, tuvo lugar para *“ponderar la fe y la espiritualidad en el mundo moderno”*.

¹⁰⁵“La carterización, aquí como en otras situaciones de mercado competitivo, tiene dos aspectos: el número de las unidades competidoras se reduce a través de de las fusiones; y las restantes unidades organizan el mercado a través de acuerdos mutuos. La ecumenicidad en la actual situación se caracteriza por ambos aspectos. Es importante comprobar que este proceso de cartelización no tiende al restablecimiento de una situación de monopolio- en otras palabras, la idea de una posible iglesia mundial es muy improbable que pueda realizarse empíricamente. La tendencia es más bien claramente hacia el oligopolio con perspectivas de fusiones sólo en la medida en que sean funcionales en términos de racionalización de la competición.” Ver, Berger, Peter, **El dosel sagrado**, Edt., Káiros, Barcelona, 1999, pp. 205.

¹⁰⁶ Habermas, Jürgen, **Tiempo de transiciones**, Edt, Trotta, Madrid, 2004, pp. 191.

Esto, permite sostener el planteamiento que se ha hecho aquí sobre tal movimiento, particularmente en torno a que es un mecanismo encaminado a la búsqueda de la legitimación social dentro del marco de la modernidad.¹⁰⁷

Por lo que, aquí se plantea que tales características comprenden el diálogo interreligioso, puesto que éste, es una forma de expresión de las instituciones religiosas para presentar públicamente sus aspiraciones de validez. Como apunta Habermas:

*“Las instituciones fuertes tienden a crear tradiciones y prácticas referidas a ellas mismas, y cumplen sobre todo dos funciones. Hacia fuera permiten presentar de un modo intuitivamente significativo un papel que si bien está ya definido, depende no obstante de que se le reconozca en general. Son así interpretaciones de los propios rendimientos, aptas para la publicidad; simbolizaciones de la propia significación. Hacia dentro articulan una cierta significación de sus miembros, que éstos comparten intersubjetivamente y que los obliga en calidad de norma. Es por eso que solemos hablar de <identidad colectiva> de una ciudadanía, de una comunidad o del personal de una empresa”.*¹⁰⁸

El diálogo interreligioso, responde a la interconexión entre principios particulares, expuestos públicamente por cada una de las creencias de fe, valiéndose del uso comunicativo de la razón, como premisa necesaria encaminada a la construcción de un proceso de entendimiento, en pro de la confluencia entre acuerdos mutuos. Esto permite a los discursos religiosos en su conjunto, declarar y

¹⁰⁷ Han sido cuatro Parlamentos celebrados. A continuación se hace referencia a los otros tres. En el segundo parlamento (Chicago EUA, 1993), las religiones asistentes, hicieron un <diagnóstico en el que manifestaron una crítica y asumieron compromisos frente a problemas como el uso del ecosistema del planeta, en cuanto a las desigualdades que produce el sistema económico, y las contradicciones del ámbito político. En este sentido, se planteo el interés de las religiones asistentes, por fomentar una cultura de la no violencia, la solidaridad, la tolerancia y la igualdad. El tercero (Cd. del Cabo Sudáfrica, 1999), en el hubo también representantes de diversas instituciones no religiosas, lo que coadyuvo a que se formularsen alrededor de 200 proyectos encaminados a acciones concretas en torno a temas y/o problemáticas como el fomento a la convivencia en medio de la diversidad y la pluralidad, a través del diálogo, fomento al desarrollo sustentable, en pro del cuidado del medio ambiente, promoción de estrategias en pro de la justicia y la solidaridad, para coadyuvar a disminuir la pobreza. El cuarto Parlamento (Barcelona España, 2004). Las distintas identidades religiosas, el diálogo interreligioso y el encuentro entre Oriente y Occidente. Ver, Tamayo, Juan J., **Fundamentalismo y diálogo entre religiones**, Edt., Trotta, Madrid, 2004 Págs. 148-152.

¹⁰⁸ Op. Cít., pp. 68.

actuar sobre principios generales, los cuales, están definidos por una diversidad de creencias de fe.

Las temáticas conceptuales que rodean al diálogo interreligioso, como la idea de tolerancia, identidad, lenguaje, símbolo, entendimiento, cohesión social, reconocimiento de la diferencia, pluralismo; comprenden la significación cultural más general del diálogo interreligioso, entendido éste como el reflejo de una nueva racionalidad religiosa, en el marco de procesos sociales de aprendizaje; y a partir de lo cual, se puede hacer referencia a la conceptualización de modernización de la fe.

A dicha categoría, como ya se expuso anteriormente, le corresponde un carácter reflexivo, esto es, un sometimiento a la autocrítica, el *establecimiento de un sentido ilocutivo de tener por cierto*, y el *ejercicio de la confrontación como medio discursivo*; estos dice Habermas, son los presupuestos necesarios para la generalización de la tolerancia.

*“En este sentido, eso que podemos llamar la modernización de la fe constituye un presupuesto cognitivo necesario para la generalización de la tolerancia religiosa y para la instauración de un poder estatal neutral.”*¹⁰⁹

El diálogo interreligioso, no sólo responde a un interés por parte de las creencias religiosas, por posicionarse ante un proceso de secularización que las ha orillado a la periferia, sino que de alguna manera, como parte de esa reestructuración cognitiva a la que apela Habermas, esta también responde al principio de la negación del uso de la violencia como mecanismo de legitimidad social.¹¹⁰ Con ello, no se quiere decir que las religiones han perdido la práctica de usos violentos, no obstante, ya no es la característica que en ellas impera. En este

¹⁰⁹ Habermas, Jürgen, **Tiempo de transiciones**, Edt, Trotta, Madrid, 2004, pp. 191.

¹¹⁰ En el Capítulo III de la presente tesis, se abracará lo que aquí se considera el escenario de diálogo Interreligioso, el cuál se abarca como la observación de cuatro de sus expresiones.

sentido, el diálogo interreligioso se antepone al fundamentalismo;¹¹¹ bajo esta lógica, la violencia verbal o física, es declarada abiertamente como el único mecanismo excluido e intolerable.¹¹² Al respecto, se hace alusión a lo que refiere Juan José Tamayo sobre dicho movimiento:

*“El diálogo forma parte de la estructura del conocimiento, la razón es comunicativa, no autista, y tiene carácter dialógico. La verdad 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 [...] La metodología dialógica sustituye la imposición autoritaria de las propias opiniones por decreto y quiebra los estereotipos de lo verdadero y lo falso establecidos por el poder dominante, en este caso por la religión dominante”.*¹¹³

Por ello es que el diálogo interreligioso se expresa como parte de la significación cultural del proceso racional en el contexto de la modernidad, siendo el reflejo de mecanismos de socialización que van más allá de los marcos eclesiales, manteniendo una importante correlación ante distintas esferas sociales.

¹¹¹ Fundamentalismo: “[...] el término apareció en los Estados Unidos durante los años veinte, con la publicación de una serie de panfletos titulados “Los fundamentos de la fe”. En ellos destacados protestantes evangélicos y conservadores del momento reafirmaban lo que consideraban el núcleo de la verdad protestante frente al espíritu liberal y tolerante de la época. Se considera que en un principio el término identifico a la corriente antimoderna del protestantismo; y también se utilizo para identificar una determinada postura frente al fin del mundo de la época. [...] Hay rasgos comunes a todo tipo de fundamentalismos: La lectura literal y dogmática de los textos sagrados, rechazando todo ejercicio hermenéutico y contextual. Los textos y formas originarias de la tradición, se conciben como las únicas y perfectas vías que deben regir la vida. [...] Movimientos que responden a problemas planteados por la modernización exigiendo que toda la sociedad obedezca algún tipo de texto o tradición auténtico [...] e intentando alcanzar el poder político que les permita imponer esa tradición revitalizada. [...] Aunque la ideología del fundamentalismo es religiosa, este movimiento no es sólo religioso [...] Lo caracteriza la intención de remodelar el mundo y el hecho de que, con frecuencia, dicha pretensión conlleve violencia. [...] Sin embargo, no toda la violencia es fundamentalista, ni todos los fundamentalismos son violentos [...] El fundamentalismo también procede de luchas fundamentalistas laicas.” Ver, Steve Bruce, **Fundamentalismo**, Edt, Alianza Editorial, Madrid, 2003. págs. 20, 21, 23, 25, 26 y 128.

¹¹² Aunque ya hay quienes en el marco del Parlamento Mundial, particularmente el de Barcelona 2004, proponen entabla un diálogo con aquellos grupos religiosos, que se conciben como fundamentalistas.

¹¹³ Tamayo, Juan J., **Fundamentalismo y diálogo entre religiones**, Edt., Trotta, Madrid, 2004, pp.137-138. Juan José Tamayo (1946, Palencia España), Filósofo y Teólogo, Catedrático en la Universidad Carlos III de Madrid y en la Universidad de Valencia, España.

Se puede decir que el diálogo interreligioso, también se proyecta como un proceso de *entendimiento intercultural*;¹¹⁴ esto, al tener como una de sus características, el estableciendo de lazos de socialización, cuya acción confiere la capacidad de concretar procesos comunicativos entorno a acciones públicamente significativas a través de legitimar el papel social ya dado, partiendo de una exigencia de externalización, frente a problemáticas sociales, como la pobreza, el cuidado del medio ambiente, los derechos humanos, etc.; ya que al pretender la convergencia de cada una de las ideas religiosas, se apunta a la construcción de un ejercicio encaminado a lograr cierto grado de coherencia y estabilidad social, como principio de interés general.¹¹⁵

Al respecto, particularmente en el contexto sociocultural de hoy día, en el que impera el escenario de una pluralidad de cosmovisiones, Habermas apunta al papel del uso de la razón, en tanto capacidad de lenguaje y acción;¹¹⁶ por ejemplo, ante las disyuntivas que lleva consigo el debate entre lo legítimo y válido, respecto a los binomios, particularismo/universalismo, libertad/comprensión, al respecto dice:

“[...] la teoría de los valores: la acción guiada por normas es siempre la acción de miembros de una comunidad integrada por medio de valores. Con ello se abre una perspectiva desde la que podemos valorar las razones de la elección de normas. Para los miembros de una comunidad semejante, las mejores razones son aquellas que pueden contar con la aprobación general. Y estas razones distinguirán a aquellas normas que son

¹¹⁴ Respecto al entendimiento intercultural, Habermas dice: “[...] éste, tan sólo se puede lograr bajo condiciones de libertades que hayan sido otorgadas de manera simétrica y mediante la adopción de perspectivas que hayan sido introducidas de modo recíproco. Sólo después, cabe configurar una cultura política que sea sensible a la necesidad de institucionalizar las condiciones adecuadas de comunicación en términos de derechos humanos y fundamentales”. Ver: Habermas, Jürgen, “La lucha de los poderes de las creencias. Kart Jaspers y el conflicto de las culturas.”, en **Fragmentos filosófico teológicos**, Edt, Trotta, Madrid, 1999, pp. 53.

¹¹⁵ “Y queda finalmente en pie el problema de cómo aplicar las normas generales a los casos concretos, un problema que se agudizan sobre todo cuando entran en colisión entre sí normas diversas que parecen, todas ellas igualmente adecuadas”. Habermas, Jürgen, **Tiempo de transiciones**, Edt, Trotta, Madrid, 2004, pp.72

¹¹⁶ “Este concepto de racionalidad comunicativa, posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en el que desarrollan sus vidas.” Habermas, Jürgen, **Teoría de la acción comunicativa**, Tomo I, Edt., Taurus, pp. 27.

de parejo interés para cada cual, y alude al planteamiento de Von Wright: <Simetría y universalidad parecen ser dos rasgos que nos permiten considerar como racional tener determinadas actitudes frente a nuestros congéneres>.¹¹⁷

Cabe señalar que de principio, la tolerancia, se ha vuelto una categoría de interés generalizado, no obstante, pese a que hay una gran distancia entre los marcos jurídicos que lo avalan, por lo menos, es una premisa que en el ámbito cultural, ha adquirido suma relevancia, viéndose motivado por parte de distintos sectores sociales.

Frente a la modernización de la fe, en tanto proceso racional de entendimiento hacia la reestructuración de cambios cognitivos, particularmente en lo que se refiere a los cambios en los distintos ámbitos de socialización, a lo que se ven inmersas las distintas instituciones religiosas; aquí se plantea que en torno a la comprensión del diálogo interreligioso, las instituciones de fe que confluyen en tal participación, de entrada, aunque con sus bemoles, se asumen como cosmovisiones limitadas, y adoptan el mecanismo del disenso y el diálogo como único medio de entendimiento, negando con ello, toda postura ideológica que apele al fundamentalismo.

Cabe señalar que si bien es cierto, el diálogo interreligioso apunta a la discusión en el plano del terreno epistemológico,¹¹⁸ también se dirige al aspecto más concreto de su significación cultural; hecho que no sólo alude al interés de miembros religiosos, esto es, a los líderes, jerarquía, o teólogos (as), así como a los laicos y activistas religiosos de base, sino que también ha conferido suma importancia en el ala del conocimiento secular, por parte de filósofos, científicos, líderes sociales y del ámbito político.

Esto en gran medida se expresa en el interés general que ha cobrado el diálogo interreligioso a lo externo del marco meramente confesional, al configurarse

¹¹⁷ Habermas, Jürgen, **Fragmentos filosófico teológicos**, Edt, Trotta, Madrid, 1999, pp.64-65.

¹¹⁸ Sobre las diversas teorías de la racionalidad, la identidad y en general sobre su concepto contrario, el fundamentalismo.

como un precedente ante el diálogo intercultural. Es el caso de la *Alianza de Civilizaciones*, está es auspiciada por España y Turquía, particularmente por el Presidente español José Luis Rodríguez Zapatero y Recep Tayyip Erdogan, primer ministro de Turquía, dicho acto, en gran medida, responde al interés político por establecer marcos jurídicos, en el que se trate de atender un interés general que a todas luces ya es de carácter internacional, dicha acción ha contado con el respaldo del entonces Secretario General de Naciones Unidas, Kofi Annan, quién ha conformado un *Grupo de Alto Nivel, integrado por personalidades de la política, la cultura y las religiones*.¹¹⁹

Con ello se apela a que tal *Alianza* se debe al interés político por contener una desestabilidad social, que de alguna manera se hizo presente con los atentados terroristas en España (2004). Seguido de ello, es en marzo de 2007, cuando por parte de la *Asamblea General de la ONU*, se celebra el primer diálogo de alto nivel para el entendimiento entre culturas y religiones, siendo el actual Secretario General de la ONU, Ban Ki-moon, quien al dar el discurso inaugural, hace promoción al planteamiento de que la diversidad “*es una virtud, no una amenaza*”, cabe señalar, que ya para entonces, eran 70 los países que se habían sumado a tal *Alianza*, siendo una veintena los primeros que la conformaban.

Al respecto, José Tamayo dice: “*Sólo así se podría ir generando medios eficaces de integración social, así como nuevos vínculos políticos de interés general, basados en la relación de los unos con los otros. Las políticas que facilitan la integración social de todos, garantizan también la estabilidad y la cohesión social*”.¹²⁰

Es interesante resaltar, cómo dicha *Alianza* de alguna manera refleja la premisa necesaria a la que alude Habermas sobre la *modernización de la fe*,

¹¹⁹ Dicha Alianza, ha contado con el apoyo de una veintena de países, entre los grupos que destacan, la Liga Árabe y la Organización de la Conferencia Islámica. El Grupo de Alto Nivel, lo conforman personalidades como: Federico Mayor Zaragoza, ex Director General de la UNESCO, Hubert Vedrine, ex Ministro de Asuntos Exteriores de Francia, Mustafá Jatamí, ex presidente de Irán. La Doctora Pakistani Nafis Sadik, asesora especial del Secretario General de la ONU. Intelectuales como la escritora inglesa, Karen Armstrong, el investigador estadounidense del islam, Jhon Exposito. Personalidades religiosas como: el Arzobispo Anglicano Desmond Tutu (Premio Nobel de la Paz), el rabino Arthur Scheneier, así como la hindú, Shobana Barthia, entre otros. Ver, Tamayo, Juan J., **Culturas y religiones en diálogo**, Edt. Síntesis, Madrid, 2007 págs.194-195, 217.

¹²⁰ *Ibíd.*, pp.181

entendida ésta en tanto proceso reflexivo, pero también, respecto a la postura del Estado laico, ante el nuevo escenario que traen consigo las distintas creencias religiosas, y en general las implicaciones socioculturales y políticas de una pluralidad de cosmovisiones; particularmente con lo que se refiere al problema de la cohesión y solidaridad social.

*“En cuanto volvamos la mirada hacia los supuestos cognitivos que condicionan el funcionamiento de la solidaridad ciudadana, el análisis tienen que desplazarse a otro nivel. Así como tiene una faceta epistemológica el proceso por el que, en la modernidad, la conciencia religiosa se torna reflexiva, así también la tiene la superación reflexiva de la conciencia laica”.*¹²¹

A ello alude un argumento más amplio en la siguiente cita, planteando que el significado real y el interés general de un sistema normativo, se genera no sólo en el plano jurídico, sino también tomando en cuenta la motivación ciudadana, la cual, parte de diferentes horizontes contextuales; por lo que es particularmente en el caso del debate sobre los derechos fundamentales así como en la idea de universalidad/particularismo, ante lo que recobra suma importancia el escenario en el que se hace presente la idea de tolerancia religiosa, tanto a lo interno de las distintas creencias, como de éstas frente al ámbito laico y viceversa.

*“[...] la pretensión de validez del derecho positivo dependería de su anclaje en las creencias éticas prepolíticas de comunidades religiosas o nacionales, ya que tal orden jurídico no podría legitimarse a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos, generados democráticamente.”*¹²²

Es decir ¿qué es lo que motiva que impere una promoción de los derechos humanos, en el que no sólo es de interés de los Estados Nacionales, sino de una diversidad de organizaciones sociales, académicas, religiosas, y en general de la mayoría de los ciudadanos? ¿Dónde radica su verdadero significado, en la estipulación de normas, y/o en las referencias contextuales que hacen suya una

¹²¹ Habermas, Jürgen, **Entre naturalismo y religión**, Edt. Paidós, Barcelona, 2006, pp.14

¹²² Habermas J y Ratzinger J, **Entre razón y religión, Dialéctica de la secularización**, Edt., Fondo de Cultura Económica, DF, 2008, pp. 14-15

premisa generalizada de respeto al otro, mediante procesos de socialización en el marco del disenso discursivo?

De entrada lo que motiva dicha promoción, es que existe el reconocimiento de que estos derechos se siguen violando, que aunque estos se encuentren estipulados en el derecho positivo y en general en el plano jurídico del derecho internacional, así como en la mayoría de las constituciones de los Estados nacionales, estos pierden significado real, aun en la práctica de la vida cotidiana. Paradójicamente, la religión en este sentido, ha sido una de las fuentes de trasgresión, no obstante, su papel de modernización, en tanto, ha coadyuvado a que dicha esfera hoy día, entre a las exigencias de tratos más racionales, dando pie a otro de los polos positivos de dicha institución, como es que en algunos casos se configure como promotora de tales derechos.

Seguido de ello, el diálogo interreligioso sin duda es un ejemplo del nuevo escenario en el que está inmersa la nueva reconfiguración religiosa, planteando, por un lado, la plausibilidad de la razón en tanto principio del debate argumentativo, y por otro lado, la crítica del uso de ésta como factor de dominación mediante fines puramente instrumentales.

Por lo que la práctica irracional de la descalificación, la exclusión y la idea de superioridad, en el ejercicio del diálogo, distorsionan el proceso comunicativo, en el que de principio debe haber un reconocimiento de la diversidad y complejidad en torno a los parámetros y criterios que envuelven los marcos de referencia de las sociedades seculares y plurales; representando problemáticas importantes en la legitimidad de las instituciones religiosas, especialmente con temas que ponen a debate la regulación de las sociedades a través de sus distintas instituciones, los principios de universalidad/particularidad, sobre todo, en temáticas como los derechos humanos, ámbito que refleja una vez más, las hipótesis sociológicas sobre la situación ambigua que rodea el contexto de los criterios y las acciones de las creencias de fe, en torno a sus propios esquemas dogmáticos.

En alusión a los distintos esquemas de introyección colectiva, sobre las distintas formas de regulación social, que legitiman el marco institucional y objetivo de determinados esquemas normativos de una sociedad y que por lo expuesto, también compete a las instituciones religiosas en el contexto del entendimiento intercultural y el diálogo interreligioso, Habermas dice:

*“Los ciudadanos hacen suyos los principios de la constitución no sólo en su contenido abstracto, sino sobre todo en su significado concreto dentro del contexto histórico de su respectiva historia nacional. No basta el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia [...] Entre los miembros de una sociedad política solamente puede darse una solidaridad-por abstracta y jurídica que esta sea-cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales”.*¹²³

En este sentido, en el caso del diálogo interreligioso ¿Cómo se establece una comunicación racional entre distintos dogmas de fe cuya significación cultural se ve materializada en un trabajo que se externaliza sobre sus propios marcos institucionales?

Es posible dar cuenta de ello, si se retoma la categorización de Habermas, sobre la presuposición pragmática del mundo. Particularmente como consecuencia del propio proceso de modernización de la fe, proceso que como ya se ha visto, corresponde a factores exógenos y endógenos referidos a las propias instituciones religiosas.

En este sentido, el ejercicio de diálogo interreligioso, concretizado en eventos como el *Parlamento de las Religiones del Mundo* así como otras manifestaciones de dicho diálogo (tercer capítulo de la presente tesis), confieren características que apelan a una reconfiguración religiosa (proceso de *modernización de la fe*). Lo que apela a un mayor rango en la generalización de su legitimidad social a lo externo de sus propios marcos institucionales.

¹²³ Op. Cít., pp.20

Entre otras cosas, dicha legitimación se refiere a la generalización de validez, a través de procesos de fundamentación, regidos por un proceso discursivo, mediante el cual, se hacen presentes los ejercicios de la argumentación, los cuales, se dirigen en torno a planteamientos objetivos, prevaleciendo con ello el interés común ante problemáticas de orden secular.

Habermas apela a que como premisa necesaria para llevar a cabo la comunicación y entendimiento entre sujetos racionales, estos deben partir de una suposición pragmática, es decir, presuponer que los objetos del mundo, en tanto hechos insertados en una temporalidad y espacio mantienen un carácter de independencia entre sí y que por lo tanto, son susceptibles de ser enjuiciables, esto es, manipulados ó tratados bajo una lógica finalista.¹²⁴

“Los sujetos capaces de lenguaje y acción, sujetos en cada caso en el horizonte de sus mundos de la vida compartidos, deben poder referirse a algo en el mundo objetivo si, en el curso de la comunicación, quieren entenderse entre ellos sobre algo o quieren en actitud práctica arreglárselas con algo. A fin de poder referirse a algo en la comunicación sobre estados de cosas o en el trato práctico con personas y objetos deben partir de una suposición pragmática. Todos ellos presuponen el mundo como la totalidad de objetos que existen independientemente y que puede ser enjuiciada o tratada. Enjuiciables son todos los objetos de los que pueden enjuiciarse hechos. Pero sólo los objetos identificables espacio temporalmente pueden ser tratados en el sentido de una manipulación finalista.”¹²⁵

Al respecto, otro de los planteamientos de Habermas que puede ser recapitulado en torno a la observación y comprensión del diálogo interreligioso, se refiere a que, si bien es cierto, para hacer plausible la comunicación hay que partir

¹²⁴Para una mayor comprensión sobre este punto, se hacen las siguientes referencias epistemológicas. Enjuiciables, según Habermas: “[...] son todos los objetos de los que pueden enjuiciarse hechos.” Aunado a ello dice, “La constatación de hechos, no puede abandonar sin más el sentido operativo que poseen los procesos de aprendizaje, la solución de problemas y las justificaciones, precisamente porque de ello resulta la constatación de hechos [...] Pero este mundo que suponemos como la totalidad de los objetos -no como la totalidad de los hechos- no puede confundirse con la realidad, que consiste en todo aquello que puede ser presentado en enunciados verdaderos.” Y en cuanto a la realidad dice: “[...] el concepto de realidad, gracias a su conexión interna con el concepto de verdad, permite emparejarse con las ideas regulativas de razón.” “[...] la función regulativa con orientación a la verdad, apoyada en la suposición del mundo objetivo, dirige los procesos fácticos de justificación hacia una meta que, en cierta medida, convierte en móvil el tribunal supremo de la razón”. Habermas, Jürgen, **Entre naturalismo y religión**, Edt., Paidós, Barcelona, 2006, págs. 37, 39, 40 y 42.

¹²⁵ Ibíd., Págs. 37-38.

del reconocimiento de la existencia de un mundo objetivo común, éste, no siempre es comprensible de la misma forma para todos.

Tal hecho, llevado en diferentes etapas de la historia de la humanidad a la contradicción, a la divergencia, al choque, a las disputas; y en el mejor de los casos, al debate entre discursos que apelen a la legitimidad de argumentos, por lo tanto, en el esquema contemporáneo de la coexistencia y convivencia de la pluralidad de cosmovisiones, se hace necesaria la realización y externalización de cada práctica lingüística, que apele a partir del reconocimiento de la diferencia, a la identificación y construcción de un entendimiento en común, fincado ineludiblemente en las exigencias de la socialización y en donde cada contexto en particular, sin desprenderse de sus propia naturaleza ya sea laica o religiosa, ambas, son capaz de abrirse al mundo, en tanto se conciben como esferas autónomas, pero limitadas; es decir, no son potentadoras absolutas y únicas de verdad, tan sólo apelan a la búsqueda constante para regular tales pretensiones.

Como ya se ha visto, dicha acción responde a la tarea hermenéutica de cada tradición y en este caso, a respondido a las distintas reestructuraciones cognitivas, a lo interno de las instituciones religiosas, dando pie a una de las definiciones habermasianas, la modernización de la fe.

De principio, en el ejercicio de la práctica lingüística, es imprescindible la estructuración de reglas; por ende, se parte de la idea de llegar a un consenso sobre la identificación de los temas a tratar y a discutir, es decir, que los participantes de la comunicación, se refieran a lo mismo.

Es así que para la construcción de la correspondencia conceptual, entre los participantes de una acción comunicativa, la cual se da a través de la discusión de argumentos en la interacción, estos de inicio, deben partir del uso de una suposición pragmática; no obstante dice Habermas, para tal validez, también es necesaria la ayuda de un símbolo que tenga el significado para ambas partes.

Esto permite la ampliación de la legitimidad discursiva, en torno a procesos recíprocos de entendimiento.

“Hay una correspondencia de concepto que solo se adquiere “[...] con la ayuda de un criterio que ambos utilicen, de la misma forma, es decir, precisamente con la ayuda de un símbolo que tenga el mismo significado para ambas partes. Solo entonces podrían entenderse respectivamente con el otro sobre las similitudes objetivamente presentes.”¹²⁶

Es entonces que para Habermas una práctica argumentativa tiene validez si satisface determinadas presuposiciones pragmáticas, como las siguientes: a) Carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; b) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; c) exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; y d) carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que estas evitan que el mejor argumento puedan salir a la luz y predeterminar el resultado de la discusión.¹²⁷

“La mediación lingüística de la referencia al mundo explica la retroconexión de la objetividad del mundo-objetividad que en la acción y en el habla se presupone- con la intersubjetividad del entendimiento entre participantes en la comunicación. Cualquier hecho que yo enuncie de un objeto, debe ser afirmado y, en su caso justificado frente a otros que pueden contradecirme. La específica necesidad de interpretación surge de la circunstancia de que ni siquiera en un uso descriptivo del lenguaje podemos prescindir de su carácter abridor del mundo [...] Los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de las fronteras del mundo de la vida divergentes, ya que con la mirada puesta en un mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados, es decir; por su validez incondicionada.”¹²⁸

Si bien es cierto que la característica principal en torno a la definición del sistema religioso es la noción de lo sagrado y la apelación de la búsqueda de legitimidad del mundo profano a partir de su relación con lo trascendente, esto como ya se ha visto, a partir de la secularización, ha implicado en el desarrollo del

¹²⁶ Habermas, Jürgen, **Entre naturalismo y religión**, Edt., Paidós, Barcelona, 2006, pp. 70

¹²⁷ Ibíd., pp. 57

¹²⁸ Ibíd. pp. 43

propio pensamiento y practica religiosa, una modificación entorno a sus formas de interpretación sobre tal proceso de legitimidad.

Al respecto cabe señalar, que la modificación del papel histórico de la religión, asumido por la mayoría de estas instituciones a partir de la Reforma protestante, en donde, tanto la filosofía como el saber científico, influyeron de manera importante en las nuevas perspectivas teológicas, permitió que el religioso fuese asumiendo parte de su responsabilidad terrenal sobre su concepción de salvación (en el sentido cristiano del término), comenzando en este sentido, sobre el replanteamiento del tratarse a sí mismo, y no dejarlo sólo al arbitrio de lo trascendental o lo divino, y con ello, el cambio de visión que esto tuvo para concebir y actuar sobre problemáticas de orden social e individual, en el marco de lo secular, sin dejar a un lado su apelación a lo trascendente.

Aunado a tal planteamiento, particularmente en el escenario del diálogo interreligioso, se refleja la característica del desarrollo de tal reestructuración cognitiva, ya que también se puede observar en él, la referencia pragmática hacía determinados objetos u hechos; puesto que en la medida en que la comunicación ahí vertida, establece juicios racionales sobre temáticas y/o problemáticas concretas, independientemente del carácter trascendente de las distintas creencias de fe, éstas parten de una reestructuración de procesos cognitivos, los cuales se comprenden en torno a una modernización de la fe, que al insertarse en un proceso reflexivo, ésta se ve así misma, como una responsabilidad que confiere un carácter mundano frente a determinados hechos sociales. Al respecto, se hace alusión a las características que plantea Juan José Tamayo sobre el Diálogo Interreligioso:

“Con la idea de correlacionalidad, [...] Todos los participantes en el diálogo, deben expresar sus convicciones con plena libertad [...] El diálogo y la tolerancia no pueden convertirse en un fin en si mismo o en algo absoluto, como tampoco en el objetivo último del diálogo Interreligioso [...] Esto nos lleva a subrayar la segunda característica del diálogo interreligioso, que sea globalmente responsable en las

*respuestas a los graves problemas de la humanidad y del planeta, que se convierten en imperativo para todas las religiones”.*¹²⁹

Es entonces que la convergencia de argumentos planteados, apunta al reconocimiento de que el mundo no parte de una imagen idéntica para todos, es decir, cada uno pertenece a contextos y tradiciones diferentes, legitimados por sus distintas configuraciones míticas, simbólicas, rituales, icnográficas y documentos sagrados. No obstante, también se parte del principio en base al cual, las religiones en la actualidad, asumen que habitan un mundo de semejanzas; en este sentido, se parte de la propia afinidad electiva que ésta tiene ante problemas residuales, debido a su propia naturaleza religiosa.¹³⁰

Quiérase o no, la secularización, principalmente después de la Segunda Guerra Mundial y en el marco de los Estados democráticos, trajo consigo la pretensión hacia una igualdad de condiciones en torno a la legitimidad de las distintas creencias de fe, cuyo propósito se encuentra estipulado en el marco jurídico del Derecho Internacional.¹³¹ Pero no sólo es frente al campo objetivo de la constitución legal, de donde parte la comprensión de ciertas condiciones

¹²⁹ Tamayo, Juan J., **Fundamentalismo y diálogo entre religiones**, Edt., Trotta, Madrid, 2004, pp.139-140.

¹³⁰ Explicación que se deriva de planteamientos como los siguientes: “[...] en ciertos casos la tendencia universalista ha podido [...] afectar las ideas del sistema religioso.” Durkheim, Emilé, **Las formas elementales de la vida religiosa**, Edt, Colofón México, 1991, pp. 437. Y que “[...] la modernización como fenómeno mundial así como las estructuras de la sociedad industrial, crea situaciones notablemente semejantes para las tradiciones religiosas.” Berger, Peter, **El doseil sagrado**, Edt., Káiros, Barcelona, 1999, pp.240

¹³¹ **Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)** Fragmento del Preámbulo de dicha Declaración: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana; Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en el que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias..etc.” **Declaración sobre la tolerancia de la UNESCO, 16 de noviembre de 1995.** En su **Art. Primero** dice: “La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. La tolerancia consiste en la armonía en la diferencia. No sólo es un deber moral, sino además una exigencia jurídica y política”.

sociales que orillan a las instituciones religiosas a compartir y convivir bajo escenarios que las asemejan y los cuales, les exigen a ellas mismas, nuevos marcos de socialización (como por ejemplo, la migración).

Por lo que, en el plano del diálogo interreligioso, la identificación de la semejanza que se mencionó en el párrafo anterior, apunta según la observación aquí remitida, hacía dos líneas.

La primera, el reconocimiento del carácter objetivo del mundo, por parte de las distintas creencias de fe que participan en los distintos ejercicios de diálogo interreligioso, particularmente en lo que se refiere a problemáticas que les resultan comunes a partir de de cada uno de sus contextos socioculturales. En base a ello, se alude a la plausibilidad de un enjuiciamiento sobre estos temas, cuyo propósito va encaminado al tratamiento de los mismos, en base a un ejercicio comunicativo y discursivo.

Por ejemplo; en torno al ejercicio de diálogo interreligioso, como el *Parlamento de las Religiones del Mundo*, particularmente el que se llevo a cabo en Barcelona en el 2004, tuvo como lema: "*Caminos para la paz: el arte de escuchar, el poder del compromiso*", en dicho evento, fueron cuatro los temas de interés general: como el apoyo a los refugiados; la violencia motivada por la religión; la cooperación para conseguir la eliminación de la deuda de países pobres; y facilitar el acceso al agua potable.

Como propósito, se tuvieron los siguientes ejes, "*compartir y mostrar las identidades religiosas; dialogar entre las religiones para buscar el entendimiento, expresar las diferencias y constatar tradiciones mediante la palabra; reflexionar en forma colectiva sobre las religiones y la contribución que las mismas pueden hacer para el objetivo de un mundo mejor*". Al respecto, como discurso inaugural, se dijo: "*No queremos prometer pero sí proponer que el compromiso de todos los líderes aquí presentes es el de tomar contacto con la realidad para que las*

*respuestas no obedezcan a los libros y los principios, sino al conocimiento fruto del acercamiento".*¹³²

La segunda línea, se considera que alude a otro de los planteamientos de Habermas; como ya se había mencionado, la función de la religión (y de las instituciones en general), no sólo se remite a ese aspecto de distribución racionalizada de bienes y servicios, sino que su carácter legitimador, se complementa con los principios de su raíz religiosa; es decir, dicho diálogo, responde a la generación de una nueva forma de racionalidad religiosa, a partir de la convergencia ante el reconocimiento de la diversidad de un complejo ritual y simbólico, el cual, al mismo tiempo que le confiere particularidad y diferenciación con respecto a la gran pluralidad de creencias, también bajo la lupa del ejercicio hermenéutico, ha logrado sustraer la convergencia de principios religiosos, permitiéndoles con ello, actuar frente a temáticas objetivas como las anteriormente señaladas.

Por último, retomando al *Parlamento de las Religiones del Mundo (Barcelona, 2004)*; cabe señalar que éste no tuvo como única referencia, el acercamiento entre religiones, solamente a partir del trato racional mediante la confluencia discursiva y la presentación de argumentos, sino que también fue característico, la presencia de actos rituales, como “meditación jainista, judía, oraciones cristianas, prácticas zoroástricas, celebraciones de espiritualidad budista, meditaciones por la paz, cantos del Tíbet”, etc. Aspecto importante en torno al diálogo interreligioso.¹³³

¹³² Las primeras palabras en comillas fueron dichas por el Director Ejecutivo del Parlamento, Dirk Ficca. Y las segundas palabras en comillas las dijo Josep María Soler, abad del monasterio de Monserrat, Barcelona-España. .

¹³³ En México también se han dado algunos actos acciones en torno al diálogo Interreligioso, que van desde actividades académicas, en donde se fomenta el conocimiento sobre el contenido de diversas tradiciones religiosas, la visita por parte de líderes religiosos a otro tipo de templos que no sean los pertenecientes a su fe, declaraciones o acciones en contra de actos violentos, que transgreden la paz, hasta coloquios o encuentros entre personas relacionadas e interesadas con el diálogo Interreligioso; por mencionar sólo algunos, se hace referencia a los siguientes hechos: La Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, ha realizado eventos como: el IV Congreso Internacional de Educación, que se llevo a cabo del 12 al 14 de octubre de 2007, y en donde se presento la ponencia Diálogo Interreligioso: .los cristianos como buena noticia para el mundo

3. Conclusiones

Por el momento basta decir que el diálogo interreligioso no sólo se basa en su pretensión interna de externalizar una legitimidad social, sino que en tanto movimiento religioso, le es característico cierta capacidad de gestión, en la que se puede observar una comunicación que apela al entendimiento, bajo la premisa de una *suposición pragmática del mundo*.

Con ello, se hace referencia a una integración social que se encuentra motivada por el interés general en torno a la construcción de nuevos vínculos políticos en el marco de sociedades seculares y plurales, pretendiendo con ello, la generación de la *estabilizarse mediante una posición no excluyente*; apuntando a un trato racional, en el que valga la convergencia de posturas ante determinados temas; como dijese José Tamayo respecto al diálogo intercultural, “*No se trata de una asimilación forzosa sino de transformar los tejidos identitarios*”.

Por lo que, dicho diálogo, alcanza cierto nivel de reconocimiento, sólo si parte del ejercicio de la *discusión pública y la inclusión*; es decir, hay una acción externalizada por parte de las instituciones religiosas, con la finalidad de crear

contemporáneo, de Alexander Satyrca (sacerdote jesuita). Ver, www.lestonnac.org. También ha llevado acabo Diplomados como el de Religiones Comparadas, el cual se llevo acabo de mayo de 2006 a febrero de 2007. Ver, www.yoga-mexico.com. De igual forma, la Universidad Nacional Autónoma de México, también se ha sumado en la expresión de dicho tipo de acciones, abriendo espacios académicos que den pie al conocimiento sobre las tradiciones religiosas, como por ejemplo; el *Diplomado Teoría e Historia de las Religiones* llevado acabo por más de una década, la Facultad de Filosofía y Letras (FF y L) en coordinación con el Instituto de Filológicas; ver www.filologicas.unam.mx. De igual forma, las conferencias dadas en el Centro Universitario Cultural, en coordinación con la FF y L, sobre Diálogo Interreligioso y ecuménico llevadas acabo en agosto de 2007. Por otra parte, también ha sido relevante, la visita de otro tipo de líderes religiosos, a templos de fe meramente católica, como la presencia del Dalai Lama (líder budista) y Arjan Singh (representante de la comunidad Sikh ante el Consejo Interreligioso de México), en la catedral de la Ciudad de México, el 4 de octubre de 2004. También en México, se ha llevado acabo el Forum Universal de las culturas, Monterrey 2007; acto que al igual que en Barcelona 2004, convergen instancia, como la UNESCO, académicas, religiosas, de la sociedad civil y de gobierno. A su vez, se encuentra el Centro Interreligioso de México, el cuál ha llevado acabo diversas actividades, entre las que destacan Declaraciones y acciones a favor de la paz (junio de 1999), como en el caso de la guerra en Yugoslavia (en donde el conflicto tiene implicaciones étnico-religiosas, particularmente entre creyentes cristianos ortodoxos, católicos y musulmanes). Ver, archives.econ.utah.edu.

nuevas redes de socialización de lo cual se desprenden dos aspectos importantes, la pretensión hacia una legitimidad y solidaridad social, en tanto reflexión de los retos que éstas tienen para sí, en correspondencia con los hechos enjuiciables en torno a problemáticas objetivas que escapan de la lógica particular de cada uno de sus propios marcos de fe, constituyendo en ellas, un trato racional hacia un interés general.

Las referencias expuestas sobre el diálogo interreligioso, particularmente sobre el *Parlamento de las Religiones del Mundo*, no apuntan a determinar el nivel de eficacia del discurso generado en tales eventos. Como se ha señalado desde el inicio del presente capítulo, se tiene como propósito un acercamiento analítico que permita definir al diálogo interreligioso y el cual, ha quedado claro que apunta a una nueva racionalidad religiosa que responde un proceso de adaptación aunque no de asimilación frente a los nuevos retos de la modernidad.

Aunado a ello, en el ejercicio práctico del diálogo interreligioso, se parte de la idea de que la solidaridad social de dicho núcleo debe responder en primera instancia a la aportación argumentativa de las distintas cosmovisiones que ahí confluyen, las cuales se encuentran respaldadas por los principios religiosos de cada una de las creencias participantes; por lo que, el diálogo interreligioso, no es un fenómeno que se presente de manera homogénea.

En este sentido, en el siguiente capítulo, se propone la observación de lo que en la presente tesis se considera el escenario de diálogo Interreligioso, identificándolo mediante cuatro de sus expresiones (endógeno formal, endógeno no formal, exógeno formal y exógeno no formal); desarrollando así, los planteamientos centrales del presente capítulo, principalmente respecto a la significación cultural de sus implicaciones sociológicas y principalmente con respecto al título: *Miradas en torno al fenómeno religioso: diálogo interreligioso ¿una nueva racionalidad como una forma de legitimación social?*.

Capítulo III

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: ¿UN MECANISMO DE LEGITIMIDAD SOCIAL?

1. Escenarios de diálogo interreligioso, manifestación de nuevas formas de socialización en tanto mecanismo de legitimidad social.

*El ícono es el análogo que, dándose cuenta del predominio de la diferencia,
logra un máximo de semejanza.
El ídolo es el unívoco que, por su pretensión exagerada,
se derrumba en lo equívoco.
El ícono, la mirada icónica hacia el otro,
nos hace ver su primordial diferencia y su secundaria semejanza.
Nos hace respetar.*

Mauricio Beuchot¹³⁴

Se comenzará por hacer algunas aclaraciones. Primero, el diálogo interreligioso no se refiere al movimiento ecuménico, este último, solamente se remite al diálogo entre cristianos, por lo que ambos fenómenos, comprenden marcos históricos y fines distintos.¹³⁵ Segundo, en torno ha dicho diálogo, no todas

¹³⁴ Beuchot, Mauricio, **Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo**, Edt. Caparrós, Madrid, 1999, pp.74.

¹³⁵ Ecumenismo, viene del griego <*oikoumene*> que significa < toda la tierra habitada > su desarrollo se comprende en torno a tres culturas, la griega, romana y al cristianismo del antiguo testamento. Ver, Richard, Pablo, “*Ecumenismo en los orígenes del cristianismo*”, en **Senderos**, Núm. 68, 2001, pág. 205-216. Al hablar de ecumenismo se apela a una idea de universalidad en tanto pertenencia e inclusión cristiana. El primer ecumenismo propiamente religioso, se da de manera discursiva a través del evangelio, principalmente en los planteamientos teológico helenistas de Pablo, y el segundo, se presenta formalmente en el primer Concilio ecuménico celebrado en Nicea (325 D.C.) auspiciado éste por Constantino. En él se refleja la influencia externa del poder político; a partir de ello, se verá como las celebraciones ecuménicas en lugar de considerarse espacios de unidad, fueron la expresión de una división entre las comunidades eclesíásticas cristianas. Ver Kung, Hans, **El Cristianismo, esencia e historia**, Edt., Trotta, Madrid, 2004. Por otro lado, la mayoría de dirigentes del Movimiento ecuménico del siglo XX provienen de las Iglesias de orientación calvinista (Ginebra) con un fuerte apoyo de las Iglesias anglicanas (Canterbury) P. 594.; así mismo, la acuñación de lo que se conoce como el movimiento ecuménico actual, surge en

las religiones han participado en sus diversas expresiones; sin embargo, cada vez, es más el número de grupos de las distintas creencias de fe que en tales actos convergen. Tercero, tal diálogo no se remite a una sola institución religiosa, afirmar esto, sería dejar a un lado su dimensión heterogénea, tanto, en su aspecto de análisis formal como no formal, en su carácter endógeno y exógeno.

Sumado a ello, la observación del diálogo Interreligioso que aquí se plantea, no es determinar su eficacia o no, como tampoco determinar sus niveles de plausibilidad bajo premisas de valor ético morales; la finalidad, es comprender cómo es que ésta forma de racionalidad religiosa, corresponde a una reconfiguración sociocultural de la modernidad y como es que las características de dicho fenómeno, apelan a factores que van más allá de sus propios marcos religiosos, lo que tiende a configurarse como un factor de legitimidad social.

Por lo que, en el presente capítulo se aborda la significación cultural del diálogo interreligioso, a partir de la observación de lo que aquí se consideran cuatro de sus escenarios; el endógeno formal, el endógeno no formal, el exógeno formal y el exógeno no formal.¹³⁶

El carácter endógeno, tiene como característica principal la modernización de la fe, entendida como una reestructuración cognitiva a lo interno de las instituciones religiosas; siendo ésta una de las premisas necesarias para que sea factible el diálogo interreligioso.

Edimburgo en 1910. Ver, Langa Pedro, “*El ecumenismo en los conflictos del Este de Europa*”, en **La cuestión social**, Núm. XLVII, México, 2001, págs. 87-115.

¹³⁶ El escenario exógeno no formal, no será desarrollado, en la medida en que comprende un carácter menos sistematizado y con un mayor grado de manifestaciones múltiples y dispersas; factor que aunque con un alto contenido de importancia para el análisis sociológico, éste conllevaría a diversas líneas de investigación, las cuales se encuentran en su mayoría en el campo del análisis de las manifestaciones que se dan dentro de la experiencia de la vida cotidiana de los actores sociales. Por lo que esto llevaría a diversas líneas de investigación que son imposibles de ser abarcadas en la presente tesis. Ya que lo que se está planteando básicamente en torno al fenómeno del diálogo Interreligioso, es la pretensión de legitimidad social, comprendida dentro de un esquema institucionalizado y/o bajo procesos de mayores niveles de organización.

En tanto, el carácter exógeno alude principalmente, a lo que Habermas llama una suposición pragmática, cuyas pretensiones alcanzan importantes niveles de externalización y extensión frente a los procesos internos de las propias instituciones de fe.

Por el aspecto formal de diálogo interreligioso, se entienden aquellas formas institucionalizadas que mantienen una representación oficial ya sea por parte del sector religioso y/o secular. Y en el caso de manifestaciones no formales, se remite por una parte, a aquellas formas organizadas que no comprenden una representación oficial por parte de las instituciones religiosas a las cuales sus miembros se encuentran adheridos, y por otra, a aquellas manifestaciones de diálogo Interreligioso que se dan de manera espontánea en la vida cotidiana de los sujetos sociales.

De este modo, se podrá observar como es que las implicaciones sociológicas presentadas en los cuatro escenarios del diálogo interreligioso, reflejan una de las nuevas formas en las que las propias instituciones religiosas han respondido a los cambios que les ha exigido la modernidad, principalmente la secularización y el pluralismo (punto que ya fue desarrollado en el segundo capítulo).

Debido a ello, el diálogo interreligioso, expresa la apelación hacia una mayor legitimidad social por parte de las diversas tradiciones de fe que convergen en torno a dicho fenómeno, por lo que a éste se le puede definir, como la expresión de la construcción de nuevas formas de socialización; proceso que en primera instancia, responde al reconocimiento de ciertas semejanzas sobre algunos principios particulares entre distintas creencias religiosas, los cuales se desarrollan bajo mecanismos que alcanzan un mayor nivel de generalización y por ende, de interés público.

“Las instituciones fuertes tienden a crear tradiciones y prácticas referidas a ellas mismas, y cumplen sobre todo dos funciones. Hacia fuera permiten presentar de un

*modo intuitivamente significativo un papel que si bien está ya definido, depende no obstante de que se le reconozca en general. Son así interpretaciones de los propios rendimientos, aptas para la publicidad; simbolizaciones de la propia significación. Hacia dentro articulan una cierta significación de sus miembros, que éstos comparten intersubjetivamente y que los obliga en calidad de norma. Es por eso que solemos hablar de <identidad colectiva> de una ciudadanía, de una comunidad o del personal de una empresa”.*¹³⁷

En este sentido, una de las principales acciones que ha tenido amplia aceptación y legitimidad por parte de esferas que no corresponden al ámbito meramente religioso, ha sido el hecho de que éstas, al concebirse dentro de un espacio y tiempo histórico, suelen reconfigurar su papel social, representándose como un importante factor de mediación ante problemáticas de índole social y cultural, en el que el tema de la violencia religiosa cobra una sustancial importancia.

Así pues, se verá que en torno al diálogo interreligioso, las acciones y temáticas de interés, corresponden generalmente al desarrollo de procesos sistemáticos, profesionalizados y especializados, teniendo como consecuencia, implicaciones que sobrepasan los propios idearios de fe.

Por lo que, en el presente apartado se tiene como objetivo responder a las siguientes interrogantes: ¿Qué es lo que hace posible el diálogo interreligioso en el marco de los cuatro escenarios que aquí se proponen? ¿En dónde se expresa la legitimidad social del diálogo interreligioso en el marco de dichos escenarios?

La primera pregunta, responde, seguido de los planteamientos de Habermas, a los términos: *modernización de la fe y suposición pragmática del mundo*.¹³⁸ La

¹³⁷ Habermas, Jürgen, **Tiempo de transiciones**, Edt, Trotta, Madrid, 2004, pp.68

¹³⁸ a) Por modernización de la fe se entiende: el hecho de que la religión adquiere un carácter reflexivo, es decir, hay un proceso de racionalización interna, esto es, una modificación de la conciencia religiosa. Al respecto, son tres las características que definen dicha reestructuración y su carácter reflexivo; uno, es el sometimiento a la autocrítica, otro analizar el sentido ilocutivo que tienen las creencias religiosas de tener por cierto y por último, el ejercicio de la confrontación solo como medio discursivo, empleando el uso correcto de los medios cognitivos como presupuestos necesarios para la generalización de la tolerancia. Ver, Habermas, Jürgen, “*Un diálogo sobre Dios y el Mundo*” en **Tiempo de transiciones**, Edt, Trotta, Madrid, 2004, pp. 191.

segunda interrogante, corresponde a las distintas formas de socialización que han alcanzado las diversas expresiones de diálogo Interreligioso; teniendo dicho tema un mayor interés y reconocimiento en el ámbito público secular.

En la exposición concreta de los siguientes escenarios de diálogo interreligioso, se verá cómo es que se pueden observar algunos de estos planteamientos, los cuales no se presentan de manera uniforme, lineal y homogénea; por lo que en las conclusiones del presente capítulo, se plantearán sus similitudes y diferencias frente a las características referidas.

1.1 Expresiones endógenas formales de diálogo interreligioso

*“En las sociedades modernas las doctrinas religiosas tienen que asumir la necesidad ineludible de hacer frente a la competencia de otras creencias y de otras formas de plantear la verdad. Ya no se mueven en un universo cerrado, regido simplemente por la propia verdad, tenida por absoluta”.*¹³⁹

El aspecto endógeno, es entendido aquí como aquellas formas o mecanismos de diálogo interreligioso que se han impulsado desde las propias instituciones de fe; en tanto, su aspecto formal, recae en el hecho de que dichas expresiones, tienen connotaciones oficiales y son legitimadas por los propios líderes o representantes de diversas tradiciones religiosas.

A dicha expresión, de principio, lo constituye una de las características del proceso de *modernización de la fe*; esto es, el hecho de que las instituciones

b) Por suposición pragmática se entiende: la presuposición de que los objetos del mundo en tanto hechos, están insertados en una temporalidad y espacio que mantienen un carácter de independencia entre sí, siendo susceptibles de ser enjuiciables, esto es, manipulados o tratados bajo una lógica finalista. En tanto, la practica argumentativa tiene validez solo si satisface determinadas presuposiciones pragmáticas, como son: carácter público e inclusión, igualdad en el ejercicio de las facultades de la comunicación, exclusión del engaño y la ilusión, los participantes deben creer lo que dicen y la comunicación debe estar libre de restricciones. Ver, Habermas, Jürgen, **Entre naturalismo y religión**, Edt, Paidós, Barcelona, 2006, págs. 37-38 y 57.

¹³⁹ Habermas, Jürgen, **Tiempo de transiciones**, Edt, Trotta, Madrid, 2004, pp. 191.

religiosas en la época moderna, pretendan *estabilizarse mediante una posición no excluyente*.

Al respecto, las acciones de dicha expresión de diálogo Interreligioso, se comprenden bajo las siguientes modalidades, las cuales podrán ser observadas en los ejemplos que se exponen en el desarrollo de este inciso:

- *Programas específicos* que conllevan a un trabajo de orden teológico o filosófico, incluso académico con miras socioculturales.
- *Declaraciones* en las que se expresan las similitudes o el valor que una tradición tiene frente a la otra, particularmente sobre sus ritos creencias o celebraciones.
- Cobra sustancial importancia, el que han llevado a cabo de manera conjunta *actos rituales*.
- Se suman a dichas acciones, las *entrevistas o diálogos (cara a cara)* entre diferentes líderes religiosos.
- Aunado a todo ello, dicho diálogo, también se expresa en *trabajos de orden ético*, que realizan en conjunto diferentes tradiciones religiosas *frente a problemáticas de orden social*.

En este sentido, la mayoría de las instituciones religiosas, como el budismo, hinduismo, islam, judaísmo y el cristianismo (en sus diversas tradiciones), así como otras tantas creencias religiosas (como el zoroastrismo, jainismo, sijismo y la fe bahí etc.), comprenden diferentes tipos de acciones en torno al diálogo Interreligioso, las cuales no se expresan de manera homogénea.¹⁴⁰

Sin embargo, lo que aquí adquiere importancia, es el hecho de que ante tales acciones, éstas como otras tantas creencias de fe, se configuran dentro de nuevos procesos de socialización mediante determinado tipo de sistemas de

¹⁴⁰ Ver, **Anexo. I** Datos generales sobre religiones o tradiciones espirituales con mayor número de fieles, inmersas en torno al diálogo Interreligioso.

organización, en las que si bien, el diálogo interreligioso que ahí se desarrolla, no puede definirse como una acción de unidad, sí puede catalogarse como un proceso de convergencia sobre determinadas temáticas; ya sean estas de orden filosófico, teológico y cultural.

Por lo que, desde el capítulo anterior, se planteo que aunque ha sido considerado el Parlamento de las Religiones del Mundo (de Chicago 1883), como el primer evento de diálogo Interreligioso, fue hasta después de la Segunda Guerra Mundial, cuando dicho movimiento comenzó a tener una significación importante a lo interno de diversas tradiciones religiosas.¹⁴¹

Producto de este contexto, se suma a ello, el hecho de que dichas instituciones han dejado de ser el centro de poder, para tornarse una esfera social entre otras tantas y entrar así en una competencia de discursos; por lo que en un determinado grado, se adopta por parte de éstas, lo que Habermas llama: modernización de la fe, esto, en tanto se dan manifestaciones de *autocrítica* a lo interno de las propias instituciones religiosas, destacándose la relación de violencia generada entre ellas y su hermetismo frente al mundo secular.

En esta medida, como medio de legitimación, se genera la pretensión de *estabilizarse mediante una posición no excluyente* frente a las demás esferas sociales, presentándose formas de socialización en las que se refleja el *uso discursivo como medio de confrontación* y el *sentido ilocutivo de tener por cierto*, esto, en la medida en que hay un reconocimiento por parte de dichas tradiciones, sobre el hecho de que ya no son el único discurso valido en tanto instituciones generadoras de significado.

¹⁴¹ Hecho que cobro mayores connotaciones en la Revolución cultural de la época de los 60', tales factores tuvieron implicaciones a lo interno de las religiones, en específico para el cristianismo europeo.

Ante lo expuesto, tales acciones y características, se ven reflejadas en los siguientes ejemplos concretos sobre manifestaciones endógenas formales de diálogo Interreligioso.

En 1947, la Iglesia Reformada de los Países Bajos declara la importancia del diálogo entre la Iglesia protestante y los judíos. En 1948 el pastor suizo Nusslé apela a lo mismo sobre las relaciones entre cristianos y musulmanes.¹⁴²

En 1999, en Jerusalén, el obispo anglicano William Swing, el Dalai Lama y el Consejo de Coordinación inter-religioso de Israel, lanzaron la propuesta de una organización mundial de las religiones, semejante a las Naciones Unidas, a la cual, denominaron: *URI (United Religions Initiative), Organización de las Religiones Unidas*.

A su vez, surge en 1999, *La Fundación para la Investigación y el Diálogo Interreligioso e Intercultural ("Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue")*, creada y promovida por las tres principales religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam).¹⁴³

Otro organismo implicado en el diálogo Interreligioso, perteneciente a diferentes confesiones cristianas, es el *CMRE, conocido como: Relaciones con los Musulmanes en Europa* (1986); éste tiene como uno de sus objetivos, fomentar y mantener diversos encuentros con organizaciones islámicas, particularmente de dicho continente.¹⁴⁴

¹⁴² Revista **Rocca**, 15 agosto/septiembre, 1999, pp. 7.

¹⁴³ *Ibíd.*, pp. 7.

¹⁴⁴ La CMRE, se encuentra conformada por la Conferencia de Iglesias Europeas (KEK) y por el Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (CCEE). Tiene como uno de sus objetivos, fomentar y mantener diversos encuentros con organizaciones islámicas, particularmente de Europa. Cabe señalar que la Conferencia de las Iglesias Europeas KEK es una organización de 125 Iglesias ortodoxas, protestantes, anglicanas y de todos los países europeos y de 40 organizaciones asociadas. Fundada en 1959, la KEK tiene sedes en Ginebra, Bruselas y Estrasburgo. Al Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (CCEE) pertenecen como miembros las actuales 33 Conferencias Episcopales presentes en Europa, representadas de derecho por sus presidentes, los arzobispos de Luxemburgo y del Principado de Mónaco y el obispo de Chisinau, Moldavia. Lo preside el cardenal Péter Erdo, arzobispo de Esztergom-Budapest, primado de Hungría; los

En este sentido, se puede decir que lo que comienzan como meras declaraciones, se tornan formas de organización que van desde propuestas particulares, es decir, manifestaciones o acciones por parte de una sola institución religiosa, hasta la conformación de formas de organización con un carácter más heterogéneo, lo que permite el desarrollo de redes de socialización mucho más amplias; factor que va legitimando el campo de acción de dicho diálogo, en la medida en que la convergencia les permite a tales instituciones, mantener una importante presencia en espacios públicos, lo cual, se refleja en el hecho de que dicho tema, ha cobrado importancia para esferas seculares del ámbito local e internacional (como se podrá ver en los incisos consecutivos).

Aunado a ello y con referencia a lo que aquí se plantea como el carácter formal del diálogo Interreligioso endógeno, se puede observar lo que Habermas llama validez de la práctica argumentativa, en la medida en que se satisfacen determinadas presuposiciones pragmáticas; en este caso, el carácter público e inclusión. Aspecto que recae en la propuesta que aquí se hace sobre los factores que hacen posible y legitiman el diálogo Interreligioso tanto en su aspecto particular como general.

Por lo que, como ya se menciona, lo endógeno formal recae en el hecho de que hay una representación oficial por parte de líderes religiosos en torno a dicho diálogo, lo que le da un carácter de mayor legitimidad. Para ello, se hace necesario que mediante acciones públicas, en el plano de la práctica argumentativa, se de un ejercicio de participación por parte de estos; es decir, ya sea que los líderes religiosos se vean involucrados en manifestaciones heterogéneas de diálogo Interreligioso, o bien, que se vean inmersos en el fomento particular de dicho tipo de acciones. En esta medida, las propuestas de diálogo se ven ampliadas y

vicepresidentes son el cardenal Josip Bozanic, arzobispo de Zagreb y el cardenal Jean-Pierre Ricard, arzobispo de Burdeos. Es secretario general del CCEE monseñor Aldo Giordano. La sede del Secretariado está en St. Gallen, Suiza. Ver <http://dialogointerreligioso.com>

materializadas en formas de organización como las anteriormente mencionadas acciones.

Sumado a tales formas de socialización, entendido éste como uno de los factores sobre el carácter de legitimidad del diálogo Interreligioso, se encuentra el rubro de las temáticas y acciones que hacen posible dicho diálogo, esto, en la medida en que se trabaja sobre las premisas de un trato de suposición pragmática, bajo una lógica finalista.

Cabe señalar que no obstante, en el caso de la expresión de diálogo interreligioso endógeno formal, predomina el factor de la convergencia interreligiosa en torno a sus respectivas referencias rituales, filosóficas y teológicas.

Ante tales características y bajo el esquema de las formas de organización religiosa anteriormente mencionadas, se plantean algunos ejemplos sobre la validez de la práctica argumentativa, en tanto, se presentan formas de inclusión públicas, en la medida en que se da una participación por parte de líderes religiosos en actos donde prevalece el uso discursivo como medio de confrontación. Al respecto, se mencionan algunos ejemplos que comprenden dicha características de diálogo Interreligioso en su expresión endógena formal.

Es el caso de la *Fundación para la Investigación y el Diálogo Interreligioso e Intercultural*, ésta tiene entre uno de sus principales logros, la edición conjunta de los libros sagrados del judaísmo, cristianismo e islam; la Torá, la Biblia y el Corán. Asistieron a la presentación de dicha edición, el príncipe Hassan Bin Talal de Jordania, el rabino de Francia, René-Samuel Sirat, el obispo ortodoxo Damaskinos de Andrinópolis y el papa de Roma Joseph Ratzinger.¹⁴⁵

En este sentido, se suma la asociación, *Relaciones con los Musulmanes en Europa (CMRE)*, entre uno de sus últimos actos, destaca el encuentro entre

¹⁴⁵ La fecha consta el 8 de febrero de 2007. Ver www.camineo.info

diferentes líderes de ambas tradiciones religiosas (islam y cristianismo) celebrado en Esztergom, Hungría (abril de 2008), sus objetivos fueron, preparar la Conferencia de Malinas, en Bruselas (Octubre de 2008), así mismo, trabajar sobre la presentación de estudios que se están realizando en torno al tema de la violencia religiosa y la importancia sobre la formación de diferentes actores religiosos en torno a la reconfiguración sociocultural de la presencia islámica en Europa, con la finalidad de no verlo como un conflicto sino como la generación de tratos de mayor tolerancia.

A su vez, en dicho evento, se abordó la *Carta Abierta de 138 líderes religiosos musulmanes*, dirigida a los responsables de las Iglesias y confesiones cristianas (13 el octubre de 2007), así mismo, se habló sobre la *Carta de los Musulmanes en Europa* firmada el pasado 10 de enero por 400 asociaciones y organizaciones musulmanas en dicho continente.

Por otra parte, bajo los argumentos ya planteados y las características referidas sobre diálogo Interreligioso endógeno formal, también se pueden identificar algunas expresiones que se han protagonizado de manera particular por diversas tradiciones religiosas, acciones en las que se presentan bajo un carácter heterogéneo, como por ejemplo, programas de orden teológico, filosófico y social, así como declaraciones de respeto sobre manifestaciones religiosas de una determinada tradición (como sus ritos creencias o celebraciones), de igual forma se llevan a cabo celebraciones conjuntas en las que se hacen presentes actos rituales, así como entrevistas o diálogos (*cara a cara*) entre diferentes líderes religiosos.

En el caso del Budismo Tibetano, se han realizado diversas acciones, destacando algunas jornadas de diálogo Interreligioso, éstas, se han llevado acabo de manera particular con el cristianismo, siendo en tales jornadas la temática central, las problemáticas socioeconómicas de las sociedades contemporáneas y la importancia de la meditación en el mundo moderno. Actividades como éstas, han

sido fomentadas por el Centro de Meditación Budista Karma Samten Ling, perteneciente a la escuela Kagyu, quien logro el apoyo de la asociación civil fundación Hemen Orain y de la Universidad Pública de Navarra.¹⁴⁶

Por su parte, la Liga del Mundo Islámico (LMI), convocó a la *Conferencia Mundial para el Diálogo, logrando* reunir a representantes musulmanes, cristianos, judíos, budistas y de otras religiones, así como a diferentes sectores sociales, entre los que destaca la ONU. En ella, se tuvo como objetivo, reforzar la cooperación entre las instituciones religiosas para hacerle frente a los problemas de la sociedad contemporánea y solicitar un mayor apoyo por parte de la ONU para tal fin.¹⁴⁷

A su vez, un acto sin precedentes en la historia del diálogo interreligioso entre el islam y el cristianismo, fue la carta de 138 líderes musulmanes, enviada a sus homólogos cristianos, titulada: *Una palabra Común entre vosotros y nosotros*, en ella, se plantea la importancia sociocultural de fomentar una relación pacífica entre ambas creencias; para ello, se basaron en un ejercicio interpretativo de los dos textos sagrados de cada una, el Corán y la Biblia, en el que identificaron los principios éticos y morales en los cuales ambas religiones convergen.¹⁴⁸

En tanto, la Iglesia Católica Romana, tiene dentro de su estructura institucional el área del *Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso*; el cual mantiene diferentes programas y acciones en torno a dicho tema, destacando mensajes de respeto teológico y cultural frente a las celebraciones religiosas más

¹⁴⁶“*Confluencias del Budismo Tibetano y la Aspiración a lo Transcendente del Hombre Occidental. Diálogo interreligioso*”, En, www.chenrezy.net

¹⁴⁷ Dicha Conferencia tuvo lugar el 18 de julio de 2008 (el evento se realizó los días, 16,17 18 del mismo mes y año). En tal acto, participaron el rey de Arabia Saudí, Abdullah Bin Abdelaziz Al Sáud, el presidente del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso, cardenal Jean Tauran, el secretario general del Congreso Mundial Judío, Michael Schneider, el titular de la Fundación para la Cultura de Paz, Federico Mayor Zaragoza, el representante de la ONU para la Alianza de Civilizaciones, Jorge Sampaio, y el director del Congreso Judío Latinoamericano, Caludio Epelman, entre otros. Ver, <http://sikhnoticias.blogspot.com> y Juan G. Bedoya, “*Arabia Saudí elige Madrid para un "encuentro de religiones y culturas"*”, *Convocados esta semana pensadores de las principales confesiones del mundo*”, en **El País** - Sociedad Madrid, 14-07-2008.

¹⁴⁸ La fecha de dicho acto, consta en Octubre de 2007 Ver <http://www.atrio.org>

importantes de las distintas tradiciones de fe,¹⁴⁹ así mismo han tenido presencia en coloquios, encuentros, congresos, simposio etc.,¹⁵⁰ de igual forma, han tendido participación y/o fungido como organizadores en jornadas interreligiosas de oración, como las celebradas en Asís (27 de octubre de 1986 y 24 de enero de 2002).¹⁵¹

A tales expresiones de diálogo interreligioso, se suma el papel de diversos personajes que teniendo una base religiosa, a partir de su labor altruista o lucha social, han tenido un importante impacto en el ámbito público, manifestándose ante ello, nuevas formas de socialización en el ámbito internacional.¹⁵²

En conclusión, ante los distintos ejemplos de lo que aquí se considera la expresión del diálogo interreligioso endógeno formal, se pueden observar los factores que se considera hacen posible dicho diálogo; es decir, una modernización de la fe y un trato de suposición pragmática frente al mundo.

En esta medida, el diálogo Interreligioso manifiesta que las instituciones de fe, tienden a la necesidad de conformar y fortalecer redes de socialización, las cuales, las provean de una mayor capacidad de gestión, tanto a lo externo como a lo interno de ellas mismas, siendo característico de ello, el manejo de una racionalidad de naturaleza discursiva; o a lo que Habermas apelaría como una de las características del proceso de modernización de la fe, el *uso discursivo en tanto medio de confrontación*. De este modo, dichas instituciones religiosas,

¹⁴⁹ Como el "Vesakh" budista, "Diwali" hindú, Ramadán musulmán.

¹⁵⁰ Conferencia de diálogo interreligioso sobre el tema "*Los valores religiosos: perspectivas sobre la paz y sobre el respeto de la vida*" (Doha, Qatar, 13-14 de mayo de 2008); Comunicado conjunto del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y el Centro para el Diálogo Interreligioso de la Organización para las Relaciones y la Cultura Islámica de Teherán (Irán) presentado al final del VI Colloquium celebrado en Roma del 28 al 30 de abril de 2008; Encuentro anual del Comité Conjunto para el Diálogo formado por el Comité Permanente de Al-Azhar para el Dialogo entre las Religiones Monoteístas y el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso (El Cairo, 25-26 de febrero de 2008); XX aniversario del I Encuentro de oración de líderes religiosos en el Monte Hiei, Japón (3 de agosto de 2007); y las jornadas de oración en Asís (27 de octubre de 1986 y 24 de enero de 2002).

¹⁵¹ Ver, www.vaticano.va. Pontificio Consejo para el diálogo Interreligioso.

¹⁵² Como Gandhi, Teresa de Calcuta, Martin Luter King, el líder budista tibetano, el Dalai Lama, Juan XXIII y Juan pablo II. Ver <http://blogs.periodistadigital.com>.

tienden a *estabilizarse mediante una posición no excluyente* entre ellas mismas y frente al mundo secular.

Como se puede ver, las temáticas de interés se refieren por una parte a aspectos de índole filosófico teológico o ritual, pero también han sido éstas de otro tipo; las cuales se llevan a cabo con cierto nivel de sistematización profesionalización y especialización, ya que se realizan a través de coloquios, encuentros, simposio, seminarios etc.; en ellos, se pueden ejemplificar, los estudios sobre violencia religiosa y la pobreza, de igual forma, se hace presente un amplio interés por formar a líderes o representantes religiosos en torno al proceso de diálogo interreligioso. Aspectos que también podrán ser observados en los otros escenarios de dicho diálogo.¹⁵³

Tales factores, a su vez, conllevan a un proceso de legitimación social, en la medida en que las mencionadas acciones, confieren *validez argumentativa*, al mantener características que apelan a la *externalización pública y la inclusión*, así mismo, adquieren procesos sistematizados de organización y aplicación de propuestas sobre problemáticas de orden social; lo que a su vez, frente a ello, apela al reconocimiento del papel histórico de las religiones, en tanto se admite que los *objetos del mundo en tanto hechos, están insertados en una temporalidad y espacio* y que por lo tanto, son *susceptibles de ser enjuiciables*, esto es, *manipulados o tratados bajo una lógica finalista*.

No obstante, como se habrá podido ver, lo que le es característico a dicho escenario de diálogo Interreligioso, es un diálogo basado en prácticas que apelan al intercambio de conocimiento sobre aspectos de índole religiosa. En este sentido, ante la exposición de los siguientes escenarios, podrá observarse como es que las características e implicaciones socioculturales, van adquiriendo una mayor

¹⁵³ Como ya se menciona en párrafos anteriores, es el caso de la *CMRE, conocido como: Relaciones con los Musulmanes en Europa* (1986); organización que en el marco del encuentro Interreligioso de Esztergom, Hungría (abril de 2008), puntualiza la importancia sobre la formación de líderes religiosos implicados en dicho tema, en particular en lo tocante a las relaciones entre el islam y el cristianismo.

ampliación, debido a la diversidad de factores que confluyen frente a dicho fenómeno.

1.2 Expresiones endógenas no formales de diálogo interreligioso

Tal expresión, bajo la dimensión que actualmente ha adquirido el diálogo interreligioso, no podría ser entendida sin dos factores, por una parte ante el contexto histórico y por otra, sin la apertura que se ha dado a lo interno de las propias instituciones religiosas; es decir, tales tipos de organización al igual que en el primer escenario, se comprenden como lo que aquí se entiende el proceso de modernización de la fe, lo que significa entre otras cosas, la pretensión de las instituciones religiosas a *estabilizarse mediante una posición no excluyente, en el marco del contexto de la secularización y el pluralismo.*

En este sentido, al igual que en el anterior inciso, se tiene como objetivo responder en que medida dicho escenario permite identificar los factores que hacen posible el diálogo interreligioso y las características que expresan su legitimidad social; presentándose nuevas formas de socialización entre diferentes esferas sociales.

Cabe señalar que como expresiones endógenas no formales, se comprenden aquí dos tipos de organizaciones. La primera, se encuentra conformada por grupos de personas laicas pertenecientes a diversas tradiciones religiosas, en ellas, a diferencia de las segundas, hay un menor nivel de externalización con respecto al sector secular y al propio ámbito religioso. El segundo tipo, se refiere a aquellas organizaciones conformadas por laicos o religiosos, que alcanzan un mayor nivel de convocatoria tanto a lo interno como a lo externo de sus propios marcos religiosos. No obstante, ambas establecen una importante interrelación con otros sectores del orden secular, a diferencia de lo que se puede ver en el escenario endógeno formal.

a) Primer tipo de expresiones endógenas no formales

Pertencientes a diversas tradiciones religiosas, dicho tipo de organizaciones se encuentran protagonizadas por el sector de los creyentes; no obstante, no recae en ellas una representación oficial por parte de la institución religiosa a la cual sus diversos miembros se encuentran adheridos, es en este sentido, que no se consideran bajo un carácter formal.

Por una parte, estas formas de organización se encuentran integradas por personas de diversas religiones; o bien, se presenta el caso de una organización en la que la mayoría de sus miembros pertenecen a una determinada tradición religiosa. A su vez, se podrá observar como es que mantienen una interrelación con diversos tipos de sectores sociales. A continuación se presentan algunos ejemplos, sobre estas nuevas formas de socialización y lo que les da un mayor nivel de legitimación en la esfera pública.

En España se ha hecho presente la *Asociación para el Diálogo Interreligioso de la comunidad de Madrid (ADIM)*, la cual ha tenido como antecedentes la denuncia sobre la invasión de Estados Unidos a Irak (19 de marzo de 2003), los atentados en Madrid perpetrados por el Al Qaeda (11 de marzo de 2004) y la celebración del IV Parlamento de las Religiones del Mundo (Barcelona, julio de 2004).

Dicha asociación está conformada por personas vinculadas a diferentes tradiciones religiosas, así como diversos colectivos interesados en el fenómeno religioso. Entre sus objetivos generales, se encuentra promover el diálogo y la negociación, dándole importancia a la pluralidad de las tradiciones religiosas y espirituales. De igual forma, otra de sus temáticas de intereses se centra en la atención de sectores excluidos (como los migrantes), así mismo, desarrollan

alternativas de prevención sobre el deterioro ecológico con miras a fortalecer procesos de desarrollo sustentable; sumado a todo ello, denuncian actos de intolerancia y violación de derechos humanos.

ADIM, ha tenido un trabajo de desarrollo de proyectos y gestión con diferentes instancias y organizaciones del ámbito religioso y secular; como por ejemplo, *Centro Unesco de la Comunidad de Madrid*, *Asociación UNESCO para el Diálogo Intercultural e Interreligioso de Cataluña*, *la Universidad de Alcalá de Henares*, *Universidad Complutense de Madrid*, autoridades de la *Biblioteca Regional de Madrid “Joaquín Leguina”*, *Amnistía Internacional Madrid* etc.¹⁵⁴

Otra organización de este tipo, es el *Centro de Diálogo Intercultural e Interreligioso Malaika*, situado en Málaga España,¹⁵⁵ esta, se encuentra integrada principalmente por laicos de tradición católica romana. Entre las actividades de dicha asociación, destaca la elaboración de diagnósticos y estudios de campo sobre la población malagueña en torno a temáticas como la interculturalidad, migración e interreligiosidad. Por lo que, uno de sus principales objetivos, es promover el conocimiento y diálogo entre personas de diferentes culturas y tradiciones religiosas; teniendo como finalidad, coadyuvar a la estabilidad social de la vida cotidiana de la comunidad malagueña.

Las acciones utilizadas por *Malaika*, ha sido entre otras cosas, impulsar diversos encuentros interculturales, cursos y actividades, en los que destaca el conocimiento sobre diversas tradiciones religiosas (labor que se ha llevado a cabo con diversos colectivos, entre ellos, grupos de inmigrantes). En este mismo sentido, dicha organización ha impartido talleres referentes al ámbito público y jurídico que comprende la situación de los migrantes; como por ejemplo: *La ley de extranjería*, y la explicación sobre la función y servicios de *Instituciones públicas e instituciones locales (de Málaga y España)*.

¹⁵⁴ Ver, www.adimadrid.com

¹⁵⁵ Los inicios formales de trabajo del Centro Malaika, fueron el 20 de marzo de 2004. Ver, www.terra.com

Cabe señalar que el trabajo de dicha organización se ha basado en la interconexión con diferentes instancias del ámbito público como instituciones gubernamentales, religiosas, asociaciones civiles y medios de comunicación. Es el caso del *Ayuntamiento de Málaga*, la *Diputación Provincial* y el *Centro de Arte Contemporáneo* de dicha ciudad (CAC-Málaga); grupos religiosos como los Lamas procedentes de la India del Budismo Tibetano del *Monasterio Gaden Shartse*; así como de los medios de Comunicación, *Málaga TV*, *Popular TV*, *Universal Radio-Fiebre Latina*, *Sur*, *La Opinión*, *Málaga Hoy*, *Diario Costa del Sol* y *Correo de Málaga*.¹⁵⁶

Por su parte *La Asociación Musulmana China en Malasia* (SGM), ha organizado en dicho lugar dos encuentros entre el islam y el budismo, el primero se celebró el 5 de agosto de 2006 y el segundo el 7 de julio de 2007, éste último se tituló “*Diálogo sobre el islam y el budismo*”. Los temas principales fueron sobre la mujer, los valores de la familia, la tolerancia y la coexistencia, esto, desde las perspectivas del islam y del budismo.¹⁵⁷

Como puede observarse, es en este tipo de escenarios en donde el diálogo interreligioso comprende otras connotaciones, esto, en la medida en que sus campos de acción adquieren mayor extensión; debido a que, si bien es cierto en ellos se ve manifestado el carácter endógeno de un proceso de modernización de la fe que se da a lo interno de las propias instituciones eclesiales, los factores externos, cumplen una función importante en torno a sus niveles de legitimación, lo cual, se comprende ante la ampliación de sus redes de socialización y a las implicaciones socioculturales frente a las temáticas que dichas organizaciones abordan, ya que, al ser característico de ellas el constituirse como asociaciones

¹⁵⁶Ver, www.terra.com y www.centromalaika.tk. Otras organizaciones con las que ha trabajado dicha organización. Ver, **Anexo. VII** Diversas organizaciones, instituciones públicas e instancias académicas implicadas en el diálogo interreligioso.

www.terra.com y www.centromalaika.tk
¹⁵⁷ www.sgispanish.org

civiles, les da un carácter de mayor capacidad de interrelación hacía instancias del orden secular.

A su vez, al igual que en el primer escenario, han sido diversos acontecimientos socioculturales los que han dado causa a la proliferación de organismos de este tipo, interesados en atender problemáticas sociales que conllevan la violencia religiosa, particularmente en el marco del fenómeno de la migración, por lo que, para algunos grupos sociales, se ve implícita la necesidad de la generación de la tolerancia religiosa, a ello, se suma su interés por problemáticas de salud pública, como el SIDA, principalmente en países subdesarrollados.¹⁵⁸

Es importante destacar que además del carácter de modernización de la fe que comprende al diálogo interreligioso, éste, también se entiende como una forma por parte de las instituciones religiosas de pretender *estabilizarse mediante una posición no excluyente*; a ello se suman, una de las características del *uso discursivo en tanto medio de confrontación*, así como el manejar una conciencia descentralizada y el sentido ilocutivo de tener por cierto. Lo cual, puede ser observado en el tipo de temáticas y objetivos que comprenden las acciones de dichas organizaciones. A este respecto se plantean los siguientes ejemplos.

La ya mencionada *Asociación para el Diálogo Interreligioso de la comunidad de Madrid* (ADIM), al estar conformada por personas de diferentes tradiciones religiosas, así como colectivos de diversos sectores interesados en el fenómeno religioso, tiene entre uno de sus objetivos, valorar la importancia de la pluralidad de las tradiciones religiosas y espirituales mediante diversas acciones, como encuentros coloquios simposio etc. A su vez, *El Centro de Diálogo Intercultural e Interreligioso Malaika*, tienen entre sus objetivos, promover el conocimiento y

¹⁵⁸Ya se mencionó que fue después de la Segunda Guerra Mundial, a partir de lo cual el diálogo interreligioso comenzó a adquirir mayor proliferación, de igual forma, son otros acontecimientos los que han marcado dicho hecho; por ejemplo, lo que se conoce como la invasión de Estados Unidos a Irak, el 19 de marzo de 2003, el derrumbe de las Torres Gemelas en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001, los atentados del 11 de Marzo de 2004 en Madrid-España, los atentados del 7 de julio de 2005 en Londres-Inglatera; todos ellos, acontecimientos que han llevado a diversos sectores sociales a interesarse por el tema del diálogo interreligioso.

diálogo entre personas de diferentes culturas y tradiciones religiosas; con la finalidad de coadyuvar a la estabilidad en la convivencia social cotidiana de los diversos miembros de la sociedad malagueña. Lo cual, implica el manejo del uso discursivo como medio de confrontación, el concebir una conciencia descentralizada y el reconocimiento del *sentido ilocutivo de tener por cierto*.

A ello, se suma el factor de una suposición pragmática, en la que a través de la acción *argumentativa o de diálogo*, ésta, *adquiere validez*, en la medida en que en sus diversas formas de acción, se da una *externalización pública y el ejercicio de la inclusión*; así mismo, constituye procesos sistematizados de organización y profesionalización frente a propuestas sobre problemáticas de orden social, comprendiéndose estos, en tanto *objetos del mundo como hechos que están insertados en una temporalidad y espacio* y que por lo tanto, son *susceptibles de ser enjuiciables*, esto es, *manipulados o tratados bajo una lógica finalista*.

Esto, se ve reflejado en el tipo de problemáticas que tratan, así como en los mecanismos que son utilizados para llevar acabo tales acciones y la interrelación que se presenta entre diversas organizaciones interesadas en el diálogo interreligioso. Por ejemplo; en el caso de *ADIM*, promueve el diálogo y la negociación, la atención de sectores excluidos, de igual forma, propone alternativas que prevengan el deterioro ecológico; siendo sus mecanismos de acción, el denunciar actos de intolerancia y violación de derechos humanos, particularmente, sobre la defensa de lo que ellos llaman presos de conciencia y persecución religiosa.

En este mismo sentido, en el caso del *Centro de Diálogo Intercultural e Interreligioso Malaika*, ha elaborado diagnósticos y estudios sobre interculturalidad, migración e interreligiosidad; los mecanismos utilizados, han sido el fomento de encuentros y actividades interculturales con grupos de inmigrantes, también ha llevado acabo cursos de información y formativos sobre las connotaciones socioculturales de diversas tradiciones religiosas.

Por su parte, *La Asociación Musulmana China en Malasia* (SGM), ha tocado temas como el papel de la mujer, los valores de la familia, la tolerancia y la coexistencia.

Como se pudo observar ante los ejemplos de organización anteriormente expuestos, se puede decir que la capacidad de gestión de tales organizaciones, se fundamenta en el establecimiento de redes de socialización con diferentes instancias tanto gubernamentales, como religiosas y de la sociedad civil en general, las cuales van del ámbito local, nacional e internacional.¹⁵⁹

b) Segundo tipo de expresiones endógenas no formales

Al igual que las anteriores formas de organización (referidas al diálogo interreligioso) las que se mencionan a continuación, también son producto de un proceso de modernización de la fe, entendido en Habermas, como una reestructuración cognitiva de las formas religiosas; presentándose a su vez, las características de una suposición pragmática.¹⁶⁰

Como ya se mencionó, este tipo de organizaciones exógeno no formales, constituyen un carácter de mayor extensión que el primer tipo, por lo que comprenden una importante ampliación de sus interconexiones de socialización;

¹⁵⁹ Ver, **Anexo. VII** Diversas organizaciones, instituciones públicas e instancias académicas implicadas en el diálogo Interreligioso.

¹⁶⁰ Cabe recordar que en cuanto a la primera, en tanto proceso reflexivo, se presenta cierto grado de conciencia autocrítica, conciencia descentralizada, un análisis del *sentido ilocutivo de tener por cierto y el uso del diálogo como medio de confrontación*. Respecto a la segunda, el hecho de que la práctica argumentativa es plausible, en la medida de que se establece un aspecto de suposición pragmática en la que se concibe a los hechos insertados en una temporalidad y espacio, susceptibles estos de ser enjuiciables bajo un trato finalista. En dicho Parlamento, como se podrá ver, se presentan procesos sistematizados de organización, profesionalización y especialización frente a propuestas sobre problemáticas de orden social. Aunado a ello, se puede identificar un proceso de legitimación por parte de diversos líderes religiosos y otros sectores sociales, lo que apela a la *externalización pública y el ejercicio de inclusión*.

así mismo, adquiere gran relevancia su relación con sectores meramente seculares, como organismos internacionales, asociaciones civiles, instituciones académicas e instancias de gobierno.

Dichas organizaciones están conformadas por distintos adeptos a diversas instituciones religiosas, pero sus miembros con algún cargo en ellas, no constituyen una representatividad oficial por parte de las instituciones de fe a las cuales pertenecen, sin embargo, tienen cierta legitimidad a lo interno de ellas, esto, pese a las diferencias que se puedan presentar en torno a tales organizaciones por parte de líderes religiosos. Por lo que en tales organizaciones, ha sido plausible la convergencia en actividades y trabajos que en la medida de su concreción, han adquirido legitimidad interna y externa, esto, en el marco de sus propias estructuras religiosas y el ámbito secular.

De igual forma, en tales procesos de organización, se identifica el desarrollo de una mayor sistematización, tratamiento de temas y problemáticas sociales; como la violencia o intolerancia de índole religiosa, el cuidado del medio ambiente, la equidad entre hombres y mujeres, la apelación hacía una economía de mercado menos desigual y en general, la defensa de los derechos humanos.

Es así que entre éste tipo de organizaciones, se encuentra el llamado *Parlamento de las Religiones del Mundo*, en el, se identifica la importancia en torno al establecimiento de nuevas formas de socialización en tanto expresión de una racionalidad religiosa que apela a obtener cierta legitimidad social.¹⁶¹

Así pues, tanto el primero como el cuarto Parlamento, se ha llevado acabo en correlación a eventos de índole secular, el de Chicago 1893 fue parte de la

¹⁶¹Aunque en el presente punto se centrará el análisis sobre el Parlamento de las Religiones del Mundo, particularmente en lo que se refiere al evento de Barcelona España 2004, se conmina al lector a revisar el **Anexo. II** Otras expresiones endógenas no formales de diálogo interreligioso, en donde se presentan algunos otros ejemplos de este tipo de organizaciones.

Exposición Colombina Mundial.¹⁶² En tanto, en Barcelona 2004, el Parlamento se celebró en el marco del Foro Mundial de las Culturas.¹⁶³

Según datos de los propios Parlamentos, se tiene registro de que la asistencia a los mismos ha sido masiva, en promedio, con un aumento de asistentes de 1.000 personas por cada evento celebrado.¹⁶⁴ De igual forma, la participación de líderes religiosos y espirituales, se ha diversificado y ha tenido una representatividad más directa.¹⁶⁵ Por lo que respecta a la participación de personas del mundo secular, también ha reflejado la proyección sistemática de un evento que ha pretendido no remitirse a temáticas del campo religioso.

No obstante, no son las cifras las que por sí solas permiten definir la legitimidad del diálogo interreligioso, en particular lo que se refleja en el Parlamento de las Religiones del Mundo; en este sentido, como se ha venido diciendo, los factores que posibilitan y legitiman dicho diálogo, corresponden a elementos que giran en torno a sus contenidos temáticos, acciones y formas de socialización; cabe señalar que sobre éste último punto, se hace referencia a los mecanismos de inclusión y al tipo de participación de las propias instituciones religiosas en tales eventos, así como la interconexión que se presenta con otras instancias del ámbito secular.¹⁶⁶

Desde el contexto del Parlamento de Chicago 1883, se puede observar por parte de diversas tradiciones de fe, la toma de acciones hacia una *estabilización*

¹⁶² Con dicha exposición se celebraba el cuarto centenario de la llegada de Cristóbal Colón al llamado Nuevo Mundo, las personas e instancias anfitrionas fueron el pastor presbiteriano John Henry Barrows, el gobierno estadounidense y en particular las autoridades locales de dicha ciudad.

¹⁶³ El cual se encuentra protagonizado por la UNESCO, en particular el Centro UNESCO de Cataluña y el ayuntamiento de Barcelona, así como la Arquidiócesis Católica Romana de Barcelona y el monasterio de Monserratt (perteneciente a la orden de los dominicos).

¹⁶⁴ Por ejemplo en el caso de Chicago 1893, hubo un registro de 6.000 personas asistentes, en Chicago 1993, 7.000, en Ciudad del Cabo 1999, fueron 8.000, y en Barcelona 2004, 8.000.

¹⁶⁵ Líderes religiosos, que participaron en las Asambleas de cada Parlamento: Chicago 1893, más de 60, Chicago 1993, 150, Cd. del Cabo 1999, 250, Barcelona 2004, 400.

¹⁶⁶ Por lo que es en Cd. del Cabo Sudáfrica (1999) en donde se tiene registro de una mayor participación por parte de personas de diferentes ámbitos sociales, que no corresponden a algún grupo religioso o espiritual (como académicos, científicos, artistas, instancias de gobierno y de la sociedad civil), participación que va en aumento para Barcelona 2004.

de una posición no excluyente, frente a factores como la secularización y la modernidad, reflejo de ello, es lo que expresa su lema: *“Ponderar la fe y la espiritualidad en el mundo moderno”*.¹⁶⁷

No obstante, es a partir de los tres últimos Parlamentos, donde se refleja la pretensión de estos por dejar de ser sólo eventos emblemáticos, para adquirir características de un proceso argumentativo más formal, lo que confiere a su vez, un trato de suposición pragmática del mundo, observándose una mayor sistematización, profesionalización y especialización en torno a temáticas tratadas. A ello se suma la característica de estabilización, así como la idea de mayor inclusión, comprendido esto, en la propia labor de dicho organismo.

Por lo que se puede identificar que a partir de Chicago 1993, comienza ha desarrollarse una mayor sistematización en los objetivos, temáticas, contenidos y procedimientos específicos del Parlamento de las Religiones del Mundo. De igual forma, no sólo se observa un posicionamiento por parte de las distintas creencias de fe, frente al lugar en que la modernidad las ha situado, sino que pretenden una mayor legitimidad, en la medida en que se cuestionan sobre su función social y apelan a tratar distintas problemáticas sociales desde su propia esfera religiosa.

En este sentido, se registra un mayor nivel de sistematización y suposición pragmática, sin eludir su base ética religiosa, en dicho acto, se plasma la declaración: “Hacia una ética global”, documento en el que convergen las distintas religiones participantes, teniendo como característica la convergencia sobre principios básicos: la no violencia, el respeto por la vida, la solidaridad, un orden

¹⁶⁷ El Parlamento Mundial de las Religiones celebrado en Chicago EUA (1893), comandado por el pastor presbiteriano John Henry Barrows, es considerado el primer evento formal de diálogo interreligioso contemporáneo; éste tienen como antecedentes, la Exposición Crystal Palace de Londres (1851) y la Exposición Universal de Paris (1889). Cabe señalar que el Parlamento tuvo una interrupción de 100 años, siendo hasta 1993 y en la misma ciudad, cuando se volvió a llevar a cabo otro evento de este tipo, pero con el nombre de Parlamento de las Religiones del Mundo.

económico justo, la tolerancia, la igualdad de derechos, (especialmente entre hombre y mujer).¹⁶⁸

Seguido de ello, en el tercer Parlamento, llevado a cabo en Ciudad del Cabo Sudáfrica (1999), se identifica otra fase del proceso de mayor profesionalización y especialización en torno al Parlamento en general; planteándose la posibilidad de elaborar proyectos en común para afrontar problemáticas en diferentes regiones del mundo, entre dichos proyectos, se encuentra: *El proyecto de las religiones perdidas y amenazadas (The lost & endangered religions Project)*, en dicho trabajo, se le da importancia al tema de las “tradiciones religiosas minoritarias”.¹⁶⁹ Así mismo, en este Parlamento, se tuvo como objetivo tratar la intolerancia religiosa en el mundo moderno.

Es así que los temas tratados en el Parlamento de las Religiones del Mundo, tuvieron su mayor grado de diversificación en Sudáfrica (1999),

¹⁶⁸ Al respecto, cabe señalar que al Parlamento de las Religiones del Mundo, desde Chicago 1993, tiene como base una ética que apela a los derechos humanos, y particularmente en Barcelona 2004, una crítica constante a la Teoría del Choque de Civilizaciones.

¹⁶⁹ Dicho proyecto tiene como objetivos: “[...] ayudar en la preservación del conocimiento de algunas comunidades religiosas marginadas. También es una institución de académicos y teólogos. A su vez, esta institución trata de construir relaciones positivas entre instituciones académicas y comunidades religiosas en beneficio mutuo. [...] Los ejes que prioriza el LERP [...], son básicamente tres: 1. Hacer un catálogo de colecciones etnográficas del mundo y ofrecer una copia de las informaciones antiguas o perdidas a las comunidades de las cuales fueron recolectadas. 2. Trabajar en la identificación de tradiciones religiosas en peligro de perderse, a menudo por la muerte de la última persona poseedora del conocimiento tradicional, y asistir a la preservación de ese conocimiento. De este modo, este acervo cultural se preserva para las generaciones futuras y para el estudio académico. 3. Identificar colecciones de información religiosa que posean grupos e instituciones religiosas y facilitar su contacto con instituciones académicas. 4. Un ejemplo concreto de la buena práctica de uno de estos objetivos ha tenido lugar en una pequeña comunidad al este de Turquía y fue llevada a cabo en 1997 por D.H. **Frew**, director y fundador del LERP. Después de tomar contacto con una comunidad de Yezidis, minoría religiosa semejante a los agnósticos, y ante la pregunta de si poseían escrituras o textos religiosos, estos comentaron la existencia de ciertos textos, pero que ya se habían perdido cuatro generaciones atrás. Indagando un poco de vuelta a USA, descubrió que un erudito occidental había recolectado esos textos en el siglo XIX, por lo que pudo sacar copias de estos y devolverlos nuevamente a la comunidad Yezidi. [...] El LERP, trabaja en nuevos proyectos para seguir protegiendo la tradición cultural de comunidades y tradiciones [...], se trata de comunidades con pocos recursos, de vida prácticamente paupérrima. De allí que este proyecto busque subsidios para tal fin.” Ver: www.unescocat.org

exponiéndose temas como la deuda externa, el desarme nuclear, la globalización, la ciencia y los derechos humanos.¹⁷⁰

De igual forma, en el Parlamento de Barcelona 2004, tanto en actos previos, como en el propio desarrollo de tal evento, así como en momentos posteriores a este, se presentan de manera importante las características del proceso de modernización de la fe y suposición pragmática.

Esto se refleja desde su lema: *"Caminos para la paz: el arte de escuchar, el poder del compromiso"*. Así como en los puntos de su temática central y en sus objetivos, los cuales son:

	Temáticas		Objetivos
1	Apoyo a los refugiados y sus circunstancias	1	Compartir y mostrar las identidades religiosas
2	El trato de la violencia motivada por la religión	2	Dialogar entre las religiones para buscar el entendimiento, expresar las diferencias y constatar tradiciones mediante la palabra
3	Cooperar para conseguir la eliminación y/o disminución de la deuda de países pobres.	3	Reflexionar en forma colectiva sobre las religiones y la contribución que las mismas pueden hacer para el objetivo de un mundo mejor
4	Facilitar el acceso al agua potable		

En torno a cuestiones de trato de suposición pragmática sobre las temáticas de interés, así como la observación de procesos de sistematización y profesionalización, dichas características se pueden observar desde la etapa preparatoria del Parlamento de Barcelona 2004, desarrollándose a su vez, actos de inclusión y convergencia por parte de diferentes actores sociales, principalmente líderes o representantes de diversas tradiciones religiosas. Por lo que se puede identificar que mediante dichas participaciones, también hay un cierto nivel de legitimidad de las propias instituciones religiosas, ante tales actos de diálogo interreligioso.

¹⁷⁰ No siendo un dato menor, en torno a los procesos de mayor sistematización, otro de los aspectos formales que en 1999 se logro, fue formular el compromiso de que cada cinco años se convocaría a un Parlamento. El V Parlamento de las Religiones del Mundo, se llevará acabo en el 2009 en Australia.

Es el caso del “*Simposio preparatorio para Barcelona 2004*”, celebrado en Jerusalén-Israel, organizado por el Consejo de las Religiones del Mundo y la Asociación para el Encuentro Interreligioso, el cual conto con la participación del Rabino Principal de Haifa, Shear Yashuv Cohen, el Nuncio Vaticano en Israel Pietro Sambì, el Secretario General del Consejo Sufi en Tierra Santa Sheik Abd-E-Sallam Manasra, el representante del Patriarca Latino de Jerusalén, el Obispo Luterano de dicha ciudad (junio de 2004). En dicho evento se acordó que las temáticas centrales para ser abordadas en el Parlamento de Barcelona, serían la violencia religiosa y el acceso al agua potable.¹⁷¹

Ya en el desarrollo del Parlamento (2004), por parte de otros líderes religiosos, se manifiestan algunas declaraciones y propuestas sobre dichas temáticas.

Por ejemplo; Zen Ven Chuen Phangcham, perteneciente al budismo zen de Japón, apelo a un trato racional y sostenible sobre el uso del agua. El líder zoroástrico, Homi Dhalla, manifestó que el diálogo interconfesional se realiza en distintos ámbitos, por una parte, en la vida cotidiana, por otra, en la acción (mediante la cual se apela al tema de los derechos humanos), y al de la experiencia teológica compartida. En cuanto al jainismo, en representación del líder religioso Shah, éste hizo hincapié en las consecuencias negativas sobre la generación de metano, producidas por las industrias cárnica y láctea, las cuales, dicho líder consideró que ocasionan un grave deterioro ecológico en términos del efecto invernadero.¹⁷²

A su vez, respecto o a lo que Habermas llama *modernización de la fe*, en tanto proceso de *reestructuración cognitiva*, entendido en una de sus características como el desarrollo de una conciencia *autocrítica*, en el que las instituciones religiosas hacen suyo el *carácter reflexivo*; y al que se aúna un tratamiento de suposición pragmática con carácter profesionalizado y

¹⁷¹ Ver, www.msn.com

¹⁷² Ver, www.barcelona2004.org

especializado, dichos aspectos cobran importancia, en la medida en que en tales Parlamentos y en particular en Barcelona, son tratadas temáticas como la violencia religiosa, reconociendo que ésta, ha llegado a ser un mecanismo de dominación e imposición de determinados dogmas o prácticas de fe, acciones que han atentado en contra de otras creencias religiosas y sistemas culturales.

Un ejemplo, es el Diplomado sobre *Violencia y Religión*, impartido por el Centro Buendía de la Universidad de Valladolid, el cual tuvo como objetivo abarcar teórica y prácticamente la temática sobre la violencia religiosa, esto, desde la perspectiva de las ciencias sociales y de la propia teología. Sumándose a ello, el identificar y fomentar las aportaciones que las distintas tradiciones religiosas puedan dar en torno a una cultura de menor violencia, producida o no por la propia religión.¹⁷³

Por otro lado, uno de los planteamientos de Habermas sobre el proceso de modernización de la fe, en tanto carácter reflexivo, tiene como característica, el *reconocimiento de una conciencia descentralizada*, así como el *análisis del sentido ilocutivo de tener por cierto* y el *uso del diálogo como medio de confrontación*; esto a su vez, tiene relación con otro de sus planteamientos, como es el hecho de *satisfacer determinadas presuposiciones pragmáticas*, en las que se encuentra el *carácter público e inclusión*, siendo este, uno de los elementos necesarios que *da validez a la práctica argumentativa*.

Por lo que las características sobre el reconocimiento de una *conciencia descentralizada*, así como respecto al *carácter público e inclusión*, se manifiestan de manera interrelacionada, en el desarrollo de los cuatro Parlamentos aquí presentados. En tanto, es fundamentalmente a partir de Chicago 1993, donde se identifican tales elementos; lo cual, se puede observar mediante dos formas, por una parte, respecto al tipo de participación, esto, tanto en el aspecto de la

¹⁷³ Dicho seminario se llevó a cabo del 4 de noviembre de 2004 al 20 de enero de 2005. Ver Universidad de Valladolid, Centro Buendía, www.buendia.uva.es.

diversificación de creencias de fe que convergen en el Parlamento, así como por la inclusión de diferentes actores sociales del orden secular. La segunda forma en la que se expresan dichas características, es a partir de las posturas ético religiosas que en dichos eventos se manifiestan, tanto en su expresión interna, la cual, parte de ellas mismas, así como hacia el aspecto exógeno, es decir, frente a distintas esferas del ámbito secular.

Ambos aspectos no sólo dan pie a la construcción de una validez en la práctica argumentativa, sino también a la conformación de un proceso que apela a su legitimidad social, a partir de los tipos de socialización que generan dichos organismos de diálogo interreligioso.

En este sentido, en cuanto al nivel de diversificación de creencias religiosas y así como la representación directa de éstas, fue hasta el Parlamento de Chicago 1993 en donde se dio tal hecho. Ya que en 1883, la mayoría de los delegados fueron cristianos, católicos romanos, ortodoxos y de diferentes denominaciones protestantes, así como judíos, hinduistas, budistas, estos dos últimos, con problemas a lo interno de sus propias instituciones. En cuanto al islam, no hubo ningún representante directo, ya que el líder musulmán, Abdul Hamid II de Turquía se opuso al Parlamento, acudió entonces, un solo representante de nacionalidad estadounidense convertido a dicha creencia, así como estudiosos de tal religión y misioneros que habían tenido contacto con ésta; situación similar correspondió a las religiones indígenas y a las tradiciones nativas estadounidenses.

En tanto, fue en Chicago 1993, donde surgió una representación formal de cristianos, hinduistas, musulmanes, budistas, judíos, zoroastrianos, jainistas, sijis, bahaíes, neopaganos, etc.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Ver, **Anexo. I** Datos generales sobre religiones o tradiciones espirituales con mayor número de fieles, e inmersas en torno al diálogo interreligioso.

Por lo que respecta al aspecto exógeno, uno de los elementos que permite dimensionar el nivel de legitimidad del diálogo interreligioso centrado en el Parlamento de las Religiones del Mundo, es la inclusión de personas o grupos del ámbito meramente secular; fue en Ciudad del Cabo Sudáfrica (1999), donde de manera importante se dio la participación de representantes de sectores del gobierno, académicos, medios de comunicación, empresas, científicos, artistas y organizaciones de la sociedad civil, en tal evento también se propuso trabajar con organismos internacionales como la ONU.

Ya para Barcelona 2004, se vio el incremento en la conformación de los vínculos formales de socialización, ya que fue en el marco del Forum Mundial de las Culturas a partir del cual se llevo a cabo el propio Parlamento, lo que confiere mayores posibilidades de difusión y participación. A su vez, es el Centro UNESCO de Cataluña, el organismo que funge como secretaría técnica local de dicho Parlamento, teniendo la colaboración y participación de las autoridades locales de Barcelona.¹⁷⁵

En este sentido, dos de los simposios celebrados en torno al Parlamento que recobran gran importancia, fue el de “Medios de comunicación y religión”, así como el de ecología, siendo en este último, donde cobro importancia la participación de la Primatóloga Británica, Jane Godall, así como representantes de la Comisión Mundial sobre Conciencia Global y Espiritualidad (fundada a finales de la década de los noventa).¹⁷⁶

Cabe señalar que se suma a un trato de suposición pragmática, algunas consecuencias prácticas, en torno al Parlamento de las Religiones del Mundo, particularmente de Barcelona 2004; es el caso de acciones de gestión que se han realizado en conjunto con organismos como la UNESCO, como la conformación de

¹⁷⁵ Las autoridades referentes fueron: el alcalde de dicha ciudad, Juan Clos, Oleguer Sarsanedes (portavoz del Fórum), Fèlix Martí (director de la secretaría técnica del Parlamento, Centro UNESCO de Cataluña) y la Regiduría de Derechos civiles del Ayuntamiento de Barcelona.

¹⁷⁶ Juan G. Bedoya, Madrid, 05/07/2004, En www.elpais.com

la Red Internacional de Ciudades Asociadas al Parlamento de las Religiones; y a escala local, el Centro UNESCO de Cataluña y la Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso, han apoyado iniciativas que competen al tema del diálogo interreligioso, destacando la celebración anual de un Parlamento Catalán de las Religiones y la creación de una Red Catalana de Entidades de Diálogo Interreligioso, entre otros proyectos.

Las características referidas en el presente escenario han conllevado a que el diálogo interreligioso adquiera importancia ante el nuevo escenario mundial, en la medida en que diferentes sectores sociales, se han visto involucrados en tal proceso, mediante la acción de diversas iniciativas del orden público y del interés general. Siendo que ésta serie de redes sociales han constituido a través de sus diversos mecanismos de organización e interconexión una importante extensión, repercutiendo de manera concreta en problemáticas de índole social, lo que permite una mayor legitimidad tanto local como internacional sobre el tema de nuestro interés

Por tanto, en dicho escenario, el factor de suposición pragmática, adquiere mayor relevancia que en la primera expresión de diálogo interreligioso; esto se observa, en la medida en que sus miembros se encuentran en un contexto de referencia más amplio, y con una mayor capacidad de gestión ante las problemáticas de interés, debido a la amplitud en sus interrelaciones de socialización.

1.3 Expresiones exógenas formales de diálogo interreligioso¹⁷⁷

En el *Congreso Internacional sobre Religiones y Diversidad cultural: mediación para la cohesión social en zonas urbanas*, organizado por la Unesco de Cataluña, Michael Millward, declaró lo siguiente: “en la UNESCO fue políticamente

¹⁷⁷ Cabe señalar que en 1970 la ONU llevo acabo la Asamblea de Ginebra, el Vaticano y el Consejo Mundial de Iglesias enviaron representantes.

*correcto durante mucho tiempo no hablar sobre religión, mientras que ahora, gracias a la sociedad civil, tratamos la religión; la UNESCO, siendo «un organismo para lo cultural», no puede evitar la religión».*¹⁷⁸ En este mismo sentido, la *Declaración del Papel de la Religión en la Promoción de una Cultura de Paz* (1994), es el reflejo de nueva visión en la esfera pública internacional acerca del papel de dichas instituciones en la cultura y la sociedad en general.

Como ya se ha mencionado, el diálogo interreligioso ha adquirido importancia, en la medida en que diferentes sectores sociales se han visto involucrados en tal proceso, resultando del interés general y materializándose en diversas iniciativas del orden público.

De este modo, las expresiones exógenas formales, se comprenden aquí como todas aquellas iniciativas institucionales del orden predominantemente secular, que llevan acabo acciones en torno al diálogo interreligioso, por lo que, la institución a la que se hará referencia en el presente inciso es la ONU, en específico el trabajo que realiza vía la UNESCO; también se mencionarán otras instituciones seculares implicadas en dicho tema, como instancias académicas, de gobierno y asociaciones civiles.

En este sentido, aquí se apela a que tales expresiones exógenas, establecen una interrelación con diferentes instituciones religiosas, lo que le da un carácter de *validez argumentativa a dicho diálogo*, ante el uso de una *externalización pública y el ejercicio de la inclusión* (características que ya se plantearon desde el inicio del presente capítulo).

Las Naciones Unidas (ONU) y en particular la UNESCO, a través del área de la *División de la Política Cultural y del Diálogo Intercultural*, impulsa el *Programa Diálogo Interreligioso e Intercultural* (1995); dicho programa se comprende en torno a un marco jurídico, pero también bajo las características de un área especializada

¹⁷⁸ Dicho Congreso se realizó en la Cd de Barcelona España, los días del 18 al 20 de Diciembre de 2006, éste fue organizado por UNESCO de Cataluña. Ver, www.unescocat.org.

y una lógica sistematizada, en la que se apela a un trato de suposición pragmática sobre el tema de nuestro interés. Así pues, se hace referencia a su objetivo general en el siguiente recuadro.

“El objetivo principal de este programa

... que representa un aspecto esencial del diálogo intercultural, es fomentar el diálogo entre las diferentes religiones y tradiciones espirituales en un mundo en el que los conflictos intra e interreligiosos se intensifican, debido a la ignorancia o el desconocimiento de las tradiciones espirituales y de la cultura propia del otro.”¹⁷⁹

A sí pues, su marco jurídico internacional comprende alrededor de 9 iniciativas, las cuales van desde 1976 hasta el 2005; comenzando por el Artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1976); pasando por la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones (1981); así hasta la Declaración para la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005).¹⁸⁰

No obstante, la importancia del marco de regulación jurídica internacional, no dice nada por sí sólo, por lo que, éste se ve reforzado con la base de concepciones culturales de una sociedad, lo que hace más plausible sus procesos de legitimación y en tanto, un mayor alcance de acción y realización por varios de los sectores involucrados.

Así mismo, si bien es cierto que el marco legal e institucional son factores que coadyuvan a la generación de una cultura de tolerancia y entendimiento intercultural, éste adquiere mayor cristalización, en la medida en que se ve

¹⁷⁹ Ver, <http://portal.unesco.org>

¹⁸⁰ Ver **Anexo. III** Algunas referencias sobre el marco del derecho internacional, en el que se comprende la importancia que ha adquirido en el ámbito público, el fenómeno del diálogo interreligioso.

expresada con otros elementos, como las nuevas formas de relación que se generan por parte de las propias instituciones religiosas, así como del sector secular, particularmente de las instituciones públicas, ya sea del área de gobierno o de la sociedad civil. Por lo que a su vez, éste hecho pone de manifiesto el proceso dialéctico en el que se ha visto envuelta la secularización y por lo tanto uno de los factores que ha permitido la expansión y legitimidad del diálogo interreligioso, esto, al desarrollarse un proceso de reestructuración cognitiva entre ambas esferas frente a problemáticas del interés general. Como dice Habermas:

*“[...] la pretensión de validez del derecho positivo dependería de su anclaje en las creencias éticas prepolíticas de comunidades religiosas o nacionales, ya que tal orden jurídico no podría legitimarse a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos, generados democráticamente”. [...] “Entre los miembros de una sociedad política solamente puede darse una solidaridad-por abstracta y jurídica que esta sea-cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales”.*¹⁸¹

Por otro lado, uno de los mecanismos utilizados por el Programa, referido al aspecto de profesionalización y especialización, ha sido la elaboración de diagnósticos e investigaciones para identificar los diferentes puntos de interés sobre el tema del diálogo Interreligioso; al respecto, destaca la *Encuesta sobre la educación y la enseñanza para el diálogo intercultural e Interreligioso* realizada de 1999 al 2001, reflejándose en el resultado global datos interesantes sobre el interés y conocimiento de la población sobre dicho tema.¹⁸²

Por ejemplo; a la población a la que le fue aplicada la encuesta, el 80% y el 77%, afirmo que sí existen dichos tipos de diálogo, no obstante, la mayoría de estos, no supo hacer referencias a las acciones o expresiones concretas que estos pudiesen tener en sus naciones; lo que hace suponer el poco conocimiento que en

¹⁸¹ Habermas J y Ratzinger J, **Entre razón y religión, dialéctica de la secularización**, Edt., Fondo de Cultura Económica, DF, 2008, pp. 14-15 y 20.

¹⁸² La muestra abarcó 100 de los 188 Estados Miembros de la UNESCO. Ver, Informe Final, <http://www.unesco.org>

lo particular hay sobre dicho tema; mientras tanto, el 97% de los encuestados, afirmaron que era positivo la existencia de éste tipo de diálogos.¹⁸³

De esta manera, se puede decir que ambas cifras reflejan las diferencias entre el aspecto implícito y explícito respecto a la comprensión de todos aquellos aspectos que abarcan el proceso de la generación de una cultura de tolerancia y entendimiento intercultural; en particular, la dinámica de los distintos factores que competen al diálogo interreligioso.

Las distintas organizaciones y sectores que confluyen en los espacios públicos pueden aportar mecanismos de contención o de reestructuración en torno a la cohesión social en el caso de procesos de desequilibrio o anomía; aspecto que se ve reflejado en las propias actividades del *Programa de Diálogo Interreligioso e Intercultural de la Unesco*, siendo que ante tales instancias del ámbito secular, se apela al papel de contención anómica y cultural que le ha sido característico a la institución religiosa, sin eludir el factor de violencia que está ha reproducido en varios escenarios de la historia.

Como se podrá ver, las distintas manifestaciones de lo que aquí se propone como el carácter exógeno formal de diálogo interreligioso, confieren en general un aspecto sistematizado y un trato de suposición pragmática sobre problemáticas que atañen directamente al entramado social; es decir, se apela a un trato bajo una *lógica finalista sobre los hechos sociales*. No correspondiendo a ello, un proceso de modernización de la fe como en las demás expresiones de diálogo interreligioso.

Aunado a esto, como ya se menciona, las actividades que predominan dentro del *Programa de Diálogo Interreligioso e Intercultural*, expresan el aspecto institucional de una lógica sistematizada, profesionalizada y especializada, siendo la investigación, el diagnóstico, capacitación, enseñanza, divulgación, promoción,

¹⁸³ Ver, **Anexo. IV** Encuesta sobre la educación y la enseñanza para el diálogo intercultural e interreligioso (1999-2001).

gestión y asesoría, sus actividades principales; estas a su vez, se centran en dos formas de acción, los programas y proyectos, de los cuales se desprende el trato y enjuiciamiento finalista del que nos habla Habermas, características centrales para lograr un entendimiento sobre problemáticas concretas, lo que no quiere decir una apelación a resoluciones o soluciones de los mismos.

A continuación, se expondrán las acciones, temáticas y mecanismos del diálogo interreligioso, que según el juicio hasta aquí presentado, comprenden las características anteriormente referidas, principalmente con lo que Habermas plantea como suposición pragmática del mundo, factor al que se apela aquí como uno de los elementos que hacen posible el diálogo interreligioso. Sumado a ello, se podrá observar la materialización de las formas de socialización que se han establecido en torno al tratamiento sobre dicho tema, lo que le ha dado un carácter de legitimidad social, en la medida en que confiere interés público a partir de la identificación de diversos sectores sociales.

Por ejemplo; dentro del Programa de la UNESCO, se encuentra el proyecto *Red de Cátedras UNESCO*, en el cual, se han realizado más de 29 seminarios, coloquios, cursos y congresos, los cuales han reflejado y/o producido una serie de investigaciones, diálogos y/o debates formales, en torno a diversas temáticas, entre las que destacan las causas y consecuencias de conflictos interreligiosos, así como la importancia de los mecanismos, técnicas y metodologías utilizadas por instancias religiosas, organismos civiles y áreas académicas frente al papel que la religión ha tenido como factor de mediación en conflictos de índole social o religiosa.

De igual forma se han hecho presentes la importancia de algunos estudios e investigaciones socioculturales sobre diversas tradiciones de fe en tanto generadoras de conocimiento, factor que en gran medida fomenta la disminución de prejuicios e ignorancia sobre las implicaciones socioculturales de diversas creencias y prácticas religiosas, lo que coadyuva al entendimiento intercultural.

Dichas acciones se han realizado básicamente en cooperación con diversas Universidades e instituciones académicas y Centros de Investigación.¹⁸⁴

A ello se aúna el caso del *Congreso Internacional sobre Religiones y Diversidad cultural: mediación para la cohesión social en zonas urbanas*, en el que se ejemplificaron algunos casos concretos de asociaciones civiles y religiosas, que han fungido como mediadoras en temas de conflictos sociales, en este sentido, se expusieron algunos casos de mayor eficacia, siendo la temática central, los “vínculos entre la transformación social y las prioridades en materia de normativa urbana, con especial interés, en la interrelación entre las migraciones internacionales y la cohesión social en escenarios urbanos”, a su vez, estuvo inmersa la problemática sobre violencia y derechos humanos.¹⁸⁵

Bajo esta línea se encuentra la encuesta sobre tolerancia cultural y diálogo interreligioso llevada a cabo por el Programa de la UNESCO, desprendiéndose la observación de una pregunta en particular: “¿Quién debería encargarse de una educación de entendimiento intercultural y de diálogo Interreligioso?” (Punto 2.4 del informe). Dicha interrogante, afirma una de las características que manifiesta el tratamiento del diálogo Interreligioso, como es la identificación de agentes, y el uso de metodologías para trabajar de forma profesionalizada y especializada sobre aquellos factores socioculturales que comprenden el interés público de diálogo interreligioso.¹⁸⁶

A sí mismo, en correlación al aspecto de especialización y profesionalización como elementos característicos en torno a un trato de suposición pragmática sobre el tema de nuestro interés, el *Programa de Diálogo Interreligioso e Intercultural* de

¹⁸⁴ Ver, **Anexo. V** Instituciones Académicas y Centros de Investigación, con los que la Unesco ha tenido colaboración para llevar a cabo actividades sobre el tema de diálogo Interreligioso.

¹⁸⁵ Dicho Congreso se realizó en la Cd de Barcelona España, los días del 18 al 20 de Diciembre de 2006, éste fue organizado por UNESCO de Cataluña. Ver, “*Informe Final del Congreso Internacional sobre religiones y diversidad cultural: mediación para la cohesión social en zonas urbanas*” en, www.unescocat.org

¹⁸⁶ *Encuesta sobre la educación y la enseñanza para el diálogo intercultural e Interreligioso* realizada de 1999 al 2001, por la UNESCO. Ver, <http://portal.unesco.org>

la Unesco, ha desarrollado 8 Proyectos en torno a tales temáticas en distintos países, llevándolos a cabo conjuntamente con los gobiernos nacionales y locales de los lugares en los que estos se han desarrollado.¹⁸⁷

Cabe señalar que en el marco de su labor, dicho *Programa* también ha llevado acciones de gestión, entre las que se encuentran la conformación de la *Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso (AUDIR)*;¹⁸⁸ a su vez, bajo el tutelaje de sus distintas sedes locales, ha patrocinado la conformación de diversos organismos, entre los que destaca la *Red Internacional sobre Religiones y Mediación en Zonas Urbanas* del Centro UNESCO-Cataluña, España.¹⁸⁹

Por lo que, en el primer caso, esto es, sobre la AUDIR, su trabajo no sólo se ha concentrado en temáticas específicas de diálogo interreligioso, sino que ha ampliado su campo de acción e interconexión con otro tipo de organizaciones y problemáticas sociales, sin eludir su base de acción; es el caso de su interés por el tema del VIH-SIDA, el cuál se aborda mediante un trabajo de sensibilización hacia distintas creencias de fe en torno a dicha problemática.¹⁹⁰

En el segundo caso, la mencionada *Red*, tiene como objetivo principal, el reconocimiento de la diversidad cultural, en esa medida, impulsa junto a diferentes sectores de la sociedad, nuevas formas de gestionar y prevenir mecanismos de mediación ante situaciones de intolerancia y violencia, para ello, se vale de herramientas metodológicas y su uso práctico, frente a temáticas de resolución de conflictos, aunado a ello, retoman la importancia de las aportaciones religiosas, espirituales y filosóficas, que han coadyuvado a promover una cultura de la no

¹⁸⁷ Ver, **Anexo. VI** Algunos Proyectos referentes al diálogo Interreligioso, elaborados por la ONU y UNESCO.

¹⁸⁸ El Centro UNESCO de Cataluña; promovió en 1997, la creación de un grupo interreligioso permanente, que fue la semilla de lo que actualmente es la *Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso*. Ver, www.audir.org

¹⁸⁹ La *Red* fue presentada en el marco del Congreso Internacional sobre Religiones y Diversidad Cultural: Mediación para la Cohesión Social en Zonas Urbanas, que se celebró en Barcelona del 18 al 20 de diciembre de 2006. Ver, www.unescat.org

¹⁹⁰ Antes de conformarse como *AUDIR*, le antecede un trabajo de diálogo Interreligioso (desde 1992).

violencia, todo ello, con la finalidad de que los grupos y comunidades de base puedan apropiarse de tales procesos de forma autogestiva.

“Objetivos: <i>Construir una red internacional, atendiendo a aspectos fundamentales del papel de las religiones y del diálogo interreligioso en la mediación, transformación y resolución de conflictos o crisis, tales como:</i>
<i>a) contextos urbanos</i>
<i>b) los gobiernos municipales como actores</i>
<i>c) la cultura de la mediación dentro de los procesos de transformación de conflictos</i>

En esta misma línea, en la que en torno al diálogo Interreligioso se ven involucrados diversos actores del orden secular; como ya se dijo en el capítulo anterior, cabe hacer mención de la *Alianza de Civilizaciones* propuesta por el gobierno español, en representación del presidente Rodríguez Zapatero, así como con el apoyo de su colega islamista turco Tayyip Erdogan (Septiembre de 2004), en la que, tanto la ONU, como la UNESCO, fueron organismos coparticipes de su impulso; lo que ha coadyuvado a la conformación y ampliación de enlaces entre diversas organizaciones internacionales que promueven una cultura de tolerancia.

Siendo relevante para el tema de nuestro interés, la labor que dichas instancias, han tenido como factores importantes en la conformación de diversas redes sociales, implicadas ésta en el tema del diálogo interreligioso, viéndose dicho tema, como un factor de entendimiento intercultural y minimización que no erradicación, de violencia religiosa así como de intolerancia étnica y cultural.

Otro de los ámbitos seculares implicados en torno al diálogo interreligioso, es el académico, en el caso particular de España, destaca la Universidad Complutense y la Universidad de Navarra; por ejemplo, ésta última, organizo en noviembre de 2007 el congreso internacional: *“Culturas y Racionalidad. Líneas de diálogo y convergencia en una sociedad pluralista”*; acudieron a éste diversas personas del ámbito religioso y político, las cuáles, abordaron temáticas como

globalización, diversidad cultural, posibilidades y límites del multiculturalismo, la importancia de los criterios de la razón para afrontar los cambios culturales y de manera particular, lo concerniente al diálogo interreligioso en el marco del debate entre razón y fe.¹⁹¹

Por su parte la Universidad Complutense realizó un curso de verano titulado "*Existencia en libertad*" del 21 al 25 de julio de 2003, el cual se basó en una perspectiva histórica sobre la libertad religiosa; a su vez, en dicha Universidad, dentro del *Encuentro de movimientos sociales* realizado los días 1 y 2 de abril de 2006, se presentó por parte de Patricio Torres Orts, miembro del área de *Diálogo Interreligioso del Centro UNESCO* de la Comunidad de Madrid, la ponencia: "*Diálogo Interreligioso*", recobrando sustancial importancia en dicho evento, la participación de diversos grupos implicados en el diálogo interreligioso.¹⁹²

En conclusión, como se ha podido ver; por una parte, el escenario exógeno formal de diálogo interreligioso, comprende una dimensión normativa e institucional, en tanto, su extensión y legitimación, se da a partir de la construcción de nuevas formas de socialización, siendo característico de ello, una lógica de racionalidad moderna que apela a la relación de tratos racionales bajo mecanismos de diálogo y formas de organización determinadas, las cuales, adquieren características que apelan a una mayor sistematización, especialización, profesionalización y tratos de suposición pragmática sobre las temáticas de interés.

A su vez, éstas nuevas formas de socialización en las que los procesos *identitarios* constituyen una reestructuración, coadyuva a la construcción de procesos que permiten la cohesión social en lugares en donde es característico el

¹⁹¹ Entre los ponentes a dicho congreso, estuvieron el Obispo de Cuenca (España), Mons. José María Yanguas Sanz; el Arzobispo de Regensburg (Alemania), Mons. Gerhard Ludwig Müller; el Obispo Ortodoxo de Viena y de Austria, Hilarion Alfeyev; el Pastor Luterano Günther Wenz; los rabinos Ángel Kreiman-Brill y Baruj Garzón; el ex presidente del Senado italiano, Marcello Pera; entre otros. Ver, www.aciprensa.com

¹⁹² Ver, www.ucm.es y www.centroecumenico.org

fenómeno de la pluralidad cultural, particularmente aquellas consideradas como cosmopolitas y en donde el fenómeno de la migración, producto de la globalización, ha exigido el reconocimiento de nuevas formas de convivencia.¹⁹³

En este sentido, frente a los nuevos procesos socioculturales, se hace necesaria la generación de distintas formas de socialización, las cuales van desde el marco legal, la institucionalización de formas de convivencia y aquellas expresiones que no teniendo un carácter formal, constituyen ya una realidad de la vida cotidiana en la que confluyen diferentes cosmovisiones socioculturales, lo que hace que ellas mismas adquieran una reconfiguración en torno a sus procesos de interacción.

1.4 Expresiones exógenas no formales de diálogo interreligioso

Por dicho escenario se entienden aquellas expresiones de diálogo interreligioso, que se dan de manera no sistematizada ni organizada en el entorno de la vida cotidiana de los sujetos sociales.

En este sentido, son todas aquellas formas de socialización en que se posibilitan tratos racionales entre marcos de referencia de diferentes tradiciones religiosas, o incluso, en el que uno de los interlocutores se caracteriza por ser un agente creyente y otro que no lo es.

Dicho escenario se comprende bajo dos factores, por un lado, el contexto externo y por el otro el endógeno. Dándose de manera predominante el primero; ya que como se menciona en los capítulos anteriores, el fenómeno de la secularización y el pluralismo, han provocado cambios a lo interno de las propias instituciones religiosas, siendo que dicho aspecto, ha tenido implicaciones socioculturales que se han movido en dos niveles, el sector de la jerarquía y el de los fieles.

¹⁹³ Aspecto que ya se desarrollo en el primer y segundo capítulo de la presente tesis

Se da entonces una reestructuración cognitiva de las formas religiosas a lo interno de las propias instituciones de fe, en la que si bien, algunos aspectos de su lógica hermética les fueron funcionales en un tiempo, ahora, bajo el predominio de la lógica de la modernidad y en el que el juego de las relaciones sociales se da entre otras cosas, en un marco de pluralidad de códigos de referencia, dichas instituciones se ven obligadas a flexibilizar algunos aspectos de su propio procesos de socialización.

Sumado a ello, dentro de este escenario, se puede decir que hoy en día, si bien, se presenta un sin número de conflictos interreligiosos, también es cierto que en las sociedades contemporáneas, las interrelaciones en las que se desarrolla la vida cotidiana de los sujetos sociales (particularmente de los creyentes de alguna fe), se encuentra regida por marcos de valor que sobrepasan su propia base religiosa, lo que a ellos mismos, les lleva a situarse en un plano de formas electivas en las que se ven transformados los principios de valor que les fueron proporcionados por sus primeros horizontes de vida.

Varios son los factores que pueden dar cuenta de aquello que aquí se denomina como expresión exógena no formal de diálogo interreligioso; no obstante, la presente investigación, se ha abocado en gran medida al marco de procesos organizativos y sistemáticos sobre dicho tema, por lo que tan solo será menester dar cuenta de algunos ejemplos que manifiestan tal escenario. Cabe señalar que con ello no se pretende restarle importancia a tal expresión, pero tanto por la extensión del presente trabajo como por las características propias de dicho escenario, no es posible ahondar en el mismo, ya que éste confiere factores socioculturales más amplios que suelen darse de una forma más dispersa.

En este sentido, se presenta aquí un ejemplo de expresión exógena no formal de diálogo interreligioso, el cual se desarrolla en escenarios donde predomina una lógica de base laica secular, pero en la que se manifiestan

procesos de socialización ético religiosa, fundamentada, como ya se menciono, en la experiencia de la vida cotidiana de los actores sociales que en tales circunstancias convergen; como el trabajo académico entre investigadores pertenecientes a dos tradiciones religiosas distintas.

2. Conclusiones

Lo que Habermas llama proceso de modernización de la fe, constituye una de las características en el marco de los cuatros escenarios de diálogo interreligioso que se presentan en éste capítulo, principalmente los tres primeros (por ello, a diferencia del cuarto, la importancia en su extensión, de los tres primeros).

De igual forma, el diálogo interreligioso, se presenta bajo la lógica de una *suposición pragmática del mundo*; dicha característica puede ser observada a partir de las temáticas que se abordan en las diferentes expresiones de diálogo interreligioso. En este sentido, en cuanto a las temáticas, se puede observar que si bien es cierto, el tema de interés por parte de tales organizaciones es el diálogo interreligioso, a éste, también lo comprende el abordaje de problemáticas que van desde una mirada crítica de la violencia religiosa, hasta cuestiones de orden sociocultural, lo cual, sin que se prescindiera de ello, rebasa el propio marco teológico; es el caso de temas como la migración, el deterioro ecológico, la violación de derechos humanos, la familia, la pobreza, el SIDA, el uso del agua potable, la deuda externa, etc.

Es por ello que el factor de suposición pragmática, a diferencia del primer escenario, adquiere mayor relevancia en el segundo y tercero, en la medida en que sus miembros se encuentran en un contexto de referencia más amplio y con una mayor capacidad de gestión ante las problemáticas de interés, debido a la amplitud en sus interrelaciones de socialización.

El escenario de diálogo interreligioso, se comprende como un proceso que se presenta mediante diversas formas de organización, confluyendo en el, desde las propias instituciones religiosas; grupos de laicos religiosos (que van desde asociaciones con una incidencia importante a nivel local, hasta aquellas, con un mayor nivel de convocatoria a nivel internacional); sumado al escenario del diálogo interreligioso, actores del ámbito meramente secular, como organismos internacionales, instituciones de gobierno e instituciones académicas.

Éstas nuevas formas de socialización en las que los procesos *identitarios* constituyen una reestructuración, coadyuva a la construcción de procesos que permiten la cohesión social en lugares en donde es característico el fenómeno de la pluralidad cultural, particularmente aquellas sociedades consideradas como cosmopolitas y en donde el fenómeno de la migración, producto de la globalización, ha exigido el reconocimiento de nuevas formas de convivencia, el caso de España, por ejemplo.

Por lo que en este sentido, frente a los nuevos procesos socioculturales, se hace necesaria la generación de distintas formas de socialización por parte de las diversas esferas, de la sociedad; las cuales van desde el marco legal, la institucionalización de formas de convivencia y aquellas expresiones que no teniendo un carácter formal (como en el escenario 1.4), constituyen ya una realidad de la vida cotidiana en la que confluyen diferentes cosmovisiones socioculturales, lo que hace que ellas mismas, adquieran una reconfiguración en torno a sus procesos de interacción.

Conclusiones Generales

Uno de los planteamientos centrales de la presente tesis ha sido exponer algunas de las implicaciones sociológicas que arroja el uso de una perspectiva categórica o abierta sobre la manera en como se observan los fenómenos sociales, en este caso, el religioso en general y el diálogo interreligioso en lo particular. Por lo que a lo largo de la presente investigación se espera haber logrado el objetivo de acercarse a dicho fenómeno, mediante el análisis de interrogantes como las siguientes:

¿A qué se hace referencia sobre la complejidad del fenómeno religioso?
¿Qué factores comprenden el contexto que da cuenta del diálogo interreligioso?
¿Cuál es la forma o formas sociológicas a través de las cuáles se presenta? ¿Cuál es la significación cultural en torno a dicho diálogo?

En lo que respecta a la importancia del apartado de Teoría Social y Religión, de manera particular sobre las implicaciones del debate entre el positivismo y la hermenéutica; se puede decir, en primer lugar, que el positivismo y el empirismo no son planteamientos epistemológicos y metodológicos erróneos, la sociología en tanto ciencia social tiene como característica el uso de tales métodos; no obstante, a dicha ciencia, no se le puede limitar a una rigidez esquemática sobre tales herramientas de análisis.

De este modo, se considera, en segundo lugar, que la tradición hermenéutica ha coadyuvado a que la tarea sociológica no sea acotada al uso de un monismo metodológico, el cual soslaye la observación de los distintos y peculiares factores que comprenden sus objetos de estudio, esto, al mirarlos como “cosas” inertes y no como procesos sociales en constante movimiento.

Así pues, la sociología apela a la permanente reformulación de sus presupuestos a partir del desarrollo de los diferentes procesos sociales que componen a la sociedad contemporánea. Por lo que la cifra de datos estadísticos, ya no se considera la expresión inamovible que da cuenta absoluta de la realidad. A su vez, los hechos sociales no constituyen la “verdad” de lo meramente observable, quedando fuera el significado de las ideas, creencias, símbolos y ritos que constituyen esas realidades que no puede ser perceptibles y mucho menos definidas a simple vista o bajo el esquema de una racionalidad meramente instrumental.

Bajo ésta mirada, en el desarrollo de los tres capítulos que comprenden la presente tesis, se ha tratado de plantear que modernidad y tradición, aunque en conflicto, no necesariamente conllevan a dicotomías en las que prevalece el permanente rechazo; sino que en el caso de la tradición y en particular de la esfera religiosa, se han observado procesos de reconfiguración.

En este sentido, en nuestras sociedades contemporáneas, el desarrollo del proceso de secularización ha planteado que tanto la racionalidad y por lo tanto, el proceso de autonomización que le es característico a las distintas esferas de lo social, no pueden eludir en el marco de la modernidad, la legitimidad de una pluralidad de marcos de sentido, en los que confluyen una importante diversidad de referentes de significado (como la política, la economía, el arte, la religión); y en donde paradójicamente a la lógica de cada una de dichas esferas, se hace presente cierta interdependencia entre ellas, lo cual, lleva a replantear la complejidad de sus distintos componentes explicativos.

Por tanto, si bien es cierto que la religión ha lo largo de la historia ha sido un factor de dominación e ideologización, su función y significación como fenómeno social no se limita a tal hecho. La filología, la filosofía, la antropología e incluso la sociología han dado cuenta de ello.

Por lo que se puede sostener que el fenómeno religioso es un hecho social que adquiere una importante significación sociocultural, entre otras cosas porque suele orientar la acción a partir de su propio marco de referencia, particularmente en torno a la idea de la relación sagrado/profano, de ahí la importancia de lo desarrollado en Durkheim, Weber y Eliade.

Es en este sentido que la definición más general del fenómeno religioso; es decir, la relación entre las categorías sagrado/profano, permiten identificar una de las primeras condiciones que hacen posible el diálogo interreligioso; ya que si un aspecto ha hecho posible el diálogo entre diferentes tradiciones religiosas es su apelación y configuración hacia la idea de lo sagrado.

De este modo, la religión vista desde su carácter general, no es una esfera sociocultural que tienda a desaparecer a partir de determinado postulado científico o político; pero tampoco se concibe el que dicha esfera vuelva a constituirse como un sistema de poder que rija de manera homogénea y hermética a la sociedad.

Sumado a todo lo anterior, se ha planteado que tanto las tesis de Augusto Comte como las de Carlos Marx en torno al fenómeno religioso son poco plausibles, frente a los planteamientos de Eliade, Durkheim y Weber, debido a los siguientes argumentos.

La religión no constituye un pensamiento o un sistema en superación o desaparición, esto, en tanto la lógica evolucionista del positivismo ha sido contrariada en varios de sus presupuestos; ya que el pensamiento mítico y religioso, no constituyen factores de expresión irracional, meras construcciones simples o fantasmagóricas de la realidad. Esto se observa de manera particular ante lo expuesto en el apartado que define a la religión como un fenómeno complejo.

De igual forma, no se puede pretender que la dimensión que le es característica a la definición más general del fenómeno religioso, como es la idea de lo sagrado, lo cual apela a la idea de lo trascendente, tenga que ser sometido al reconocimiento de su constitución social por parte de los adeptos a determinadas tradiciones religiosas o cosmovisiones espirituales. Es decir, las religiones en la actualidad, aunque se reconocen insertadas en su papel histórico, ellas mismas no pueden eludir su propia constitución, si esto así fuese, la religión sería otra cosa, menos un sistema de ritos, creencias y símbolos (ya Eliade y Durkheim plantean tal particularidad, al hablar de que dicha esfera se comprende bajo una naturaleza propia).

En tanto, lo que aquí respecta como tarea sociológica, no es hacer un postulado filosófico o teológico sobre la “razón de ser” y naturaleza “última” de la religión, sino como afirma Weber, dar cuenta de la significación cultural que adquiere su definición más general; es decir, la relación entre las categorías sagrado/profano, a partir de sus distintas formas de configuración social.

En este sentido, la importancia sociológica de religión que aquí se propone es la siguiente: el ser humano culturalmente considerado, se encuentra sujeto permanentemente en la búsqueda de significados, lo que le permite constituir su ser social a partir de la transformación de su mundo objetivo y material, en un lenguaje que le exige su metamorfosis, encaminado este a una diversidad de campos simbólicos, mediante los cuales comprende su mundo inmediato bajo la dimensión múltiple de horizontes culturales ilimitadamente complejos, entre los que se encuentra el fenómeno religioso.

De esta manera, las diversas formas de socialización en las que a lo largo de la historia se ha manifestado la relación sagrado/profano; ha hecho posible la configuración de distintos tipos de creencias, ritos, imágenes, prácticas y símbolos, llegando a concretarse estos en ámbitos normativos, éticos y culturales.

Por lo que el fenómeno religioso al corresponder a las ya mencionadas categorías, se expresa en una gran variedad de tradiciones que ante el mundo actual, se reafirman como sistemas de identidad heterogéneos y en los que no necesariamente y en todos los aspectos, prevalece un carácter absolutamente hermético.

¿Qué factores comprenden el contexto en el que se da cuenta del diálogo interreligioso?

En primera instancia, en el contexto de la modernidad, se puede decir que son dos los factores socioculturales bajo los cuales se comprende el fenómeno de diálogo interreligioso; por un lado la secularización y por otro el pluralismo. Sumado a hechos históricos como la Segunda Guerra Mundial o acontecimientos como los atentados del 11 de Septiembre de 2001 en Nueva York (EUA), o los del 11 de marzo de 2004 en España.

El proceso de secularización, tiene como característica principal la separación y/o autonomización de esferas sociales como la política, la economía, la ciencia, el arte y la religión. Esto llevó a las instituciones religiosas a una pérdida de su poder en el ámbito público, situándolas por tanto en un espacio de acción que va de lo público a lo privado, o un traslado del centro a la periferia (factor que ha llevado a plantear varias hipótesis sobre el desarrollo del fenómeno religioso en las sociedades modernas).

No obstante, tanto el proceso de secularización como el propio factor de autonomización, no se explican bajo la perspectiva de un desarrollo lineal; en el cual, si bien es cierto se sigue reconociendo que cada esfera social corresponde a una lógica de comprensión distinta a las demás, esto no quiere decir que en el plano de los diversos procesos de socialización no se pueda identificar cierta relación de interdependencia entre dichas esferas, lo que vuelve mucho más compleja la mirada hacia los fenómenos sociales.

En esta medida, otro de los factores que ha influido en torno al diálogo interreligioso, ha sido el pluralismo cultural, entendido como el proceso en el que se hace presente la coexistencia legítima de una diversidad de discursos sociales. Así pues, las instituciones religiosas se han visto obligadas a hacer frente a una competencia de discursos, tanto entre ellas mismas, como con respecto al ámbito secular.

Dicha competencia, se da bajo la posibilidad de otros marcos de referencia; en este sentido, otro elemento que se observa como un factor en el que se puede comprender el inicio de la relevancia del diálogo interreligioso en las sociedades contemporáneas, son hechos como el parteaguas sociocultural que se dio después de la Segunda Guerra Mundial.

Seguido de éste acontecimiento histórico, la promulgación y promoción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, entre otras cosas, identifica el respeto a la diversidad de creencias y religión; en este sentido, se concibe como un derecho en sí mismo el ejercicio de la libertad religiosa, esto, al comprender a la religión como parte de las expresiones socioculturales de la humanidad, entendiéndose la creencia y práctica religiosa, como uno de los derechos fundamentales del hombre. Así pues, la tolerancia y respeto al ejercicio de dicha libertad, comprende un carácter obligatorio; pero lo que no constituye una obligación jurídica y política, es el hecho de pertenecer a determinada fe, como dice Fernando Savater: “la religión es un derecho de cada cual, pero no un deber de nadie”.

Por paradójico que parezca, los actos terroristas de 2001 y 2004, ponen de manifiesto la existencia de una intolerancia y violencia religiosa; no obstante, esto trata de ser contrarrestado por las distintas formas en que antes y después de tales hechos se han concretado expresiones de diálogo interreligioso, los cuales

han pasado a ser desde actos meramente emblemáticos, hasta la consolidación de diversas formas de organización.

Como se ha podido ver, las instituciones religiosas se han visto obligadas a una reconfiguración de sus propias formas de socialización, apelando a una mayor capacidad de validez a lo externo de ellas. Por lo que esto las ha llevado a establecer estrategias de acción que las provea de una mayor capacidad de gestión tanto a lo externo como a lo interno de ellas mismas.

Tratando de tener un acercamiento un poco más claro sobre la importancia del diálogo interreligioso, se han planteado interrogantes como la siguiente: ¿Cuál es la forma o formas a través de las cuáles se presenta dicho diálogo?

Primero que nada habría que dejar claro a qué se hace referencia sobre el diálogo interreligioso; éste, en primera instancia, se entiende como la apelación hacia una mayor legitimidad social por parte de las diversas tradiciones de fe, ante los distintos procesos de la modernidad. En segunda instancia, a lo largo del propio proceso que ha tenido el diálogo interreligioso, ha dicho ejercicio, se le puede considerar no sólo como una consecuencia en la que se han visto envueltas las instituciones y organizaciones religiosas, sino incluso, como un factor de propuesta programática, la cual, ha tenido un nivel de incidencia en procesos sociales, particularmente sobre temas como la violencia religiosa, la defensa de los derechos humanos y en general, la apelación hacia la construcción de formas sociales que coadyuven a la paz mundial, etc.

Es así que, el diálogo interreligioso se define como la expresión de la construcción de nuevas formas de socialización entre diversas tradiciones religiosas, lo que comprende la construcción y el establecimiento de tratos racionales entre ellas. Esto se ha concretado en diversas formas de acción, como por ejemplo, las declaraciones o propuestas institucionales de diversas tradiciones religiosas, los actos de convergencia ritual, así como la conformación de redes

organizativas, las cuales sobrepasan la acción de los propios líderes y jerarquías religiosas, abarcando la participación de los creyentes de base (también considerados laicos).

Proceso que, en primera instancia, responde al reconocimiento de lo que dichas tradiciones tienen en común, como la apelación hacia aquello que conciben como sagrado, expresado en las diversas y diferentes manifestaciones simbólicas, rituales y de creencia que comprenden a cada una; se suma a ello, el reconocimiento de éstas, sobre su función social en un tiempo histórico y no sólo trascendental; es decir, la significación de dicha trascendencia adquiere legitimidad para ellas, en la medida en que actúan en el aquí y el ahora, por ello es que el diálogo interreligioso alcanza niveles más allá de sus propios marcos de fe.

Por lo que otro factor que da cuenta de la legitimidad social que comprende al fenómeno de diálogo interreligioso, es el hecho de que dichos mecanismos de socialización, debido al propio contexto sociocultural contemporáneo, han alcanzado un mayor nivel de generalización y por ende de interés en el ámbito secular; es el caso del propio proyecto de diálogo interreligioso, impulsado por organismos como la ONU, en particular la UNESCO, sumándose a ello, la participación de instituciones académicas, de gobierno y asociaciones civiles.

En tanto, en el análisis presentado sobre las cuatro expresiones de diálogo interreligioso, se trata de demostrar que dicho fenómeno no se remite a una propuesta dada por una sola institución religiosa. Afirmar esto, sería dejar de lado su dimensión heterogénea, tanto en su aspecto de análisis formal como no formal, en su carácter endógeno y exógeno; propuesta de análisis que se ha hecho en la presente tesis, debido a la amplitud que presenta el escenario de diálogo interreligioso, por tanto, se da cuenta de él, a partir de lo que aquí se consideran cuatro de sus expresiones.

En correlación a lo ya planteado, se ha tratado de responder a dos interrogantes base sobre el tema de diálogo interreligioso, manifestado éste, en sus diversas formas de organización: ¿Qué factores hacen posible dicho diálogo? ¿En dónde se expresa su legitimidad?

Se ha tratado de responder que, el primero de dichos factores se remite a lo que Habermas llama *modernización de la fe*, entendido éste como un *proceso reflexivo* que se ha dado a lo interno de las propias instituciones religiosas; comprendiéndose, como un *medio de estabilizarse mediante una posición no excluyente*, ante los cambios que le ha exigido la modernidad, en particular la secularización y el pluralismo; al respecto, los procesos de organización y las redes de socialización que conforman las distintas expresiones del heterogéneo escenario de diálogo interreligioso, se caracterizan por el *uso discursivo como medio de confrontación*.

Sumado a ello, el segundo factor que posibilita el ejercicio de dicho diálogo es el uso de una *suposición pragmática del mundo* por parte de las distintas expresiones de organización que aquí se han expuesto (principalmente en lo que respecta a los escenarios endógeno no formal y exógeno formal sin descartar al endógeno formal, aunque éste, en un menor grado). Dicho aspecto se entiende, tanto por el trato e interés de determinadas temáticas, como por la forma de llevarlas acabo.

En este sentido, presentados los cuatro escenarios de diálogo interreligioso, bajo sus expresiones endógenas y exógenas, así como por su carácter formal y no formal (principalmente en los tres primeros); se ha podido observar un alto nivel de procesos organizativos, sistematizados, profesionalizados y especializados, tanto en lo que compete en sus formas de interacción, como en las temáticas de interés; como por ejemplo, el hecho de que su trabajo y actividades principales, se lleven acabo mediante proyectos de investigación, diagnósticos y estudios, así como la celebración de simposios, la organización de diplomados, seminarios, talleres etc.

Lo cual, en primera instancia, apela a que al diálogo interreligioso no lo comprenden acciones meramente espontáneas.

Por lo que a partir de las características referidas en los tipos de organización aquí presentadas en torno al diálogo interreligioso, se puede decir que en dichas expresiones se observan los dos factores que se han plantado como elementos que posibilitan dicho diálogo, constituyéndose así como una nueva forma de construir tratos racionales entre determinadas tradiciones y de estas frente al sector secular, lo que enmarca nuevas pautas de socialización y por lo tanto, la realización de tales acciones adquieren una mayor legitimidad, en la medida en que se identifican el reconocimiento y participación de diversos sectores sociales.

En este sentido, cabe señalar que la significación cultural que se puede observar en torno al diálogo interreligioso corresponde a un escenario no sólo del fenómeno religioso contemporáneo, sino también de un contexto marcado por la pluralidad de diferentes discursos, exigiendo nuevas formas de socialización en la que las contradicción, la divergencia o las disputas no se vean plasmadas, ni aplastadas, por el predominio de los actos irracionales que pueda provocar el sesgo del simple prejuicio, lo acotado de una mirada que pretenda ser eminente y unívocamente “racional” o peor aún, el uso de la violencia implícita o explícita, simbólica o bajo estructuras sociales claramente definidas y perceptibles.

Es en la apelación sobre el reconocimiento de la diferencia a partir de lo cual, se puede identificar la construcción de un entendimiento cultural, fincado éste, en la diversidad de identidades que comprenden la complejidad de las sociedades contemporáneas; por lo que sin desprenderse de sus propios marcos de referencia, las distintas esferas sociales, en tanto sean capaces de reconocer sus propios grados de autonomía y lógica interna, así como el reconocimiento sobre su capacidad de abrirse a las demás esferas bajo la perspectiva de que cada una pertenece a un saber limitado; es decir, que se encuentren en el entendido de

que por sí solas no se comprenden como únicos y absolutos discursos, en los que se legitime una sola idea de verdad, todas y cada una, a través de determinados procesos de socialización, tenderán a debatir y en algunos casos a convergir en la búsqueda permanente de argumentos, significados y símbolos que les permitan regular tales pretensiones.

En suma, el diálogo interreligioso, ha desencadenado un proceso en el que transcurre la dinámica religiosa, por lo que sin renunciar a su identidad, logran afirmarse en lo que tienen en común dentro de su diversidad, característica esencial de su propia constitución, en tanto el fenómeno religioso se comprende en el marco de la complejidad de sus formas de significado y sentido, lo que de alguna manera comprende la peculiaridad de sus diversos procesos de socialización; y en los que las instituciones religiosas tienen cambios, debido a factores externos a ellas, pero también, se da el hecho de que éstas se comprenden como un factor de influencia en procesos socioculturales, como el tema aquí abordado.

Por último y a grandes rasgos, se puede decir que las implicaciones culturales del diálogo interreligioso, tienen tanto alcances, como limitaciones.

En el primer caso, los alcances de dicho diálogo, corresponden a la generación de nuevas relaciones de tolerancia tanto entre las propias tradiciones religiosas, así como de éstas y otras esferas del ámbito secular; actos que van más allá de eventos meramente emblemáticos o diplomáticos, para constituirse en acciones programáticas que coadyuven a aportar soluciones en torno a temas sociales y culturales; como por ejemplo, la violencia religiosa, el cuidado del medio ambiente, los derechos humanos, la deuda externa de países considerados en desarrollo o subdesarrollados, la migración, la salud pública (como la hambruna o el VIH-SIDA), el papel de la mujer en las sociedades contemporáneas, la equidad de género, la familia, la defensa de la vida, el desarme nuclear, así como la

generación de un mayor conocimiento sobre los contenidos de las distintas tradiciones religiosas, etc.

En el segundo caso, esto es, sobre las limitaciones que pueden comprender al diálogo interreligioso, se puede identificar: el problema de la no delimitación en los ámbitos de acción sobre las soluciones de las temáticas de interés por parte de cada una de las esferas que convergen en dichas acciones; el problema de los liderazgos, lo cual es susceptible de presentarse en los procesos de socialización; la disyuntiva sobre temas polémicos (como los derechos humanos, esto, en correlación a la defensa de los usos y costumbres, etc.); la polémica sobre un diálogo interreligioso que se pretenda llevar a cabo bajo un sólo enfoque cultural imperante, como por ejemplo, bajo una perspectiva meramente occidental, descartando la importancia de las aportaciones de las otras tradiciones y regiones del mundo.

FUENTES

1. Adorno T. y Horkheimer M., Dialéctica del iluminismo, Edt., Sudamericana, Buenos A., 2000.
2. Berger Peter, El dosel sagrado, Edt., Kairós, Barcelona, 1999.
3. Berger, Peter y Luckmann, Thomas, Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, Edt., Paidós, Buenos Aires, 1997.
4. , Sociológica, año 14, número 41, La profesión académica en el fin de siglo, México, Septiembre-diciembre de 1999.
5. Blanco B., Ricardo, "Orígenes de la Iglesia Católica para Latinoamericanos: una perspectiva anglicana", en La Cuestión Social, Año 13 N°1, México, Enero-Marzo de 2005.
6. Beuchot, Mauricio, Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo, Edt. Caparrós, Madrid, 1999.
7. Berian, Josetxo, La lucha de los dioses en la modernidad, Edt, Anthropos, Barcelona, 2000.
8. Borges, Jorge L., Historia de la eternidad, Edt. Emecé, Madrid, 1981.
9. Campbell, Joseph., El héroe de las mil caras, Edt., FCE, México.
10. Calasso, Roberto, Las Bodas de Cadmo y Harmonía, Edt., Anagrama, Barcelona, 1999.
11. Comte, Aguste, Curso de filosofía positiva, Vol.I, Paris, 1987.
12. Durkheim, Émile, Las formas elementales de la vida religiosa, Edt. Colofón, México, 1991.
13. , La división del trabajo social, Teoría Sociológica Clásica, Émile Durkheim, Compiladores: Gilberto Silva Ruiz y Guillermo J.R. Garduño Valero, Edt., UNAM-FCPyS, DF, México, 1997.
14. Delemeau, Jean, El hecho religioso: una enciclopedia de las religiones hoy, Edt. Siglo XXI, México, 1997.

15. Dussel, Enrique, "Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial" en: Coord. Joseph Ferraro, Debates actuales sobre la Teología de la liberación, Edt. UAM-Iztapalapa. México, 2003.
16. _____, Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo, Edt. Potrerillos, México DF, 1995.
17. Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Edt., Paidós, Buenos Aires, 1998.
18. _____, El mito del eterno retorno, Edt., Emecé, Buenos Aires, 2001.
19. Feuerbach L. La esencia del cristianismo, Londres primera edición, 1841, en español, 1953.
20. Foustell de Coulanges, La religión antigua, Edt., Porrúa, México, 1978.
21. Giddens, Anthony, Las nuevas reglas del método sociológico, Edt., Amorrout, Buenos Aires, 2001.
22. _____, La constitución de la sociedad, Edt. Amorrout. Buenos Aires, 1991.
23. Habermas, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa, Tomo I, Edt., Taurus, Madrid, 2001.
24. _____, Entre naturalismo y religión, Edt. Paidós, Barcelona, 2006.
25. _____, Tiempo de Transiciones, Edt., Trotta, Madrid, 2004.
26. _____, Fragments filosóficos teológicos, Edt., Trotta, Madrid, 1999.
27. Habermas J y Ratzinger J, Entre razón y religión, Dialéctica de la secularización, Edt., Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
28. Henrik von Wright, Explicación y comprensión, Edt., Alianza Universidad.
29. Hervieu, Léger, El peregrino y el convertido: la religión en movimiento, Edt., Ediciones Helénico, México, 2004.

30. Kolakowski, Leszek, La filosofía positivista, Edt., red editorial iberoamericana, D.F. México 1993.
31. Kung, Hans, El Cristianismo, esencia e historia, Edt. Trotta, Madrid, 2004.
32. Maluf, Amin, Identidades asesinas, Edt. Alianza, Madrid, 2001.
33. Marx, Carlos, Filosofía del derecho. Edt., Casa Juan Pablos, 1998.
34. , El Capital, Vol. I., Edit., FCE, México.
35. Mardones, José, Ma., ¿Hacia dónde va la religión?: postmodernidad y postsecularización, Edt., UIA, ITESO, México 1996.
36. , El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión, Edt., Anthropos, Barcelona, 1998.
37. Moya, Valgañón Carlos, Sociólogos y sociología, Edt. Siglo XXI, México 1970.
38. Solares, Blanca, Los lenguajes del símbolo, Edt, Anthropos, Barcelona, .2001.
39. Steve Bruce, Fundamentalismo, Edt, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
40. Tamayo, José, Fundamentalismos y diálogo interreligioso, Edt. Trotta, Madrid, 2004.
41. , Culturas y religiones en diálogo, Edt. Síntesis, Madrid, 2007.
42. Turner, Bryan, La religión y la teoría social, Edt. FCE., DF. México, 2005.
43. Velasco G., Ambrosio, La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM.
44. Weber, Max, Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo I, Edt., Taurus, Madrid, 1987.

Hemerografía

1. Revista Rocca, Italia, 15 agosto/septiembre, 1999.
2. "Las religiones a debate: El derecho a no creer", en El País, 2 de Junio de 2007, Madrid, p. 12.
3. Juan G. Bedoya, "Arabia Saudí elige Madrid para un "encuentro de religiones y culturas". Convocados esta semana pensadores de las principales confesiones del mundo", en El País, Sociedad, Madrid, 14/07/08.

Páginas de internet consultadas

1. dialogointerreligioso.com
2. www.camineo.info
3. www.chenrezy.net
4. sikhnoticias.blogspot.com
5. www.atrío.org
6. blogs.periodistadigital.com.
7. www.vaticano.va.
8. www.adimadrid.com
9. www.terra.com
10. www.centromalaika.tk.
11. www.sgispanish.org
12. www.barcelona2004.org
13. www.msn.com
14. www.buendia.uva.es.
15. www.elpais.com
16. www.unescocat.org.
17. portal.unesco.org
18. www.audir.org
19. www.aciprensa.com
20. www.ucm.es

21. www.centroecumenico.org
22. www.elmundo.es
23. www.iesoa.pangea.org
24. www.simpletoremember.com
25. bibliaytradicion.wordpress.com
26. www.ikuska.com
27. www.ambitmariacorrall.org
28. www.obsmagazine.com
29. www.californiazoroastriancenter.org

Anexos

Anexo. I

Datos generales sobre religiones o tradiciones espirituales con mayor número de fieles, e inmersas en torno al diálogo Interreligioso.

Budismo

En la actualidad el número de creyentes budistas se calcula entre los 400 y 500 millones, de los cuales hay en América unos cuatro millones y en Europa en torno a un millón; algunos son conversos, pero la mayoría son inmigrantes de países budistas de Asia. La inmensa mayoría de los budistas está en Asia. Principalmente en China, queda abierta la incógnita del número de budistas de China, ya que, al ser el budismo un elemento clave en el sincretismo chino o religión china, no se suele cuantificar de modo independiente. El budismo del sur aglutina en torno a 150 millones de seguidores, el del norte en torno a veinte millones y el del este a más de doscientos millones. Cabe señalar que en España se ha dado un importante auge del budismo, siendo una religión conformada principalmente por conversos, se calculan alrededor de 15000 budistas y cuenta con varios grandes monasterios y múltiples centros de meditación. Las escuelas más extendidas son las tibetanas y la escuela zen, además de agrupaciones de origen japonés como Soka Gakkai, aunque, en general, hay una gran diversidad de grupos y maestros. Desde octubre de 2007, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia ha reconocido al budismo el notorio arraigo en España. En Estados Unidos son Los países con mayor número de budistas son: Birmania, Bután, Camboya, China, Corea del Sur, Japón, Mongolia, Laos, Singapur, Sri Lanka, Tailandia, Taiwán, Vietnam.

Cristianismo

Tasa de crecimiento: 1,38% **Seguidores:** 2.200 millones **Causas:** Altas tasas de natalidad y conversiones en el Sur global. Los países en los que en los últimos años ha crecido el cristianismo: Nepal, China, Burkina Faso, Singapur, India, Vietnam, Benin, Rusia, Bangladesh, Corea Del Sur. En cuanto a la **Iglesia Católica Apóstolica**, se consideran principalmente tres denominaciones que la integran ortodoxa, romana y anglicana. La iglesia **ortodoxa**, cuentan con más de 225 millones de fieles en todo el mundo. Predomina en Bielorrusia, Bulgaria, Chipre, Georgia, Grecia, Montenegro, Moldavia, la República de Macedonia, Rusia, Rumania, Serbia, Ucrania, Kazajastán, Letonia, Bosnia-Herzegovina, Estonia, Albania, Kirguistán, Uzbekistán, Turkmenistán, Croacia, Lituania. Debido a la emigración, existen también comunidades importantes en Alemania, Argentina, Australia, Canadá, España, Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña e Italia. La iglesia ortodoxa comprende los patriarcados de Antioquía, Constantinopla y Aleandría. La **romana**, abarca aproximadamente el 55% del total de los cristianos. De acuerdo con el Anuario de Estadísticas de la Iglesia, el número de bautizados en el catolicismo a nivel mundial a finales de 2004 era de 1.098.366.000 o aproximadamente una de cada seis personas de la población mundial. La **anglicana**, provienen del latín medieval *ecclesia anglicana*, que significa *iglesia inglesa*, iglesias anglicanas en comunión con el Arzobispo de Canterbury (en el Reino Unido), es una fraternidad amplia de 38 provincias

autónomas e interdependientes que están en plena comunión con el Arzobispo de Canterbury, es una de las comuniones cristianas más numerosas del mundo, con aproximadamente 73 millones de miembros. El Anglicanismo está presente hoy principalmente en los países de trasfondo cultural británico, como las antiguas colonias inglesas en América (Canadá, los Estados Unidos y parte de las Antillas), así como Australia, Nueva Zelanda, Sudáfrica, algunos países del Sureste de Asia, y de África. Por otra parte, en cuanto al protestantismo, se considera que existen más de 33,000 distintas denominaciones del protestantismo en doscientos treinta y ocho países (World Christian Encyclopedia de David B. Barret, George T. Kurian y Todd M Johnson, edición 2001). Los movimientos pentecostales se concentran en América Latina, África, China e India.

Fe bahá'

Tasa de crecimiento: 1,70% **Seguidores:** 7,7 millones **Causas:** Altas tasas de natalidad en India **Dónde se concentra:** Los baha'íes se extienden por todo el mundo, pero una buena parte –alrededor de 1,8 millones– vive en India. Esta fe se fundó en 1863 en Irán por Bahá'u'lláh, que afirmaba ser el último de una línea de profetas que se remontaba desde Abraham a Jesucristo y Mahoma. Su sede mundial está en Haifa (Israel). Hoy, son perseguidos en otros sitios de Oriente Medio, especialmente en Irán.

Hinduismo

Tasa de crecimiento: 1,52% **Seguidores:** 870 millones **Causas:** Altas tasas de natalidad en India **Dónde se concentra:** La mayoría de los hindúes del mundo vive en India y, en menor medida, en Bangladesh y Nepal. También existen importantes minorías en Sri Lanka, Indonesia, Pakistán y Malasia. Desde los 60, tienen una presencia creciente en Estados Unidos, donde hay hasta 1,5 millones de fieles, generalmente de buena posición económica, extendidos por el continente, aunque más habituales en los Estados de Texas, Nueva Jersey y Ohio. Varios cientos de miles se encuentran en Reino Unido y Suráfrica, y existe una pequeña comunidad en Rusia, cuya presencia ha suscitado controversia en la Iglesia ortodoxa de este país.

Islam

Tasa de crecimiento*: 1,84% **Seguidores:** 1.300 millones **Causas:** Altas tasas de natalidad en Asia, Oriente Medio y Europa **Dónde se concentra:** Las mayores poblaciones musulmanas del mundo están en países de rápido crecimiento como Indonesia, Bangladesh, Pakistán, India, Egipto e Irán. Se da también la circunstancia de que el islam es la religión que más aumenta en Europa, donde la llegada de inmigrantes procedentes del Norte de África, Turquía y el Este de Asia ha supuesto una sacudida en una población en su mayoría cristiana y secular cuyas tasas de natalidad están estancadas. La "cuestión musulmana" ha potenciado los partidos anti-inmigrantes en Francia, Austria, Dinamarca, Holanda y Alemania, a la vez que ha desencadenado un encarnizado debate sobre el lugar que ocupan las mujeres en este credo y sobre símbolos religiosos como el pañuelo islámico.

Jainismo

Tasa de crecimiento: 1,57% **Seguidores:** 5,9 millones **Causas:** Altas tasas de

natalidad en India **Dónde se concentra:** Sus fieles forman una pequeña pero poderosa minoría en India, constituyendo alrededor de un 0,5% de la población. Tienden a estar concentrados en los Estados de Rajastán y Gujarat. Fuera de este país asiático, algunas de las mayores concentraciones se encuentran en Leicester (Reino Unido), Mombasa (Kenia) y en grandes ciudades de Estados Unidos.

Judaísmo

La población judía en todo el mundo es de 13,3 millones de Judíos. Crecimiento de la población judía en todo el mundo está cerca de cero por ciento. De 2000 a 2001 aumentó 0,3%, en comparación con el crecimiento de la población mundial del 1,4%. En 2001, 8.3 millones de Judíos viven en la Diáspora y 4,9 millones vivían en Israel. Casi la mitad de los Judíos del mundo residen en las Américas, con aproximadamente el 46 por ciento en América del Norte. (Arriba) Aproximadamente el 37% de los judíos en todo el mundo vive en Israel. Europa, incluidos los territorios de Asia de la República de Rusia y Turquía, representa aproximadamente el 12 por ciento del total. Menos del 2 por ciento de los Judíos en el mundo viven en África y Oceanía.

Neopaganismo

Se calculan alrededor de unos 2 millones de nopaganos en el mundo, de los cuales se considera que el mayor número de creyentes se encuentra en Estados Unidos y Europa (particularmente en Lituania y Letonia), el neopaganismo se expresa a través de un conjunto de movimientos espirituales modernos inspirados en diversas formas de religiosidad politeísta anteriores al cristianismo. Una de sus más importantes organizaciones es el Consejo Mundial de Religiones Étnicas (1998, Lituania).

Religiones tradicionales africanas

Se hace referencia a las tradiciones espirituales y religiosas, con prácticas de culto a los ancestros, espiritismo y animismo. De los ochocientos sesenta y un millones de africanos, doscientos treinta millones siguen religiones tradicionales (el 27 %). Según datos del año 2000, el porcentaje de practicantes de las religiones tradicionales en África va desde el 0,7 % de Congo Kinshasa hasta el 51,4 % de Benin. La diáspora de dichas religiones, se sitúa en el continente Americano (con el sistema de esclavitud); actualmente se consideran los países con mayor culto de este tipo a: la Santería (Cuba), (Argentina), (Uruguay), (Brasil) (EEUU) etc. Oyotunji (EE. UU.), Candomblé (Brasil), (Argentina), (Uruguay) etc. Umbanda (Brasil) (Argentina), (Uruguay) etc. Batuque (Brasil) (Argentina), (Uruguay), (España), etc. Cabe señalar que la mayoría de las veces, se observa una práctica sincrética entre el sistema de creencias como el cristianismo y las religiones tradicionales africanas, por un lado, y de ésta y el islam, por el otro.

Sijismo

Tasa de crecimiento: 1,62% **Seguidores:** 25,8 millones **Causas:** Altas tasas de natalidad en India **Dónde se concentra:** Miles de sijs fueron asesinados durante la sangrienta división entre India y Pakistán en 1947, y al menos 3.000 murieron a manos de turbas hindúes en Nueva Delhi tras el asesinato de Indira Gandhi por dos extremistas sijs en 1984. Hoy han prosperado. El primer ministro de India,

Manmohan Singh, pertenece a esta confesión. Más del 90% de ellos vive en India, y una gran mayoría se concentra en el Estado de Punjab, en el norte del país. Canadá, Reino Unido y Estados Unidos albergan crecientes minorías sijs de varios cientos de miles de personas en cada país. En varios incidentes aislados tras el 11-S, algunos fieles de este credo que lucían turbantes fueron atacados en Gran Bretaña y EE UU al ser confundidos con musulmanes.

Zoroastrianismo

Su población mundial ha disminuido a 190 mil cuando mucho, y quizás no sea mayor de 124 mil, de acuerdo con una encuesta llevada a cabo en 2004 por *Fezana Journal*, publicación trimestral de la Federación de Asociaciones Zoroastrianas de Norteamérica. El número es impreciso debido a recuentos sumamente divergentes en Irán, antes Persia, la incubadora de la fe. La movilidad y la adaptabilidad de los zoroastrianos han contribuido a su crisis demográfica. La mayor concentración de zoroastrianos se encuentran en Irán, India, Estados Unidos, Australia y Francia. Los zoroastrianos, también llamados zoroastras o mazdeos, son una de las minorías reconocidas en Irán, e incluso cuentan con un diputado en el Parlamento. En Irán los seguidores de Zoroastro se estiman sobre 30.000 personas, de las que unas cinco mil viven en Yazd, Ardekán y Taft. Sin embargo; la comunidad más numerosa zoroastriana no se encuentra en Irán sino en India, Bombay, siendo alrededor de 150.000 sus miembros.

*Algunos especialistas se atreven a manejar la cifra de 10.000 confesiones o Iglesias, pero Mary Pat Fisher, la autora de *Religiones del siglo XXI*, eleva a 21.000 sólo las variantes contemporáneas del cristianismo, la más numerosa de todas -2.000 millones de fieles sumando los catolicismos ortodoxos, la multitud de Iglesias evangélicas o protestantes y la Iglesia anglicana. Fisher también suma innumerables denominaciones en las diferentes variantes del islam (1.190 millones de seguidores en total), del hinduismo (774 millones), el budismo (359 millones), la religión tradicional china (225 millones), los sijs (18 millones), el judaísmo (15 millones) o la Fe Baha'i (6 millones).

Fuentes: www.elmundo.es, es.wikipedia.org, www.iesoa.pangea.org, Centro para el Estudio de la Cristiandad Global del Seminario Teológico Gordon-Conwell, www.elpais.com, www.simpletoremember.com, www.noticiacristiana.com, bibliaytradicion.wordpress.com, www.ikuska.com, www.ambitmariaacorrall.org, www.obsmagazine.com, www.californiazoroastriancenter.org.

Anexo. II

Otras expresiones endógenas no formales de diálogo interreligioso	
1	<p>La conferencia Mundial de las Religiones por la Paz, surge en el contexto de la intervención estadounidense en Vietnam y la intensificación de la guerra fría. Dicha organización es fruto de la iniciativa de ciudadanos de EEUU, India y Japón. La primera asamblea internacional fue en Kyoto, Japón, en 1970. La finalidad era “tratar la cuestión de la Paz, propagar el desarme, oponerse a todo tipo de discriminación, trabajar para acabar con el colonialismo, con el imperialismo y defender los Derechos Humanos”. En la primera asamblea (1970) participaron 139 miembros de Asia y de África, además de 77 occidentales. Allí estuvieron presentes Hélder Cámara, Raimundo Pánikkar, Eugene Blake, Thich Nhat Hanh y Galitsi Filarete de Moscú. En 1998, la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz hizo su 2ª Asamblea general en Jordania.</p>
22	<p>El <i>Consejo Mundial de Iglesias</i>, en su asamblea de Nueva Dehli, defendió la libertad de conciencia religiosa de toda persona humana. En 1969, el Consejo aprueba la importancia del diálogo inter-religioso y el proyecto de un encuentro con creyentes de otras tradiciones. El primer encuentro fue el Coloquio de Ajaltoun en el Líbano (marzo 1970). En Ginebra, en 1968, fue fundada, de forma autónoma, pero en diálogo con el Consejo, una Comisión consultiva de las Religiones. En los últimos años, el Consejo Mundial de Iglesias ha realizado encuentros con personas de diferentes tradiciones espirituales para promover entre las religiones un trabajo por la “Paz, la justicia y la defensa de la creación”.</p>

Fuente: Revista **Rocca**, 15 agosto/septiembre, 1999, pp. 7

Anexo. III

	Algunas referencias sobre el marco contextual del derecho internacional, en el que se comprende la importancia del fenómeno del diálogo Interreligioso.
1	<u>Artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1976)</u>
2	<u>Observación General 22 sobre el Derecho a la Libertad de Pensamiento, de Conciencia y de Religión (1993)</u>
3	<u>Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones (1981)</u>
4	<u>Declaración sobre el Papel de la Religión en la Promoción de una Cultura de Paz (1994)</u>
5	Declaración de Principios sobre la Tolerancia (1995)
6	Conclusiones del III Seminario UNESCO sobre las Contribuciones de las Religiones a la Cultura de la Paz (1994);
7	Declaración de Barcelona (1994)
8	Sobre las propuestas de Rabat (1995)
9	La Declaración de Malta (1997)
10	<u>Sobre la Educación Religiosa en un Contexto de Pluralismo y Tolerancia (1998);</u>
11	Foro de Bichkek sobre la cultura y la religión en Asia Central (1999)
12	El Congreso Internacional de la UNESCO sobre Diálogo Interreligioso y Cultura de Paz (Taschkent, 2000)
13	Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001)
14	Declaración para la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005).
15	Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales en la Conferencia General de la ONU, el 21 de octubre de 2006.

Fuentes: www.unhchr.ch, www.un.org, granat.boumort.cesca.es y www.unesco.org

Anexo. IV

Encuesta sobre la educación y la enseñanza para el diálogo intercultural e interreligioso (1999-2001): UNESCO

1.3 ¿Existe un diálogo intercultural en su país?

En %	SI	NO	NS
CONJUNTO	80	17	3
África	64	34	2
América	75	23	2
Asia	92	8	0
Europa	85	11	4
Oceanía	91	2	7

“A la pregunta «¿existe un diálogo intercultural en su país?» 80% responden afirmativamente, y tan sólo 3 no saben. Conviene, empero, señalar que las respuestas pueden variar para un país determinado. Cabe pensar que los ciudadanos no están forzosamente al corriente de las experiencias de diálogo intercultural, cuando existen.”

1.4 ¿Existe un diálogo Interreligioso en su país?

En %	SI	NO	NS
CONJUNTO	77	20	3
África	70	27	3
América	73	27	0
Asia	85	15	0
Europa	79	16	5
Oceanía	85	6	9

“A la pregunta de si “¿existe un diálogo interreligioso en su país?”, 77% respondieron afirmativamente y tan sólo 3% no saben. Hay que señalar, sin embargo, que las respuestas pueden variar para un país determinado, de lo que cabe deducir que los ciudadanos no siempre están al corriente de las experiencias de diálogo intercultural, cuando existen.”

1.5 ¿Estima usted que estos diálogos son importantes o útiles para la paz?

En %	SI	NO	NS
CONJUNTO	97	2	1
África	97	3	0
América	98	1	1
Asia	95	3	2
Europa	97	1	2
Oceanía	98	0	2

“La pregunta “¿estima usted que estos diálogos son importantes o útiles para la paz?” recibe la respuesta positiva más unánime: 97%, con respuestas negativas que oscilan entre 0% y 3%, según los continentes.”

Fuente: División de Diálogo Intercultural de la UNESCO. Programa de Diálogo Interreligioso. Ver, <http://www.unesco.org>

Anexo. V

	Instituciones Académicas y Centros de Investigación, con los que la Unesco ha tenido colaboración para llevar a cabo actividades sobre el tema de diálogo interreligioso
1	<u>UNESCO Chair / Network on Afro-Iberoamerican Studies (214), established in 1994 at the University of Alcalá de Henares (Spain)</u>
2	<u>UNESCO Chair / Network in contemporary history of the Balkans (321), established in 1996 at the Ionian University, Corfu (Greece)</u>
3	<u>UNESCO Chair for the Study of Culture and Religion (464), established in 1999 at the Kyrgyz-Russian Slavic University (Kyrgyzstan)</u>
4	<u>UNESCO Chair in the Comparative Study of World Religions (579), established in 1999 at Tashkent Islamic University (Uzbekistan)</u>
5	<u>UNESCO Chair in Interfaith Studies (542), established in 1999 at the University of Birmingham (United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland)</u>
6	<u>Department-UNESCO Chair in intercultural and inter-religious exchanges (462), established in 1999 at the University of Bucharest (Romania)</u>
7	<u>UNESCO Chair for the Study of Culture and Religion (464), established in 1999 at the Kyrgyz-Russian Slavic University (Kyrgyzstan)</u>
8	<u>UNESCO Chair for the Study of Culture and Religion (464), established in 1999 at the Kyrgyz-Russian Slavic University (Kyrgyzstan)</u>
9	<u>UNESCO Chair / Network of mutual knowledge of the religions of the Book, the spiritual traditions and the specific cultures (296), established in 1999 at the Institute of knowledge of the religions of the Book (France)</u>
10	<u>UNESCO Chair in Cultural and Religious Itineraries (466), established in 1999 at the Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) - Centre d'études des religions du Livre (UMR 8584) (France)</u>
11	<u>UNESCO Chair on indigenous peoples in Latin America (415), established in 1999 at the University Andina Simón Bolívar (Ecuador)</u>
12	<u>UNESCO Chair in Intercultural and Interreligious Dialogue Studies (530), established in 2000 at the University of Haifa, (Israel)</u>
14	<u>UNESCO Chair in Intercultural Studies and Teacher Education (517),</u>

	<u>established in 2000 at the University of London (United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland)</u>
15	<u>UNESCO Chair of Intercultural Studies (546), established in 2001 at the Pompeu Fabra University, Barcelona (Spain)</u>
16	<u>UNESCO Chair in Intercultural and Interreligious Dialogue Studies (530), established in 2000 at the University of Haifa, (Israel)</u>
17	<u>UNESCO Chair in Comparative Religious Studies, mediation and dialogue(592), established in 2002 at Saint-Joseph University, (Lebanon)</u>
18	<u>UNESCO Chair in "Intercultural Dialogue In The Modern World" (663), established in 2004 at The Russian-Tajik (Slavonic) University, Dushanbe (Tajikistan)</u>
19	<u>UNESCO Chair in Sciences and Spirituality (667), established in 2004 at the Institute For Oriental Studies, Almaty (Kazakhstan)</u>
20	<u>UNESCO Chair in Inter-Cultural and Inter-Religious Relations (683), established in 2005 at the School of Political and Social Inquiry, Faculty of Arts, Monash University, Clayton (Australia)</u>
21	<u>UNESCO Chair in Intercultural Dialogue in the Mediterranean (715), established in 2006 at the University of Rovira i Virgili, Tarragona (Spain)</u>
22	<u>UNITWIN Network on Inter-Religious Dialogue for Intercultural understanding (740), established in 2006</u>
23	<u>UNESCO Chair in Intercultural Dialogue (722), established in 2006 at Ivane Javakhishvili State University, Tbilisi (Georgia)</u>
24	<u>UNESCO Chair in Intercultural and Interreligious Dialogue for South-East Europe, (775), established in 2007 at The Karl-Franzens University, Graz (Austria)</u>
25	<u>Chaire UNESCO "Mémoire, Cultures et Interculturalité" (791), établie en 2007 à Université Catholique de Lyon (France)</u>
26	<u>UNESCO Chair on interculturality and human rights (793), established in 2007 at the Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla (Spain)</u>
27	<u>UNESCO Chair in "Philosophy in the Dialogue of Cultures" (810), established in 2008 at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russian Federation)</u>

Fuente: portal.unesco.org

Anexo VI.

Algunos Proyectos elaborados por la ONU y UNESCO, referentes al diálogo interreligioso	
1	International Congress on Dialogue of Civilizations, Religions and Cultures in West Africa (Diciembre de 2003)
2	Histoire de l'autre (noviembre de 2004)
3	A Culture of dialogue in France and Turkey: which projects for today? (Noviembre de 2005)
4	Networking of Interreligious Women's Associations from East Africa (Enero de 2007)
5	Journée du dialogue par la Fraternité d'Abraham (Marzo de 2007)
6	Education for Peace, Intercultural and Interreligious Dialogue Workshop (junio de 2007)
7	3rd Encounter of the Latino-American Interreligious Network for Peace Education (Agosto 2007)
8	Intercultural and Interreligious Dialogue for Peace and Sustainable Development (Septiembre de 2007)

Fuente: portal.unesco.org

Anexo. VII

	Diversas organizaciones, instituciones públicas e instancias académicas implicadas en el diálogo interreligioso
1	Alianza Humanista (Bruselas - Bélgica)
2	Alianza Interreligiosa, La (www.interfaithalliance.org)
3	Asociación Horizon-éspoir-Solidarité (Limeil-Brévannes - Francia)
4	Asociación UNESCO de Lleida
5	Ayuntamiento de Badalona Concejalía de Ciudadanía y Convivencia
6	Ayuntamiento de Blanes
7	Ayuntamiento de Lleida Concejalía de Derechos Civiles, Cooperación e Inmigración Asamblea Municipal de las Religiones
8	Ayuntamiento de Manresa
9	Asociación Andalucía Acoge (www.audir.org)
10	Asociación UNESCO para el diálogo Interreligioso (www.audir.org)
11	Centro Interreligioso de Barcelona
12	Conferencia Mundial de Religiones para la Paz
13	Centro de Espiritualidades y Religiones de Montreal www.interspirituel.org
14	Centro Malaika. Diálogo Intercultural e Interreligioso www.centromalaika.tk
15	Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas (www.cetr.net)
16	Conferencia Mundial sobre Religión y Paz (www.wcrp.org)
17	Consejo para el Parlamento de las Religiones del Mundo (www.cpwr.org)

18	Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso (www.vatican.va)
19	Centro Interreligioso para la Paz peace-center.org
20	Conferencia Interreligiosa de Metropolitan Washington (www.interfaith-metrodc.org)
21	Centro Internacional Interreligioso – Oxford (www.interfaith-center.org)
22	Consejo para la Paz (www.peacecouncil.org)
23	Centro Interreligioso de Nueva York (www.interfaithcenter.org)
24	Cumbre del Milenio para la Paz Mundial www.millenniumpeacesummit.org
25	Congreso Mundial de Fez (www.worldfaiths.org)
26	Comunidades de Espíritu Unidas origin.org
27	Centro Interreligioso de Nueva York
28	Cumbre del Milenio para la Paz Mundial (www.millenniumpeacesummit.org)
29	Departamento de Interior de la Generalitat de Cataluña
30	Diálogo Interreligioso Monástico del Centro de la Comprensión (www.monasticdialog.org) Templo de la Comprensión (www.templeofunderstanding.org)
31	Dirección General de Asuntos Religiosos – Ministerio de Justicia de España (www.mju.es)
32	Diálogo para el Desarrollo de las Fes del Mundo (Banco Mundial) www.wfdd.org.uk
33	Darek-Nyumba, organización de diálogo islam, cristianismo
34	Fundación Pluralismo y Convivencia
35	Fundación Viure i Conviure de Caixa Catalunya
36	Fundación Ética Mundial (www.uni-tuebingen.de)
37	The Global Peace Initiative of Women (EUA)

38	The Glocal Forum (Roma - Italia)
39	Goldin Institute and Partner Cities Network (Chicago - EUA)
40	Grupo Interreligioso Juvenil (www.ifyc.org)
41	Iniciativa de Paz de los Líderes Religiosos Acholi (Uganda)
42	Instituto Católico del Mediterráneo (Marsella - Francia)
43	Interfaith Centre of New York (EUA)
44	Interfaith Encounter Association - Iniciativa de las Religiones Unidas (Israel)
45	International Centre for Religion and Diplomacy (EUA)
46	International Network of Engaged Buddhists (Bangkok - Siam/Tailandia)
47	Instituto de Estudios Interreligiosos (www.riifs.org)
48	Instituto Diálogo Global global-dialogue.com
49	Iniciativa de las Religiones Unidas (www.uri.org)
50	Instituto de Paz de EEUU (www.usip.org)
51	Maison Shalom (Burundi)
52	MOST Revista electrónica sobre sociedades multiculturales (www.unesco.org)
53	Movimiento EcuMénico de Sabadell ecumenic.tripod.com
54	Nonviolent Peace Force (India)
55	Oldham Interfaith Forum (Reino Unido)
56	Organización de las Tradiciones Unidas
57	Plataforma Interreligiosa de Ginebra www.interreligieux.ch
58	Red Africana de Profesionales para la Gestión de Conflictos y la Paz - Iniciativa de las Religiones Unidas (Uganda)
59	Red Interreligiosa de Norteamérica www.nain.org
60	Servicio para las religiones en Barcelona

	(www.bcn.es)
61	UNESCO (www.unesco.org)
62	Unescocat - Centro UNESCO de Cataluña
63	Universidad de Montreal (Canadá) (Cátedra de Islam, Pluralismo y Globalización)
64	Universidad RMIT (Melbourne - Australia) Desmond Cahill (Escuela de Estudios Internacionales y Comunitarios)
65	Viva Rio - Iniciativa de las Religiones Unidas (Brasil)
66	World Fellowship of Interreligious Councils(Kerala - India)

Fuentes: www.centromalaika.tk y www.audir.com