

Boaventura de Sousa Santos

**Si Dios fuese
un activista
de los derechos
humanos**

E D I T O R I A L T R O T T A

Si Dios fuese un activista
de los derechos humanos

Si Dios fuese un activista
de los derechos humanos

Boaventura de Sousa Santos

Traducción de Carlos Martín Ramírez

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

© Editorial Trotta, S.A., 2014
Ferroz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Baaventura de Sousa Santos, 2014

© Carlos Martín Ramírez, para la traducción de las versiones
en inglés y en portugués, 2014

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencio.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-483-0
Depósito Legal: M-153-2014

Impresión
Cofás, S.A.

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	9
Introducción. LOS DERECHOS HUMANOS, UNA FRÁGIL HEGEMONÍA	13
Capítulo 1. LA GLOBALIZACIÓN DE LAS TEOLOGÍAS POLÍTICAS.....	25
Lo hegemónico, lo contrahegemónico y lo no hegemónico	25
La solución occidental de la cuestión religiosa.....	28
Una tipología de las teologías políticas	30
Teologías pluralistas y fundamentalistas.....	31
Teologías tradicionalistas y progresistas.....	36
Capítulo 2. EL CASO DEL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO	43
Capítulo 3. EL CASO DEL FUNDAMENTALISMO CRISTIANO.....	53
Capítulo 4. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ZONA DE CONTACTO DE LAS TEOLOGÍAS POLÍTICAS.....	61
La turbulencia entre principios rivales	62
La turbulencia entre raíces y opciones	65
Afinidades sorprendentes entre la globalización neoliberal y las teo- logías fundamentalistas	68
La turbulencia entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, lo trascendente y lo immanente	73
¿Son posibles otros derechos humanos?	77
Capítulo 5. HACIA UNA CONCEPCIÓN POSTSECULARISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS: DERECHOS HUMANOS CONTRAHEGEMÓNICOS Y TEOLOGÍAS PRO- GRESISTAS.....	85
El sujeto humano como individuo concreto y como ser colectivo.....	86

SI DIOS FUESE UN ACTIVISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Múltiples visiones del sufrimiento humano injusto.....	88
Sufrimiento de la carne.....	94
Una voluntad radical insurgente y un horizonte poscapitalista	96
El impulso por la interculturalidad en las luchas por la dignidad hu- mana.....	98
Las narrativas del sufrimiento y la liberación	101
La presencia del mundo anterior y posterior a la interpretación.....	102
La espiritualidad de/en las luchas por la transformación social.....	105
<i>Conclusión</i>	109
<i>Bibliografía</i>	113

PREFACIO

Vivimos en una época dominada por el poder de la idea de autonomía individual que ha de ponerse en práctica en un mercado planetario constituido por una miríada de mercados locales, nacionales y globales, en los que potencialmente todas las dimensiones de la vida individual y social se negocian de acuerdo con el valor que marca su precio. Según este ideal, la sociedad está compuesta por individuos supuestamente hechos a sí mismos, cuyas oportunidades vitales, para bien o para mal, dependen casi por entero de ellos. Las oportunidades vitales las determinan elecciones de vida que se adoptan por medio de infinidad de opciones de salida dentro del mercado planetario. La única opción que no existe es la de salir de este mercado planetario. Esta idea es una ideología en la medida en que sostiene, manifiesta y refuerza las relaciones de poder dominantes en nuestras sociedades. Opera como una especie de apoliticismo normativo. *Normativo* porque se pide a la gente que sea autónoma, si es que no se la obliga a serlo, solo para dejarla en el mayor desamparo si se ve en sus fracasos el resultado de la dependencia o de la ineptitud en el ejercicio de la autonomía. Y llamo también *apolítica* esta idea porque su inmenso poder consiste en promover un concepto del poder como si este estuviera inmensamente fragmentado, diseminado en una red virtualmente infinita de interacciones entre individuos que compiten en el mercado por recursos y recompensas escasos. La autonomía individual se entiende, en consecuencia, como un compromiso personal con un mundo ya hecho e imposible de cambiar. El ser social, o incluso antisocial que emerge de esta ideología es el *homo sociologicus* del capitalismo monopolista global, al que suele llamarse neoliberalismo. Este ser social es una versión mucho más ampliada del *homo economicus*. Difundida por predicadores y proselitistas que creen que su misión es anunciar el nuevo modelo de ser humano,

esta ideología tiende a prevalecer en todos los rincones del globo, aunque el impacto de su penetración varía ampliamente de región en región. Es la forma ideológica de un poder estructural, posestatal, postsocial, extremadamente concentrado, a través del cual el 1% de la élite global domina al 99% de la población mundial empobrecida. En cuanto ideología, su fuerza se basa en su valor performativo, no en su contenido de verdad. Realmente, la promesa/imposición de autonomía es doblemente traicionera. En primer lugar, porque nadie en la sociedad depende únicamente de sí mismo, o de sí misma, más que para tareas elementales (y aun en este caso se trata de algo discutible). En segundo lugar, porque no existe autonomía sin condiciones de autonomía y, como sabemos, esas condiciones están desigualmente repartidas en la sociedad. Lo que es más: en una era de economía y de política neoliberales, los individuos que se ven más presionados para ser autónomos son los que están más privados de las condiciones para serlo. Los resultados de las políticas fundamentadas en esta ideología son perturbadores. Vivimos en un tiempo en el que las más insólitas injusticias sociales y el más injusto sufrimiento humano no parecen ya generar la indignación moral ni la voluntad política de combatirlos de manera efectiva y crear una sociedad más justa y equitativa. En tales circunstancias parece evidente que no nos podemos permitir desperdiciar ninguna genuina experiencia social de indignación orientada a reforzar la organización y la determinación de todos los que no han abandonado la lucha por una sociedad más justa.

A la ideología de la autonomía y del individualismo posesivos se oponen hoy (es debatible hasta qué punto) dos políticas normativas principales que, aunque con una presencia desigual en distintas regiones del planeta, procuran actuar globalmente. Son los *derechos humanos* y las *teologías políticas*. Con independencia de hasta cuándo se remonten en el tiempo sus antecedentes, lo cierto es que los derechos humanos no se introdujeron en las agendas nacionales e internacionales, como gramática decisiva de la dignidad humana, hasta las décadas de los años setenta y ochenta del pasado siglo. Casi simultáneamente emergían también en la escena internacional las teologías políticas entendiendo como tales las concepciones de la religión que parten de la separación de las esferas pública y privada, y que demandan la presencia (mayor o menor) de la religión en la esfera pública. Según ellas, la dignidad humana consiste en cumplir la voluntad de Dios, un mandato que no puede circunscribirse a la esfera privada.

Estas dos políticas normativas no parecen tener nada en común. Los derechos humanos son individualistas, seculares, culturalmente occidentocéntricos y estadocéntricos, tanto cuando aspiran a controlar el Estado

como cuando exigen de él prestaciones sociales. Las teologías políticas, por el contrario, son comunitarias, antiseculares. Pueden tanto ser pro-occidentales como implacablemente antioccidentales, y tienden a ser hostiles al Estado. Como procuro demostrar en el presente libro, estas caracterizaciones de índole general no tienen en cuenta la diversidad interna de los derechos humanos o de las teologías políticas. Precisamente a partir de esta diversidad y de la complejidad que emerge de la misma, intento realizar un ejercicio de traducción intercultural entre estas dos políticas normativas, y busco zonas de contacto traductivo entre ellas que sean capaces de aportar nuevas o renovadas energías para la transformación social radical y progresista.

Comienzo por identificar la fragilidad de los derechos humanos en cuanto gramática de la dignidad humana y los retos que el surgimiento de las teologías políticas les plantea a principios del siglo XXI. Distingo entre las concepciones hegemónicas de los derechos humanos, destinadas, a mi entender, a reproducir el (des)orden social capitalista, colonialista y sexista que domina nuestro tiempo, y sus concepciones contrahegemónicas, potencialmente orientadas a la construcción de una sociedad más justa y más digna. Argumento que la expansión y el ahondamiento del canon de las políticas de derechos humanos que de aquí resultan pueden fortalecerse con algunas de las contribuciones procedentes de ciertas teologías políticas. Con este fin propongo distinciones entre teologías políticas (por ejemplo, pluralistas *versus* fundamentalistas o integristas, tradicionalistas *versus* progresistas). Termino el libro defendiendo que las teologías pluralistas y progresistas pueden ser una fuente de energía radical para las luchas contrahegemónicas por los derechos humanos.

Esta trayectoria analítica y política tiene su propia historia. Mientras participaba activamente en el Foro Social Mundial (Santos, 2005), he observado a menudo cómo activistas que luchan por la justicia socioeconómica, histórica, sexual, racial, cultural y poscolonial, basaban con frecuencia su activismo y sus reivindicaciones en creencias religiosas y espiritualismos de índole cristiana, islámica, judaica, hindú, budista e indígena. En un cierto sentido, tales posturas dan testimonio de subjetividades políticas que parecen haber abandonado el pensamiento crítico occidental y la acción política secular que de él se deriva. Tales subjetividades combinan efervescencia creativa e intensa y pasional energía, con referencias trascendentes o espirituales que, lejos de apartarlas de las luchas materiales y perfectamente terrenales en pro de otro mundo posible, las comprometen más profundamente con ellas. Mi propósito al escribir este libro es dar cuenta de estas sub-

jetividades y de estas luchas, y reforzarlas y, por último, dar sentido a mis vivencias con unas y otras.

Una versión preliminar y mucho más breve de este ensayo se publicó en la revista *online Law, Social Justice and Global Development*¹. Quiero expresar mi agradecimiento a sus editores, y en especial a Abdul Paliwala, por todo el apoyo que me prestaron en la preparación del manuscrito. Desde entonces he ampliado considerablemente mi argumentación hasta llegar al libro que aquí presento. En esta tarea he contado con el apoyo de un grupo de colegas excelentes y dedicados. Como siempre, Maria Irene Ramalho ha leído y comentado las diferentes versiones del ensayo. Sin el aliento, el entusiasmo y el apoyo en la investigación que me ha proporcionado Teresa Toldy nunca habría podido publicarse este libro. Con ella he aprendido casi todo lo que sé sobre teologías feministas. Siendo ella misma una renombrada teóloga feminista sumamente ocupada, ha tenido la generosidad de dedicar gran cantidad de su precioso tiempo a un libro en el poder de cuyo mensaje ella ha creído a veces más que yo mismo. También André Barroso, estudiante posdoctoral del Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coímbra, ha contribuido decisivamente con sugerencias bibliográficas altamente especializadas, en particular por lo que se refiere a la profundización analítica de los fundamentalismos. Margarida Gomes, que viene siendo mi ayudante en investigación desde hace años, ha preparado la versión final para su publicación con su habitual cuidado y profesionalidad. Mi más sincero agradecimiento a todos ellos, que han hecho lo posible por eliminar los puntos débiles de mi argumentación. Si todavía queda alguno, se debe a mí, y pido disculpas por ello.

El libro se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación «ALICE - Espejos extraños, lecciones imprevistas» (alice.ces.uc.pt), coordinado por mí en el Centro de Estudos Sociais (CES) de la Universidad de Coímbra. El proyecto ha recibido fondos del Consejo Europeo de Investigación, dentro del Séptimo Programa Marco (FP/2007-2013)/ ERC Grant Agreement n.º 269807.

1. Boaventura de Sousa Santos (2009a): «If God were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies»: *Law, Social Justice and Global Development* 1 (Festschrift for Upendra Baxi).

Introducción

LOS DERECHOS HUMANOS, UNA FRÁGIL HEGEMONÍA

Hoy no se pone en tela de juicio la hegemonía global de los derechos humanos como discurso de la dignidad humana¹. Sin embargo, esa hegemonía convive con una realidad perturbadora: la gran mayoría de la población mundial no constituye el sujeto de los derechos humanos, sino más bien el objeto de los discursos sobre derechos humanos. La cuestión es, en consecuencia, si los derechos humanos son eficaces en ayudar a las luchas de los excluidos, los explotados y los discriminados, o si, por el contrario, las hacen más difíciles. En otras palabras: ¿es la hegemonía de la que goza hoy el discurso de los derechos humanos el resultado de una victoria histórica, o más bien de una histórica derrota? Con independencia de la respuesta que se dé a estos interrogantes, la verdad es que, puesto que son el discurso hegemónico de la dignidad humana, los derechos humanos son insoslayables. Esto explica por qué los grupos sociales oprimidos no pueden por menos de plantearse la siguiente pregunta: Incluso si los derechos humanos forman parte de la propia hegemonía que consolida y legitima su opresión, ¿pueden utilizarse para subvertirla? Dicho de otra manera: ¿podrían los derechos humanos utilizarse de un modo contrahegemónico? Y, en tal caso, ¿cómo? Estas dos preguntas conducen a otras dos. ¿Por qué hay tanto sufrimiento humano injusto que no se considera una violación de los derechos humanos? ¿Qué otros discursos de la dignidad humana existen en el mundo y en qué medida son compatibles con los discursos de los derechos humanos?

1. Refiriéndose a la difusión global del discurso sobre los derechos humanos como gramática del cambio social tras el periodo posterior a la Guerra Fría afirma Goodale que «la geografía discursiva del cambio social ha experimentado una conmoción sísmica» (2013: 7).

La búsqueda de una concepción contrahegemónica de los derechos humanos tiene que empezar por una hermenéutica de la sospecha respecto a los derechos humanos tal como convencionalmente se entienden y se defienden, es decir, en relación con las concepciones de los derechos humanos que están más estrechamente vinculadas a su matriz occidental y liberal². La hermenéutica de la sospecha que propongo le debe mucho a Ernst Bloch (2004-2007), como cuando se sorprende respecto a las razones por las que, a partir del siglo XVIII, el concepto de utopía en tanto medida política emancipadora fue gradualmente superado y sustituido por el concepto de derechos. ¿Por qué el concepto de utopía ha tenido menos éxito que el de derecho y derechos como discurso de emancipación social³? Debemos empezar por reconocer que la ley y los derechos tienen una doble genealogía en la modernidad occidental. Por una parte, una genealogía abisal. Entiendo las versiones dominantes de la modernidad occidental como construidas sobre la base de un pensamiento abisal que dividía claramente el mundo entre sociedades metropolitanas y coloniales (Santos, 2009b). La división era tal que las realidades y las prácticas existentes al otro lado de la línea divisoria, es decir, en las colonias, no podían de ningún modo poner en tela de juicio la universalidad de las teorías y las prácticas vigentes a este lado de la línea. En ese sentido eran invisibles. Como discurso de emancipación, los derechos humanos estaban pensados para prevalecer únicamente a este lado de la frontera abisal, esto es: en las sociedades metropolitanas. Lo que yo he mantenido es que esa divisoria abisal, que produce radicales exclusiones, lejos de ser eliminada al finalizar el colonialismo histórico, continúa existiendo por otros medios (neocolonialismo, racismo, xenofobia, permanente estado de excepción en el trato a presuntos terroristas, inmigrantes indocumentados o personas en busca de asilo, e incluso ciudadanos comunes víctimas de políticas de austeridad dictadas por el capital financiero). El derecho internacional y las doctrinas convencionales de derechos humanos han sido utilizados para garantizar esa continuidad.

2. La matriz liberal concibe los derechos humanos como derechos individuales, y privilegia los derechos civiles y políticos. Sobre esta matriz se han desarrollado otras concepciones de los derechos humanos, en concreto, las inspiradas por las ideas marxistas y, de modo más general, socialistas, que reconocen derechos colectivos y privilegian los derechos económicos y sociales. Sobre las diferentes concepciones de los derechos humanos, véase Santos, 2007: 3-40 y 2009c: 454 ss.

3. Moyn (2010) considera que los derechos humanos son la última utopía, la gran misión política que emerge después del colapso de todas las demás. Sus análisis históricos de los derechos humanos tienen, en algunos aspectos, afinidades con los que vengo defendiendo desde hace más de dos décadas (Santos, 2009c: 509 ss.). Véase también Goodale, 2009a.

Pero, por otra parte, la ley y los derechos tienen una genealogía revolucionaria a este lado de la línea. Tanto la Revolución americana como la Revolución francesa se produjeron en nombre de la ley y del derecho. Ernst Bloch mantiene que la superioridad del concepto del derecho tiene mucho que ver con el individualismo burgués. La sociedad burguesa, a la sazón emergente, había conquistado ya la hegemonía económica y luchaba por la hegemonía política, que no tardarían en consolidar las revoluciones americana y francesa. El concepto de ley y derecho se adecuaba perfectamente al individualismo burgués en auge, inherente tanto a la teoría liberal como al capitalismo. Resulta fácil, en consecuencia, concluir que la hegemonía de la que gozan los derechos humanos tiene raíces muy profundas, y que su trayectoria ha sido una senda lineal hacia la consagración de los derechos humanos como principios reguladores de una sociedad justa. Esta idea de un consenso largamente establecido se manifiesta de diversas formas, cada una de las cuales se basa en una ilusión. Debido a que son ampliamente compartidas, tales ilusiones constituyen el sentido común de los derechos humanos convencionales. Yo distingo cuatro ilusiones: teleología, triunfalismo, descontextualización y monolitismo⁴.

La *ilusión teleológica* consiste en leer la historia hacia atrás, comenzando por el consenso que existe hoy respecto a los derechos humanos y el bien incondicional que entraña, y leyendo la historia pasada como una senda lineal que lleva a este resultado. La elección de los precursores es crucial a este respecto. Tal como comenta Moyn, «estos son pasados utilizables: la construcción de los precursores después del hecho» (2010: 12). Una ilusión semejante nos impide ver que el presente, así como el pasado, es contingente, y que en cualquier momento histórico dado compiten entre sí diferentes ideas de la dignidad humana y de la emancipación social, y que la victoria de los derechos humanos es un resultado contingente que puede explicarse *a posteriori*, pero que no podría haberse previsto de una manera determinista. La victoria histórica de los derechos humanos se traduce muchas veces en un acto de violenta reconfiguración histórica: las mismas acciones que, vistas desde otras concepciones de la dignidad humana, serían consideradas actos de opresión y de dominación, se reconfigurarían como acciones de emancipación y de liberación si se llevaran a cabo en nombre de los derechos humanos.

4. Puede leerse en Santos, 1995: 327-364 una primera formulación de estas ilusiones.

La segunda ilusión es el *triumfalismo*, la idea de que la victoria de los derechos humanos es un bien humano incondicional. Esta ilusión da por sentado que todas las demás gramáticas de la dignidad humana que han competido con los derechos humanos eran inherentemente inferiores en términos éticos y políticos. Esta noción darwiniana no tiene en cuenta un rasgo decisivo de la modernidad occidental hegemónica, de hecho, su verdadero carácter histórico, a saber: el modo en el que esta ha conseguido complementar la fuerza de las ideas que sirven a sus fines con la fuerza bruta de las armas que, supuestamente al servicio de las ideas, es servida en realidad por ellas. Necesitamos, en consecuencia, evaluar críticamente los fundamentos de la alegada superioridad ética y política de los derechos humanos. Los ideales de la liberación nacional —socialismo, comunismo, revolución, nacionalismo— constituían gramáticas alternativas de la dignidad humana. En ciertos momentos y espacios eran incluso los ideales dominantes. Baste decir que los movimientos de liberación nacional del siglo xx contra el colonialismo, así como los movimientos socialistas y comunistas, no invocaban la gramática de los derechos humanos para justificar sus causas y sus luchas⁵. Que otras gramáticas y discursos de la emancipación hayan sido vencidos por los discursos sobre los derechos humanos es algo que solo debería considerarse inherentemente positivo si pudiera demostrarse que los derechos humanos, en cuanto lenguaje de la emancipación humana, tienen un mérito superior por razones distintas del hecho de que han resultado ganadores. Hasta que esto sea así puede que algunos consideren el triunfo de los derechos humanos un progreso, una victoria histórica, mientras que otros lo consideran un retroceso, una derrota histórica.

Esta precaución nos ayuda a enfrentarnos con la tercera ilusión: la *decontextualización*. Es de general reconocimiento que los derechos humanos, en cuanto discurso emancipador, tienen su origen en la Ilustración del siglo xviii, la Revolución francesa y la Revolución americana. Pero lo que sin embargo no suele mencionarse es que, desde entonces hasta hoy, los derechos humanos se han utilizado en muy distintos contextos y con objetivos contradictorios. En el siglo xviii, por ejemplo, eran parte integrante de los procesos revolucionarios en marcha. Pero se utilizaron también para legitimar prácticas que nosotros consideraríamos opresivas cuando no completamente contrarrevolucionarias. Cuan-

5. Moyn (2010: 89-90) menciona también este punto, y añade que ni Gandhi, ni Sukarno, ni Nasser veían en la doctrina de los derechos humanos un instrumento de fortalecimiento de las luchas.

do en 1798 Napoleón llegó a Egipto, es así como explicó sus actos a los egipcios: «Pueblo de Egipto: Nuestros enemigos os dirán que he venido a destruir vuestra religión. No les creáis. Decidles que he venido a restablecer vuestros derechos, castigar a vuestros usurpadores y exaltar la verdadera fe en Mahoma»⁶. De este modo se legitimó la invasión de Egipto. Lo mismo podría decirse de Robespierre, que fomentó el terror durante la Revolución francesa en nombre de la piedad y los derechos humanos⁷. Después de las revoluciones de 1848, los derechos humanos dejaron de formar parte del imaginario de la revolución y llegaron a ser más bien hostiles a toda idea de un cambio revolucionario de la sociedad. Pero la misma hipocresía (yo la llamaría constitutiva) de invocar los derechos humanos para legitimar prácticas que cabe considerar violaciones de estos derechos ha proseguido durante el pasado siglo y medio, y quizá sea hoy más evidente que nunca. A partir de mediados del siglo XIX se separó el discurso sobre derechos humanos de la tradición revolucionaria y empezó a concebirse como una gramática despolitizada del cambio social, una especie de antipolítica. En el mejor de los casos, los derechos humanos se subsumieron en las leyes del Estado, conforme el Estado asumía el monopolio de la producción de derecho y la administración de la justicia. Por esto es por lo que la Revolución rusa, a diferencia de las revoluciones francesa y americana se realizó no en nombre del derecho, sino contra el derecho (Santos, 2009c: 353). Gradualmente, el discurso predominante de los derechos humanos se fue convirtiendo en el discurso de la dignidad humana, consonante con la política liberal, el desarrollo capitalista y sus distintas metamorfosis (liberal, socialdemocrática, dependiente, fordista, posfordista, fordista periférica, corporativa, estatal-capitalista, neoliberal, etc.) y con el colonialismo, asimismo metamorfoseado (neocolonialismo, colonialismo interno, racismo, trabajo análogo al trabajo esclavo, xenofobia, islamo-

6. «Proclama de Napoleón destinada a los egipcios, 2 de julio de 1798», cit. en Hurewitz (ed.), 1975: 116. Visto desde «el otro lado de la línea», desde el lado de los pueblos invadidos, la proclamación de Napoleón no engañó a nadie sobre sus propósitos imperialistas. He aquí como el cronista egipcio Al-Jabarti, testigo de la invasión, disecciona la Proclamación punto por punto: «Él [Napoleón] prosigue entonces con algo todavía peor y dice (¡que Dios le traiga la perdición!) ‘Sirvo más a Dios que los mamelucos...’ No tengo dudas de que se trata de una mente trastornada y de un exceso de locura [Al-Jabarti muestra en detalle los errores gramaticales de la Proclamación, escrita, según él, en árabe coránico de poca calidad y concluye:] Con todo es posible que no haya ninguna inversión y que el verdadero significado de la frase sea ‘Tengo más tropas y más dinero que los mamelucos’ [...] Así que su declaración ‘Yo sirvo a Dios’ es más bien un embuste que una declaración» (1993: 31).

7. Para un análisis detallado de este tema, véase Arendt, 2004 y 2006.

fobia, políticas migratorias represivas, etc.). Y así tenemos que tener en cuenta que el mismo discurso de derechos humanos ha tenido muchos significados muy diferentes en los distintos contextos históricos, y ha legitimado tanto prácticas revolucionarias como contrarrevolucionarias. Hoy ni siquiera podemos estar seguros de si los actuales derechos humanos son un legado de las modernas revoluciones o de sus ruinas, de si tienen tras de sí una energía revolucionaria, emancipadora, o una energía contrarrevolucionaria.

La cuarta ilusión es el *monolitismo*. La explico con mayor detalle teniendo en cuenta el tema principal de este libro. Esta ilusión consiste en negar o minimizar las tensiones de las teorías sobre los derechos humanos e incluso sus contradicciones internas. Baste recordar que la *Declaración de los derechos del hombre* por la Revolución francesa es ambivalente, ya que habla de los derechos del *hombre* y del *ciudadano*. Desde el primer momento, los derechos humanos fomentan la ambigüedad creando pertenencia a dos diferentes identidades colectivas. Una de ellas es supuestamente una colectividad totalmente inclusiva: la humanidad. De ahí los derechos humanos. La otra es mucho más restrictiva: la colectividad que forman los ciudadanos de un Estado dado. Esta tensión ha sido desde entonces una perturbación para los derechos humanos. La finalidad de la adopción de declaraciones internacionales, y de regímenes e instituciones internacionales de derechos humanos, era garantizar una dignidad mínima a los individuos allí donde no existieran sus derechos como miembros de una colectividad política, o fueran violados. En el curso de los dos últimos siglos, los derechos humanos se fueron gradualmente incorporando a las constituciones y se reconceptualizaron como derechos de ciudadanía garantizados directamente por el Estado y aplicados coercitivamente por los tribunales de justicia: derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales. Pero lo cierto es que la protección efectiva y amplia de los derechos de ciudadanía ha sido siempre precaria en la gran mayoría de los países, y los derechos humanos han sido invocados principalmente en situaciones de erosión o de violación particularmente grave de los derechos de ciudadanía⁸. Los derechos humanos emergen como el umbral más bajo de inclusión, un movimiento descendente desde la comunidad más densa de los ciudadanos a la comunidad más diluida de la humanidad. Con el neoliberalismo y su ataque al Estado como garante de derechos, especialmente de derechos sociales y económicos, la comunidad

8. Esto es lo que está ocurriendo hoy en muchos países de la Unión Europea golpeados por la crisis económica y financiera de la eurozona.

de ciudadanos se diluye hasta tal punto que pasa a ser indistinguible de la comunidad de los seres humanos y de los derechos de ciudadanía trivializados como derechos humanos. La prioridad concedida por Arendt (2006) a los derechos ciudadanos sobre los derechos humanos, que una vez estuvo preñada de consecuencias, se desliza hacia la vacuidad normativa⁹. En el curso de este proceso, los inmigrantes, sobre todo los trabajadores migrantes indocumentados, descienden aún más, hasta convertirse en «comunidad» subhumana.

La otra tensión que ilustra la índole ilusoria del monolitismo es la tensión entre los derechos individuales y los derechos colectivos. La *Declaración universal de derechos humanos* por las Naciones Unidas, la primera gran declaración universal del siglo pasado, que iría seguida de otras varias declaraciones, solo reconoce dos sujetos de derechos: el individuo y el Estado. Los pueblos solo son reconocidos en la medida en que se convierten en Estados. Hay que señalar que cuando fue adoptada la Declaración existían muchos pueblos, naciones y comunidades que carecían de Estado. En consecuencia, desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, hay que considerar a esta Declaración colonialista (Burke, 2010, y Terretta, 2012)¹⁰. Cuando hablamos de igualdad ante la

9. Mucho antes de Arendt, en 1843, se refiere Marx a esta misma ambigüedad entre derechos de ciudadanía y derechos humanos (Marx, 1977).

10. El monolitismo de la *Declaración universal de derechos humanos*, incluso dentro de los límites del «mundo occidental», es mucho más aparente que real. Basta pensar en las diferencias de interpretación hechas públicas desde el principio en el libro de comentarios e interpretaciones de la Declaración editado por la UNESCO en 1948. Las observaciones hechas por Jacques Maritain, Harold Laski, Teilhard de Chardin, Benedetto Croce y Salvador de Madariaga acerca de la Declaración son especialmente esclarecedoras al respecto. Si la Declaración tenía muy poco que ver con las realidades del «mundo no occidental», incluso en relación con el «mundo occidental», las normas por ella establecidas distaban de ser verdades incontrovertibles o aceptadas de antiguo. Resulta bastante revelador el amargo comentario hecho por Laski: «Es de la máxima importancia, si se quiere que un documento de este tipo tenga influencia y significación duraderas, recordar que las Grandes Declaraciones del pasado constituyen una herencia bastante especial de la civilización occidental, que están profundamente implicadas en una tradición burguesa protestante que es a su vez un aspecto destacado del ascenso de la clase media al poder, y que, aunque su expresión es universal por su forma, los intentos de hacerla realidad que están detrás de esa expresión muy rara vez han ahondado más allá del nivel de esta clase media. La 'igualdad ante la ley' no ha significado gran cosa en las vidas de la clase obrera en la mayor parte de las comunidades políticas, y todavía menos en las de los negros en los estados del Sur de Estados Unidos. La 'libertad de asociación' no fue conseguida por los sindicatos obreros en Gran Bretaña hasta 1871; en Francia, salvo en un breve intervalo en 1848, hasta 1884; en Alemania hasta los últimos años de la era de Bismarck, y solo de manera parcial, y en Estados Unidos, de manera real, solo se alcanzó con la Ley Nacional de Relaciones Laborales de 1935, e incluso esta ley está siendo puesta en grave peligro en el Congreso. Todos los derechos proclamados en

ley tenemos que tener en cuenta que, cuando la Declaración fue redactada, los individuos de vastas regiones del mundo no eran iguales ante la ley porque estaban sometidos a dominación colectiva, y bajo dominación colectiva los derechos individuales no ofrecen protección alguna. En un tiempo de individualismo burgués, y en plena vigencia de la línea abisal, la Declaración volvía invisibles las exclusiones al otro lado de dicha línea. Era un tiempo en el que el sexismo y el racismo formaban parte del sentido común, la orientación sexual era tabú, la dominación de clase era un asunto interno de cada país y el colonialismo tenía todavía gran fuerza como agente histórico, a pesar de la independencia de la India. Conforme pasó el tiempo, el sexismo, el colonialismo y las formas más crasas de dominación clasista llegaron a ser reconocidos como violaciones de los derechos humanos. A mediados de la década de los años sesenta, las luchas anticoloniales fueron adoptadas por la Declaración y pasaron a formar parte de la agenda de la ONU. Sin embargo, tal como se entendía en aquel momento, la autodeterminación concernía únicamente a los pueblos sometidos al colonialismo europeo. La autodeterminación así entendida dejaba fuera a muchos pueblos sometidos a la colonización no europea, a la colonización interna. Los pueblos indígenas eran el ejemplo más dramático. Tuvieron que pasar más de treinta años antes de que el derecho de autodeterminación de estos pueblos fuera reconocido en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, adoptada por la Asamblea General en 2007¹¹. Se necesitaron prolongadas negociaciones antes de que la Organización Internacional del Trabajo aprobara la Convención 169 relativa a los pueblos indígenas y tribales. Gradualmente, estos documentos pasaron a ser parte de la legislación de diferentes países.

Dado que los derechos colectivos no forman parte del canon general de los derechos humanos, la tensión entre derechos individuales y colectivos es consecuencia de la lucha histórica de los grupos sociales que, siendo excluidos o discriminados en cuanto grupos, no podían ser debidamente protegidos por los derechos humanos individuales. Las luchas de las mujeres, de los pueblos indígenas, de los afrodescendientes, de las víctimas del racismo, de los gais, las lesbianas y las minorías

todos los grandes documentos de este carácter son en realidad declaraciones de aspiración, cuya realización queda limitada por la visión adoptada por la clase dominante de cualquier comunidad política de sus relaciones con la seguridad de unos intereses que está determinada a mantener» (Laski, 1948: 65).

11. Disponible en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf. Consultado el 18 de marzo de 2013.

religiosas han marcado los pasados cincuenta años del reconocimiento de los derechos colectivos, un reconocimiento que siempre ha sido sumamente contestado y siempre ha estado al borde de ser revertido. No existe necesariamente contradicción entre los derechos individuales y colectivos, si no por ninguna otra razón, porque hay muchas clases de derechos colectivos: primarios y derivados. Hablamos de derechos colectivos derivados cuando, por ejemplo, los trabajadores se organizan en sindicatos y confieren a estos el derecho a representarlos en las negociaciones con los empleadores, y hablamos de derechos colectivos primarios cuando una comunidad de individuos tiene derechos distintos de los de su organización, o renuncia a sus derechos individuales en favor de los derechos de la comunidad. Los derechos, a su vez, pueden ejercerse de dos maneras. En su gran mayoría se ejercen de manera individual, como cuando un policía shik lleva turbante, cuando una doctora musulmana viste la *hijab*, o cuando un miembro de una casta india inferior, un afrodescendiente brasileño o un indígena, aprovechan la acción afirmativa que existe en su comunidad. Pero hay derechos que solo pueden ejercerse colectivamente, tal como el derecho de autodeterminación. Los derechos colectivos están ahí para suprimir o mitigar la inseguridad y la injusticia que sufren los individuos que son discriminados como víctimas sistemáticas de la opresión por el solo hecho de ser quienes son y lo que son, y no por hacer lo que hacen. Solo muy lentamente han llegado los derechos colectivos a formar parte de la agenda política nacional o internacional. En todo caso, subsiste siempre la contradicción o la tensión respecto a las concepciones más individualistas de los derechos humanos¹².

Tener en mente estas ilusiones es crucial para construir una concepción y una práctica contrahegemónicas de los derechos humanos, especialmente cuando deben basarse en un diálogo con otras concepciones de la dignidad humana y de las prácticas en su defensa. Con el fin de esclarecer mejor lo que estoy pensando, voy a proceder a definir lo que considero que es la concepción hegemónica o convencional de los derechos humanos. Considero que la comprensión convencional de tales

12. Otra dimensión de la ilusión del monolitismo es el tema de las premisas culturales occidentales de los derechos humanos y la búsqueda de una concepción intercultural de los mismos. Solo lo trato en el presente libro en lo que se refiere a la relación entre derechos humanos y teologías políticas. Me ocupo de esta dimensión, de manera más general, en otro lugar (Santos, 2007). Véanse también An-na'im, 1992; Eberhard, 2002; Merry, 2006, y Goodale, 2009b.

derechos tiene algunas de las siguientes características¹³: son universalmente válidos con independencia del contexto social, político y cultural en que se apliquen, y de los distintos regímenes de derechos humanos que existan en diferentes regiones del mundo; en nuestra época, los derechos humanos constituyen la única gramática y lenguaje de oposición de que se dispone para enfrentarse a las «patologías del poder»; los violadores de los derechos humanos, no importa lo horrendas que hayan sido las violaciones perpetradas, han de ser castigados respetando los derechos humanos; cuestionar los derechos humanos por sus supuestas limitaciones culturales o políticas contribuye a perpetuar los males que estos derechos están destinados a combatir; el fenómeno recurrente de las dobles normas de cumplimiento de los derechos humanos no compromete en modo alguno su validez universal. Se basan en la idea de la dignidad humana que se asienta a su vez en una concepción de la naturaleza humana como individual, autosustentada y cualitativamente distinta de la naturaleza no humana; la libertad religiosa solo puede garantizarse hasta el punto en que la esfera pública esté libre de religión, la premisa del secularismo; lo que se considera violación de los derechos humanos lo definen las declaraciones universales, las instituciones multilaterales (tribunales y comisiones) y las organizaciones no gubernamentales (radicadas en su mayoría en el Norte); las violaciones de los derechos humanos pueden medirse adecuadamente de acuerdo con indicadores cuantitativos; el respeto de los derechos humanos es mucho más problemático en el Sur global que en el Norte global.

Los límites de esta concepción de los derechos humanos se tornan evidentes en las respuestas que dan a una de las más importantes cuestiones de nuestro tiempo. La perplejidad que esta suscita sirve de base al impulso de construir una concepción contrahegemónica de los derechos humanos como la que se propone en este libro. La cuestión puede formularse de este modo: Si la humanidad es solo una, ¿por qué hay tantos principios diferentes en relación con la dignidad humana y con una sociedad justa, todos ellos supuestamente únicos y con frecuencia contradictorios entre sí? En la raíz de la perplejidad que subyace a esta

13. En el sentido que le damos aquí, *convencional* significa menos que hegemónica y más que dominante. Si consideramos el mundo como un todo como «audiencia pertinente», la comprensión de los derechos humanos que aquí presentamos dista de ser aceptada por consenso o por sentido común. Pero, por otra parte, no es dominante en el sentido de ser el resultado de una imposición coercitiva preponderante (aunque a veces ese sea el caso). Para mucha gente en el mundo es una concepción demasiado arraigada como para ser posible luchar contra ella y demasiado extranjera como para que valga la pena luchar por ella.

pregunta se encuentra el reconocimiento, hoy cada vez más inequívoco, de que hay muchas cosas que se han dejado fuera de la comprensión moderna y occidental del mundo y, por tanto, de los derechos humanos universales occidentocéntricos.

La respuesta convencional a esta pregunta es que tal diversidad solo ha de reconocerse en la medida en que no contradiga los derechos humanos universales. Al postular la universalidad abstracta de la concepción de la dignidad humana que subyace a los derechos humanos, esta respuesta banaliza la perplejidad inherente a la pregunta. Se considera irrelevante que tal concepción se base en premisas occidentales, ya que el postulado de la universalidad de los derechos humanos hace que la historicidad de estos no se interfiera con su estatus ontológico¹⁴. Aceptado de manera general por el pensamiento político hegemónico, sobre todo en el Norte global, la respuesta reduce la comprensión del mundo a su comprensión occidental, con lo que ignora o trivializa decisivas experiencias culturales y políticas, e iniciativas que se dan en los países del Sur global. Tal es el caso de movimientos de resistencia que han ido surgiendo contra la opresión, la marginación y la exclusión, y cuyas bases ideológicas tienen a menudo muy poco o nada que ver con las referencias culturales y políticas occidentales dominantes que han prevalecido a lo largo del siglo XX. Estos movimientos no formulan sus demandas en términos de derechos humanos, antes bien, las formulan, con bastante frecuencia, de acuerdo con principios que contradicen los principios dominantes de los derechos humanos. Son movimientos que a menudo están enraizados en identidades históricas multiseculares y que suelen incluir la militancia religiosa. Baste mencionar tres de estos movimientos, de muy distinto significado político: los movimientos indigenistas, especialmente en América Latina, los movimientos campesinos en África y Asia, y la insurgencia islámica. A pesar de las enormes diferencias entre ellos, estos movimientos se inician, de hecho, a partir de referencias culturales y políticas que no son occidentales, y se constituyen como resistencia a la dominación occidental.

El pensamiento de derechos humanos convencional o hegemónico carece de herramientas teóricas y analíticas que pudieran permitirle adoptar una posición, con alguna credibilidad, con respecto a tales movimientos.

14. Otro modo de abordar el tema ontológico es defender que los derechos humanos no son ni reclamaciones morales ni reivindicaciones de la verdad. Son una demanda política, y su atractivo global no presupone ningún fundamento moral aceptado universalmente. Este punto lo defiende convincentemente Goodhart (2013: 36). Queda sin respuesta por ahora la cuestión de por qué goza de un atractivo global semejante.

Lo que es peor: no considera prioritario hacerlo. Tiende a aplicar de manera uniforme la misma receta abstracta, con la esperanza de que, de ese modo, la naturaleza de las ideologías alternativas o los universos simbólicos queden reducidos a especificaciones locales sin impacto alguno en el canon universal de los derechos humanos.

En el presente libro me centro en los desafíos que se oponen a los derechos humanos frente a movimientos que reclaman la presencia de la religión en la esfera pública. Dichos movimientos, crecientemente globalizados, junto con las teologías políticas que los sustentan, constituyen una gramática en defensa de la dignidad humana que rivaliza con la que subyace a los derechos humanos y a menudo la contradice. Tal como he sugerido anteriormente, las concepciones y prácticas convencionales o hegemónicas de los derechos humanos no son capaces de oponerse a estos retos, y ni siquiera imaginan que sea necesario. Solo una concepción contrahegemónica de los derechos humanos puede estar a la altura de estos retos, como trataré de demostrar a lo largo del libro.

Capítulo 1

LA GLOBALIZACIÓN DE LAS TEOLOGÍAS POLÍTICAS

Lo hegemónico, lo contrahegemónico y lo no hegemónico

Reivindicar la religión como un elemento constitutivo de la vida pública es un fenómeno que ha ido ganando creciente relevancia en todo el mundo en estas últimas décadas. Se trata de un fenómeno multifacético que afecta a las orientaciones políticas y culturales. Pero se ha hecho omnipresente en el mundo entero, y las redes que lo alimentan son transnacionales, lo que nos permite denominarlo fenómeno global. En otros sitios (Santos, 2001, 2006a, 2007 y 2009c) he sostenido que la globalización no es un fenómeno monolítico, y que las relaciones transnacionales forman una red de globalizaciones opuestas que unas veces discurren paralelas y otras se intersectan: la globalización neoliberal hegemónica y la globalización contrahegemónica¹. La globalización hegemónica es la nueva fase del capitalismo global, y de las normas políticas,

1. Esta es mi definición de globalización: es un proceso por el que una determinada condición o entidad local consigue extender su alcance al globo entero y, al hacerlo así, desarrolla la capacidad de designar como local una condición o entidad social rival. Las implicaciones más importantes de esta definición son las siguientes: en primer lugar, en las condiciones del sistema mundial capitalista occidental no existe una genuina globalización. Lo que llamamos *globalización* es siempre la globalización lograda de un localismo dado. Dicho de otro modo: no hay ninguna condición global para la que no podamos encontrar una raíz local, una fuente específica de arraigo cultural. La segunda implicación es que la globalización entraña localización. De hecho vivimos en un mundo de localización tanto como en un mundo de globalización. Por lo tanto, sería igualmente correcto, en términos analíticos, si definiéramos la situación actual y nuestros temas de investigación en términos de localización, en vez de globalización. La razón por la que preferimos este último término es porque el discurso científico hegemónico tiende a preferir la historia del mundo contada tal como la cuentan los vencedores (Santos, 2001: 31-159).

legales y culturales que la acomañan (imperio de la ley, democracia liberal, derechos humanos). La globalización contrahegemónica, o globalización desde abajo, la constituyen los movimientos y organizaciones sociales que, mediante articulaciones locales, nacionales y globales, luchan contra la opresión capitalista y colonialista, la desigualdad y la discriminación social y sexual, la destrucción de los modos de vida de poblaciones empobrecidas, la catástrofe ecológica, la expulsión de campesinos y de pueblos indígenas de sus territorios ancestrales por exigencia de los megaproyectos mineros o hidroeléctricos, la violencia urbana y rural, el endeudamiento de las familias, de los pequeños empresarios y de los Estados como forma de control social y político, y la criminalización de la protesta social. La globalización hegemónica tiene a su servicio una serie de instituciones diversificadas y muy poderosas, desde los Estados centrales hasta la Unión Europea, desde el Banco Mundial al Fondo Monetario Internacional, desde las grandes empresas multinacionales hasta la Organización Mundial del Comercio². La globalización contrahegemónica la constituyen articulaciones transnacionales entre movimientos sociales y ONG, como el Foro Social Mundial, la Asamblea Global de los Movimientos Sociales, la Cumbre de los Pueblos, la Vía Campesina, la Marcha Mundial de las Mujeres, el Movimiento Indígena Mundial, junto con redes de defensa transnacionales sobre temas específicos de resistencia a la globalización hegemónica³.

La distinción entre globalización hegemónica y contrahegemónica, aunque sea fácil de formular en términos generales, resulta más difícil de establecer en la práctica de lo que pueda parecer. Tal como la concebimos aquí, la hegemonía es un conjunto de esquemas que, según considera la mayor parte de la gente (incluso muchos de quienes se ven afectados negativamente por ellos), proporciona la comprensión natural o única de la vida social. Por su parte, la contrahegemonía es obra de la movilización organizada contracorriente que aspira a desacreditar los esquemas hegemónicos y a proporcionar comprensiones alternativas creíbles⁴. Lo que tiene de hegemónica la globalización no es necesariamente

2. La crisis del capital financiero mundial que irrumpió en el verano de 2008 ha mostrado las contradicciones estructurales del actual modelo de la globalización neoliberal. La forma en que se «resuelva» la crisis puede señalar el perfil de un nuevo modelo emergente.

3. Véanse Keck y Sikkink, 1998; Young y Everitt, 2004; Garwood, 2005, y Smith 2005 y 2012.

4. El concepto de hegemonía gramsciano se refiere a la postura intelectual de una clase que, aunque esté determinada por sus intereses particulares, consigue que esa postura la adopten por consenso otras clases. De acuerdo con esta concepción, la globalización

global, y otro tanto cabe decir de lo que es contrahegemónico. Lo hegemónico y lo contrahegemónico solo pueden determinarse contextualmente. Una huelga convocada por los sindicatos obreros o una protesta de movimientos del Norte global favorables al decrecimiento pueden verse en esta región como contrarios a los objetivos de la globalización neoliberal y, en consecuencia, como contrahegemónicos. Sin embargo, contempladas desde el Sur global, estas iniciativas pueden ser consideradas variaciones dentro de la globalización neoliberal y, por lo tanto, hegemónicas. Estas asimetrías son en parte responsables de las dificultades para construir alianzas entre grupos y movimientos que luchan por los mismos objetivos generales de la emancipación social y la liberación. La globalización, ya sea hegemónica o contrahegemónica, implica no tanto la trascendencia de contextos como su transformación, reorganización y reconfiguración. Por otra parte, la diferencia contextual varía de unos campos sociales a otros. Las relaciones sociales capitalistas son mucho más unívocas o indiferentes al contexto en el nivel económico que en el político o el cultural. Como muestra hoy día el caso de China, el capitalismo global puede coexistir con distintos regímenes políticos y culturales, y puede realmente hacer acopio de mayor poder de reproducción ampliada gracias a esa diversidad.

Para los fines analíticos del presente considero hegemónica una actuación social que se sirve de normas culturales dominantes y está constituida por relaciones de poder desiguales —ya sean económicas, sociales, sexuales, políticas, culturales o epistemológicas— basadas en las tres estructuras principales de poder y dominación —capitalismo, colonialismo y sexismo— y en las interacciones entre ellas. En nuestro tiempo, estas estructuras definen su legitimidad (o disimulan su ilegitimidad) en términos de primacía del derecho, de la democracia y de los derechos humanos que se considera que incorporan los ideales de una buena sociedad. A la inversa, tienen carácter contrahegemónico las luchas, los movimientos y las iniciativas que tienen por objetivo eliminar o reducir

contrahegemónica apunta necesariamente a una sociedad poscapitalista, una sociedad en la que las ideas de las clases capitalistas no gozan ya de consenso más allá de las fronteras de clase. En realidad, dentro de los movimientos que luchan contra la globalización neoliberal, podemos identificar dos visiones de la hegemonía. Una, más cercana a Gramsci, ve la hegemonía neoliberal como una hegemonía de clase con la que hay que enfrentarse en la lucha de clases en nombre de un futuro poscapitalista. La otra ve en la hegemonía neoliberal una ideología de mercado hostil a la redistribución de la riqueza y renta sociales, que es aceptada como una consecuencia necesaria de la libertad y la autonomía. En la lucha contra esta hegemonía pueden implicarse diferentes clases, y sus objetivos pueden apuntar a futuros posliberales en vez de a futuros poscapitalistas.

las desiguales relaciones de poder, transformándolas en relaciones de autoridad compartida, y que recurren, para tal fin, a discursos y prácticas que son transnacionalmente inteligibles, mediante la traducción intercultural y la articulación de acciones colectivas. En el presente, estas acciones, para ser eficaces, tienen que contraponer al conocimiento que sobre ellas han producido las instituciones liberales dominantes el conocimiento que ellas mismas producen en los procesos de lucha.

En algunos de los terrenos de las interacciones globales, la relación binaria entre lo hegemónico y lo contrahegemónico no cubre todo el campo de posibilidades. Me refiero a actuaciones sociales que no son hegemónicas ni contrahegemónicas en el sentido que yo estoy adoptando aquí. Considero no hegemónicas las actuaciones sociales (luchas, iniciativas y prácticas) que resisten frente a las formas hegemónicas de dominación y sus formas de comprensión liberales, pero que aspiran a reemplazarlas por otras formas de dominación que reproducirán, o incluso agravarán, las desiguales relaciones sociales de poder. A la luz de esta distinción, una forma de regulación social que proponga la sustitución del Estado laico por el Estado religioso hoy, sin duda, no forma parte, en la mayoría de las regiones del mundo, de las estructuras hegemónicas de dominación y sus formas de comprensión liberales o neoliberales, pero tampoco es contrahegemónica en el sentido que le damos aquí, ya que a lo que aspira es a reemplazar un patrón dado de relaciones de poder desiguales por otro (que puede llegar a ser más autoritario e injusto todavía), en vez de esforzarse por establecer unas relaciones de autoridad compartida, tanto en una perspectiva laica como en una perspectiva religiosa. Asimismo, las teologías políticas que rechazan la distinción entre la esfera pública y la privada, y otorgan a una religión dada el monopolio de la organización de la vida social y política, pueden verse como no hegemónicas, pero no como contrahegemónicas en el sentido que le damos aquí, ya que, en vez de enfrentarse al capitalismo, al colonialismo o al sexismo, les atribuyen muchas veces justificación divina.

La solución occidental de la cuestión religiosa

Tal como he mencionado anteriormente, la reivindicación de la religión en tanto elemento constitutivo de la vida pública es un fenómeno que ha ido ganando una relevancia creciente en las últimas décadas. Al igual que ocurre con los procesos de globalización que he identificado arriba, no se trata de un fenómeno totalmente nuevo. Baste recordar el papel desempeñado por el catolicismo en la expansión colonial euro-

pea, o por el islam en la conquista de Persia (633-656) y en el Imperio otomano (1299-1922). Es nuevo solo en la medida en que sucede después de siglos de dominación colonial y neocolonial, y de la imposición global del paradigma cultural y político de la modernidad occidental. Después de siglos de conflictos religiosos en Europa, este paradigma alcanzó una solución sin precedente de la cuestión religiosa, de la cuestión del papel de la religión en la sociedad: por un lado, se reconocieron los valores cristianos como «universales»; por otro, se relegó el cristianismo institucional al gobierno de la esfera privada, la esfera de las decisiones autónomas y voluntarias de los individuos. Esta solución occidental de la cuestión religiosa está siendo puesta en tela de juicio por el auge de la religión en la vida pública en muchas partes del mundo, incluido el mundo occidental, y se traduce en la reivindicación del papel de la religión en la vida pública.

No es este el sitio para analizar los equívocos de la solución occidental de la cuestión religiosa: los valores elegidos y los rechazados (¿qué son exactamente los valores cristianos?), la distancia entre los términos de la solución y su práctica (¿se ha aplicado la «solución» igualmente a las diferentes religiones?), la compleja interpenetración entre la esfera pública y la privada (¿en qué medida la fuga escatológica a otro mundo es una respuesta a las condiciones injustas de nuestro mundo social y político?) y, lo que es el mayor equívoco, si el cristianismo institucional (especialmente la Iglesia católica) aceptó en rigor tal solución de la cuestión religiosa, si la toleró meramente, o incluso si la subvirtió siempre que tuvo ocasión para ello. Lo que importa resaltar aquí es que la distinción entre el espacio público y el privado, y la relegación de la religión a este último es hoy un elemento central del imaginario político de raíz occidental tanto en el plano de la regulación social como en el de la emancipación social. Y otro tanto cabe decir de los derechos naturales del siglo XVIII y sus sucesores: el constitucionalismo moderno, los derechos humanos y las declaraciones de las Naciones Unidas.

La solución occidental moderna de la cuestión religiosa es un localismo globalizado⁵, es decir, una solución local que, en virtud del poder económico, político y cultural de quienes lo promueven, acaba por expandir su ámbito a todo el globo. La modernidad capitalista occidental ha generado muchos localismos globalizados semejantes, y la solución de la cuestión religiosa es probablemente el más frágil de todos. En las regiones a las que se trasplantó, los territorios coloniales, esta distinción

5. Sobre el concepto del localismo global, y de su equivalente, el globalismo localizado, véase Santos, 2001: 71-77.

entre la esfera pública y la privada quedó confinada estrictamente a las «pequeñas Europas», las sociedades civiles de los colonos y asimilados y, por lo tanto, a las sociedades civiles racializadas, libremente manipuladas por la potencia colonial. No sorprende que, hasta el término del ciclo del colonialismo histórico, se haya considerado muchas veces que la distinción entre esfera pública y privada era un cuerpo extraño, tanto en el plano político como en el cultural y que, además, esa «extrañeza» se haya extendido mucho más allá de la cuestión religiosa.

Una tipología de las teologías políticas

No me ocupo aquí de la experiencia religiosa de individuos o comunidades, sino del modo en que conciben esta experiencia los agentes religiosos y sus instituciones. Designo como teología política los diferentes modos de concebir la intervención de la religión, en tanto mensaje divino, en la organización social y política de la sociedad. Dentro del cristianismo hay un largo debate histórico sobre la naturaleza de la teología política (Scott y Cavanaugh [eds.], 2004, y Arjomand [ed.], 1993). En Alemania, el debate en torno a este tema, en las décadas de los años veinte y treinta del pasado siglo, fue particularmente intenso, e intervinieron muchos participantes, el más conocido de los cuales es Carl Schmitt (2009). Históricamente se ha identificado la teología política con una metafísica teológica que otorgaba la sanción religiosa a las estructuras sociales y políticas existentes. Tras la Ilustración y los procesos sociales y políticos que llevaron a la privatización del individuo, la teología convencional tomó el individuo específico creado por la Ilustración como sujeto general —humanidad— y basó en él la ilusión de su carácter apolítico. En la década de los años sesenta surgió una nueva teología política, una teología crítica del orden social existente. Esta nueva teología política tomó como objetivo de su crítica el concepto de individuo de la Ilustración. Según esta crítica, lejos de ser un sujeto universal, el individuo de la Ilustración es, de hecho, un ser de sexo masculino, blanco y de clase media. Dista mucho, así pues, de representar a la «humanidad», y las teologías que no tienen esto en cuenta fundamentan su apoliticidad en una decisión eminentemente política. Esta crítica subyace a una vasta gama de teologías que emergieron en esta época y que fueron propugnadas, entre otros, por Johann B. Metz (1968 y 1979), Jürgen Moltmann (1969, 1982 y 1987) y Dorothee Sölle (1974), así como por los teólogos de la liberación en América Latina y en otros sitios, tales como Gustavo Gutiérrez (1971 y 2004), Leonardo Boff (1975, 1986 y ⁵2011), Clo-

dóvis Boff (1980, 1984 y 2001), Enrique Dussel (1979, 1992 y 1995), Hugo Assmann e Hinkelamert (1991), Ignacio Ellacuría (1990), Jon Sobrino (1984 y 2007), Jung Mo Sung (1999 y 2011a) y Tamayo, que ofrece uno de los fundamentos más consistentes y sólidos de la teología de la liberación (1989, 1993, 2004 y 2006)⁶.

De una manera más o menos radical, todas las teologías políticas cuestionan la distinción moderna entre lo público y lo privado, y reivindican la intervención de la religión en la esfera pública. El ámbito y el criterio o la orientación de la intervención sirven de base a algunas de las fundamentales distinciones que han de hacerse entre las diferentes teologías políticas. La elaboración de clasificaciones categoriales es siempre susceptible de la trampa consistente en hacer extensivas a un grupo general características que solo encajan adecuadamente en un subgrupo determinado. Soy consciente de que también yo podría caer en esta trampa. Por ejemplo, las clasificaciones que propongo en este libro son probablemente más adecuadas a religiones que demandan una aceptación universal y que recurren a la herejía, la persecución y la excomunión para garantizar la reproducción de esta aceptación. En este sentido, las clasificaciones se aplican más fácilmente a las religiones semíticas: judaísmo, cristianismo e islam⁷.

Teologías pluralistas y fundamentalistas

En cuanto al ámbito de intervención de la religión en la esfera pública, hay que hacer una *distinción entre teologías pluralistas y fundamentalistas*, de las que hay varias versiones tanto en el cristianismo como en el islam. Como es bien sabido, en los países occidentales, los términos «fundamentalista» y «fundamentalismo» están cargados de connotaciones islamofóbicas⁸. El origen de estos conceptos no es, sin embargo, islámi-

6. Puede verse un estudio general de la teología de la liberación en sus cuarenta años de existencia en Leonardo Boff, <http://leonardoboff.wordpress.com/2011/08/09/quarenta-anos-da-teologia-da-libertacao/>. Consultado el 18 de marzo de 2013.

Puede verse algunos ejemplos de la teología islámica de la liberación en Asghar Ali Engineer, 1990 y 1998; Hamid Dabashi, 2008, y Javad Sharbaf, 2008.

7. Se ha propuesto varios modelos de relación entre la religión y las instituciones sociopolíticas y culturales. Por ejemplo, Rosemary Ruether, que restringe su análisis al cristianismo, distingue los siguientes modelos: varias clases de separatismo: profético, apocalíptico, místico o utópico; rechazo total del separatismo bajo la forma de naciones e imperios sacralizados; esfuerzos diversos para coexistir con la sociedad y transformarla (1991: 218).

8. Para una crítica de la islamofobia, véase, por ejemplo, Ramadan, 2002a; Sayyid 2003, y Betz y Meret, 2009, así como Sayyid y Vakil (eds.), 2010.

co sino cristiano, más concretamente, protestante y norteamericano⁹. El fundamentalismo surgió en Estados Unidos a comienzos del siglo xx. En una breve introducción a este tema recuerda Ruthven (2007: 1) las siguientes palabras del periodista H. L. Mencken, escritas en los años veinte de dicho siglo: «Hoy día, casi en cualquier parte de Estados Unidos, si arrojas un huevo por la ventana de un autobús, le darás a un fundamentalista»¹⁰. El fundamentalismo surgió en el sur de California en la mencionada década y se difundió inicialmente a través de una publicación religiosa en varios tomos titulada *The Fundamentals: A Testimony to Truth* (1910-1915). Estaba escrita por un grupo de protestantes evangélicos de varias denominaciones y tenía por finalidad «detener la erosión de lo que los hermanos y sus editores consideraban las creencias fundamentales del cristianismo protestante: la infalibilidad de la Biblia; la creación directa por Dios del mundo y de la humanidad *ex nihilo* (frente a la evolución darwiniana); la autenticidad de los milagros; el nacimiento virginal de Jesús, su crucifixión y su resurrección corporal; la expiación sustitutiva (la doctrina según la cual Cristo murió para redimir los pecados de la humanidad), y su retorno inminente para juzgar el mundo y gobernarlo» (Ruthven, 2004: 7). El objetivo principal de este movimiento era combatir la teoría de la evolución y su enseñanza en las escuelas (*ibid.*: 12)¹¹.

Borges (2010: 76)¹² define el fundamentalismo en general como un modo de pensar basado en «una concepción dada de la verdad que se confunde con la posesión del Fundamento». Por su parte, Almond, Appleby y Sivan han ofrecido la siguiente definición del fundamentalismo: «Se refiere a un patrón discernible de militancia religiosa mediante el que los autodenominados ‘verdaderos creyentes’ intentan detener la erosión de la identidad religiosa, fortificar las fronteras de la comunidad religiosa, y crear alternativas viables a las instituciones y comportamien-

9. En parte como resultado de este fundamentalismo teológico en nuestros días, se ha utilizado crecientemente el término «fundamentalismo», más allá de su contexto religioso, como metáfora para caracterizar comportamientos o actitudes basados en creencias irreductibles, en campos tales como el activismo político, las políticas identitarias o el nacionalismo. Véase Nagata, 2001.

10. *American Mercury* (octubre de 1925): 158-160.

11. Si se quiere profundizar en el tema del fundamentalismo cristiano, véanse, por ejemplo, las obras de Juan J. Tamayo, 2004 y ²2009; George Marsden, 2006; Anselmo Borges, 2010: 74-86; José Casanova, 1994: 135-166, y David New, 2012. Más adelante me ocupo de las versiones actuales de este fundamentalismo cristiano, tal como resurgió en Estados Unidos en la década de los ochenta en asociación con la Nueva Derecha Cristiana.

12. Véase también Tamayo, ²2009.

tos laicos» (2003: 17). Utilizaré, así pues, los términos «fundamentalismos» y «fundamentalista» para referirme a las teologías —cristianas e islámicas— según las cuales la revelación es concebida como el principio estructurante de la organización de la sociedad en todas sus dimensiones. En ambos casos, la revelación suele estar ligada al escrituralismo, lo cual significa que la organización de la vida social y política sigue una interpretación literal de los libros sagrados, siempre que estos existan. Según las teologías fundamentalistas, la revelación es un discurso divino eterno, increado, y toda interpretación humana no puede ser, en consecuencia, más que una reducción sacrílega. Las teologías pluralistas conciben la revelación como una contribución a la vida pública y a la organización política de la sociedad, pero aceptan la autonomía de ambas. Manejan la tensión entre la razón y la revelación procurando mantener un equilibrio entre ellas. Aunque divina e inconmensurable con la razón humana, la revelación tiene como único propósito ser accesible a la razón humana y ser cumplida por la acción humana en la historia. Esto sería imposible si los seres humanos fuesen incapaces de pensamiento creativo y de acción autónoma. En suma, las teologías pluralistas apuntan a una concepción humanista de la religión¹³. Dos temas de mayor importancia están en juego en la distinción entre las teologías pluralistas y las fundamentalistas: la relación entre razón y revelación, y la relación entre revelación e historia. Según Moosa, en referencia a uno de los principales estudiosos del islam del siglo XX, Fazlur Rahman, podemos definir la primera de estas cuestiones como una tensión que «reside en el hecho de que la revelación emana de una fuente divina y trascendental, pero acontece dentro de la historia y es entendida por la mente humana» (2000: 13). Por su parte, Rudolf Bultmann, en una obra seminal para reconciliar fe y razón, escribe:

Es imposible repristinar la imagen del mundo pasado por mera resolución, especialmente una imagen mítica del mundo. Al fin y al cabo, nuestro pensamiento ha sido irremediablemente moldeado por la ciencia. Una aceptación ciega de la mitología del Nuevo Testamento sería una simple arbitrariedad. Y tomar esa aceptación por exigencia de la fe supondría reducir la fe a una tarea (1948: 3).

13. Para una panorámica general de la discusión en torno al lugar de la razón histórica en la revelación cristiana, véase Torres Queiruga, 1987. Perspectivas diferentes acerca de este tema en el contexto islámico pueden verse, por ejemplo, en Al-Azmeh y Bak (eds.), 2004; Özsoy, 2006; Tibi, 2005, y Ramadan, 2002a.

La cuestión de la relación entre revelación e historia la formula bien Fazlur Rahman (1982) cuando pregunta, en los términos de Moosa: «¿De qué modo podrán tener una influencia duradera en las comunidades religiosas sin volverse anacrónicas?» (2000: 15). Según las teologías pluralistas, la revelación acontece en un contexto social y político dado, su valor humano depende de su apertura a nuevos contextos, y cobra relevancia por la forma como responde a las necesidades sociales y existenciales de un determinado tiempo. En suma: una religión *en* la historia. Según las teologías fundamentalistas, por el contrario, la revelación, al ser eterna, es acontextual y, por lo tanto, contiene en sí misma todas las posibles necesidades históricas y todos los accidentes que conducirán a su surgimiento. En suma: una historia *dentro de* la religión.

Las teologías pluralistas cristianas, aunque aceptan la separación del Estado y de la sociedad civil, rechazan el monopolio del Estado en la organización social y la noción de sociedad civil como esfera privada. Argumentan, por el contrario, que la sociedad civil configura un espacio público no estatal, en el que la religión tiene que intervenir —a través de la familia, de instituciones de la sociedad civil y de organizaciones no gubernamentales— con el objetivo de ejercer alguna influencia sobre el Estado. En oposición a esta teología política pluralista, considerada dominante en el cristianismo, ha surgido en los últimos años una nueva teología política fundamentalista o integrista¹⁴ según la cual la única comunidad legítima, la única política verdadera es la ciudad de Dios agustiniana de la cual forma parte la Iglesia invisible y visible, esta última centrada en los sacramentos y en la jerarquía. Partiendo de los seguidores de esta teología (John Milbank, Stanley Hauerwas y Oliver O'Donovan,

14. Según el *Free Dictionary*, el integrismo es un término acuñado originalmente por los franceses católicos liberales en tiempos de la Revolución francesa para atribuirlo a quienes rechazaban los principios de la Revolución (libertad, fraternidad, igualdad) en favor de las doctrinas enseñadas por el concilio de Trento y de la obediencia al papado. En nuestros días lo utilizan despectivamente algunos que creen que ciertos católicos han elevado gradualmente, con falsedad, las diferencias teológicas a diferencias en el dogma. Hubo católicos liberales que lo usaron en tiempos de san Pío X para ridiculizar a quienes defendían su encíclica *Pascendi Dominici Gregis*. Hoy se utiliza peyorativamente para describir a quienes se adhieren al catolicismo tradicional. Se incluye entre estos quienes separan la Santa Sede del gobierno de la fe católica, especialmente en lo que concierne a la misa en latín, y rechazan lo que, desde 1970, es la forma normativa de la misa en favor de la del Misal de 1962 (que es reconocida como una forma extraordinaria del rito romano). Pero este término se usa también para quienes creen y practican otras formas de catolicismo tradicional. En ciertas culturas, «integrismo» ha pasado a ser sinónimo de fundamentalismo o de fantismo religioso, y se utiliza en un sentido más amplio.

entre otros) afirma Daniel M. Bell Jr. que la Iglesia es la forma ejemplar de comunidad humana, «es, primero y sobre todo, una forma de afirmar que el significado de toda vida política y de toda comunidad emana de su participación en Cristo» (2004: 435).

Al contrario que las teologías políticas pluralistas, las teologías políticas integristas emergentes no reconocen el Estado como agente de la historia. Según estas últimas, solo Dios actúa en la historia, convicción que, como anuncia Bell Jr., «trae consigo el advenimiento de una nueva era». Aquí encaja su pregunta retórica: «¿Cuál es la correlación más apropiada para el *mito* cristiano, el Leviatán o el Cuerpo de Cristo?» (2004: 437).

En el islam, la pluralidad teológica tiene menos que ver con la autonomía de los campos sociales que con el reconocimiento de la diversidad dentro de la unidad que los abarca todos. Las teologías fundamentalistas islámicas no reconocen, por el contrario, esta diversidad, o la reducen al mínimo. Conciben la religión como fuente única de legitimación del poder político y mantienen, en consecuencia, la unidad de la religión y el Estado bajo la égida de la religión. Según Achcar, «todos los tipos de fundamentalismo islámico comparten una dedicación común a lo que básicamente es una 'utopía reaccionario-medieval', es decir, un proyecto de sociedad imaginario y místico que no mira hacia el futuro sino hacia el pasado medieval. Todos ellos procuran restablecer en la tierra la sociedad mística y el Estado de los comienzos de la historia del islam» (2008: 66). La fundamental contestación al Estado moderno se expresa muchas veces en la idealización de pasados remotos: el medieval, el Estado premoderno, en el caso de las teologías cristianas, o el califato en el caso de las islámicas.

La manera en como acabo de caracterizar las teologías fundamentalistas puede llevar a la conclusión de que estas son esencialmente antimodernas. Pero puede que esta sea una conclusión precipitada, sobre todo si consideramos el auge del fundamentalismo durante las pasadas décadas, ya se trate del judaísmo, del cristianismo o del islam. Resulta desde luego sorprendente la facilidad con la que numerosos fundamentalismos, mientras tratan de conservar la identidad de sus comunidades religiosas, cruzan fronteras institucionales y culturales, y consiguen reproducir prácticas y rituales en los más diversos contextos. Constituyen en rigor un movimiento transnacional que recurre eficazmente a toda forma de organización, comunicación, formación y comercialización proporcionada por el capitalismo global. Esto es lo que lleva a Lehmann a considerar que los movimientos fundamentalistas son «un fenómeno quitaesencialmente moderno», aunque se apliquen a una clase de

globalización diferente de la que suele asociarse con el cosmopolitismo (1998: 630). Por su parte, Steve Bruce, aunque hace hincapié en que algunas dimensiones de la modernidad (ciencia y tecnología, así como pluralismo político y cultural) ponen límites a la expansión fundamentalista, insiste, pensando especialmente en el fundamentalismo protestante en los Estados Unidos, en que este último «parece poner en tela de juicio la idea de que no se puede creer que Dios realmente hiciese el mundo en seis días, que la Biblia es la Palabra inspirada (e incluso dictada) por Dios, y que la Segunda Venida es inminente, mientras vivimos en una ciudad y hacemos uso de la tecnología más avanzada» (1990: 487). La relación de los fundamentalismos, tanto religiosos como no religiosos, con la modernidad y, sobre todo, con la aceleración de la globalización, puede seguirse concibiendo aún como relación dialéctica. Según dice Nagata, «puede que no sea una coincidencia que la palabra *fundamentalismo* se haya añadido al léxico público y académico en un momento en que el des(orden) global, con su séquito de transnacionalismo, cosmopolitismo, pluralismos, relativismos, y el movimiento de gente y de ideas por todo el mundo, haya contribuido a una preocupación obsesiva por la identidad, la autenticidad y los valores últimos: los fundamentos de la existencia» (2001: 482). El auge de los fundamentalismos requiere un análisis más complejo de lo que entendemos por modernidad, un análisis semejante al que, en las décadas de los cincuenta y sesenta del pasado siglo, estudió el nazismo y consideró que era una parte integral de la modernidad, y no lo contrario. Volveré a ocuparme de este tema más adelante cuando estudie las afinidades entre los fundamentalismos y la globalización neoliberal.

Teologías tradicionalistas y progresistas

En lo tocante al criterio o la orientación de la intervención religiosa podemos distinguir entre *teologías tradicionalistas*¹⁵ y *progresistas*, de las cuales, como en el caso de las teologías pluralistas y fundamentalistas, existen diferentes versiones cristianas e islámicas.

Las teologías tradicionalistas intervienen en la sociedad política defendiendo, como la mejor solución para el presente, las regulaciones sociales y políticas del pasado. Hacen uso de los datos teológicos con el fin de enfatizar las ideas políticas que reconduzcan a la autoridad políti-

15. Sobre la historia del tradicionalismo relacionado con la teología cristiana, véase Metz, 1979.

ca y a la autoridad religiosa con el propósito de proporcionar a la política la estabilidad y la inmunidad que posee la religión. En este sentido, y siguiendo el pensamiento de Moosa, los tradicionalismos de diferentes tendencias consisten en una promesa de «reconectar las sociedades musulmanas contemporáneas con su pasado glorioso». Como condición previa afirman lo siguiente:

La forma en la que entendemos el islam debe ser despojada por completo de todo aditamento histórico y cultural, y deben abandonarse todas las interpretaciones y elaboraciones pasadas. El credo de este grupo es el retorno al Corán y, para algunos, involucrarse en una ínfima parte de la tradición profética auténtica, que increíblemente conducirá a la recuperación del «verdadero islam» (2008: 568).

En el cristianismo, una teología tradicionalista significa la naturalización de las desigualdades sociales. Así, por ejemplo, no puede aceptarse la distinción entre la religión de los oprimidos y la de los opresores, que, como veremos, es fundamental para las teologías progresistas. Lo que desde otra perspectiva es visto como la religión del opresor —una religión espiritualista, burguesa, sin postura crítica ante las injusticias estructurales (Metz, 1979)— se considera el patrón de la experiencia religiosa legítima, al tiempo que se estigmatiza o se ignora la religión de los oprimidos. El pensamiento de Joseph Ratzinger (papa Benedicto XVI), constituye un ejemplo del rechazo de la centralidad para la teología de la experiencia de los oprimidos o de la ortopraxis (vivir y actuar correctamente en vez de seguir estrictamente la doctrina y la ortodoxia). De hecho, según Ratzinger, este tipo de teologías sustituye la verdad por la práctica y, en consecuencia, desplaza el eje de las religiones y las vacía, ya que transfiere el ideal de una sociedad mejor al dominio de lo «profano-utópico» (2005).

En cambio, las teologías cristianas progresistas tienen su fundamento en la distinción entre la religión de los oprimidos y la de los opresores, y critican severamente la religión institucional considerándola una religión de los opresores. Toda vez que, según ellas, no es legítimo separar el análisis de la religión del análisis de las relaciones de producción, la religión de los opresores es, en la modernidad occidental, una «religión del capitalismo». En el caso de las teologías de la liberación, la crítica del capitalismo y de su «idolatría del mercado» (Assmann y Hinkelammert, 1991, y Sung, 2011b) —muy influenciada por el marxismo, especialmente en su versión latinoamericana— se encuentra en el centro de una renovación teológica que incide en los pobres y los

oprimidos, considerados como una entidad generadora de liberación. Como dice Libânio¹⁶:

La premisa previa de la que parte esa reflexión es que las teorías económicas tienen implicaciones no solo éticas sino también teológicas. Teologías explícitas o implícitas subyacen a las teorías económicas y acaban por legitimar estas últimas, envolviéndolas en el aura de una «religión económica». De hecho, el capitalismo tiene la pretensión de ir hasta el fondo del corazón humano y de desvelarle el misterio del deseo que, en último análisis, es el misterio de la religión. Esta «religión económica» crea una «ilusión trascendental» de promesas de satisfacción terrenal de todos los deseos humanos por la vía del consumismo y del hedonismo¹⁷.

La teología de la liberación concibe la fe como libertadora solo en la medida en que pueda contribuir a la liberación estructural y colectiva de los pobres. Estos constituyen tanto el objeto de esta teología (su preocupación central) como su sujeto (dado que son protagonistas de la historia y de su interpretación), y el lugar social a partir del cual la teología deberá ser enunciada. La teología de la liberación constituye en sí una constelación de teologías, en las cuales la categoría de «pobre» se desdobra contextualmente, incluyendo a las víctimas del capitalismo y a los pueblos oprimidos por las potencias coloniales y poscoloniales (afrodescendientes, indígenas), como *melting pot* resultante de encuentros (Dussel, 2009), pero también de violaciones de culturas y de cuerpos (Gonzalez, 2004).

Estas teologías se han ido abriendo cada vez más a una perspectiva no solo ecuménica sino también interreligiosa. Hay dos razones principales para que esto sea así. Por una parte, la constatación de que el centro de gravedad de la teología se ha desplazado al Sur, no solo por motivos demográficos, sino también porque es desde allí desde donde soplan los vientos de las teologías más creativas. Por otra parte, el diálogo y la teología interreligiosos resultan de la percepción de que la dimensión global de los problemas que actualmente se le plantean a la humanidad exige asimismo respuestas a escala global. Con todo, son críticas con respecto a proyectos globales que se constituyen como nuevas formas de poder religioso sobre el espacio público. Según dice Tamayo: «La liberación necesita de todas las religiones, de todas las culturas, para poder ser integral. El matrimonio entre la liberación, las culturas y las religiones

16. Véase Libânio: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/229.htm>. Consultado el 18 de marzo de 2013.

17. Para referencias que permitan una panorámica de las teologías de la liberación, véase *supra* nota 6.

no es un matrimonio 'por poderes'» (2005: 12). El proyecto de teología intercultural, defendido por el citado autor, así como por Fornet-Betancourt (2006)¹⁸, consiste en la construcción de una teología intercultural de la liberación ausente en la crítica de la asimetría epistemológica existente, resultado de la globalización neoliberal y de la primacía concedida al conocimiento científico-técnico occidental. Su propuesta consiste en un diálogo crítico entre movimientos críticos contextualizados:

Esto significa que debemos incluir ese trabajo crítico en los movimientos sociales, políticos y culturales de todos los hombres y de todas las mujeres que luchan por el reconocimiento de su diferencia, pues sin este momento de rebeldía no habrá crítica. Si se me permite utilizar una simbología de la teología cristiana, son movimientos que muestran que la «resurrección de la carne» es posible, es decir, que las mentalidades contextualizadas, cargadas de historia y de vida, irrumpen en el curso del mundo y le imprimen muchos rostros y ritmos (Fornet-Betancourt, 2006: 15)¹⁹.

Según las teologías cristianas progresistas, la separación del espacio público y privado ha funcionado siempre como forma de domesticar o neutralizar el potencial emancipador de la religión, proceso que ha contado con la complicidad, e incluso con la participación activa de las teologías conservadoras²⁰. Para Metz (1979: 79), al aceptar la idea de un individuo privado (un individuo blanco, de sexo masculino, añadiría yo), la teología ha establecido un contraste entre el sujeto, por un lado, y la historia y la sociedad, por otro, y con esto ha perdido toda base para la solidaridad y para la esperanza. Para una teología política progresista, por el contrario, «la fe de los cristianos es una *praxis* de la historia y dentro de la sociedad» (*ibid.*: 91). De modo semejante, Sölle defiende

18. Véase también Tamayo, 2011.

19. La teología intercultural de Tamayo y Betancourt se diferencia del «proyecto ética mundial» de Hans Küng. Este último sostiene: «No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre religiones sin patrones éticos globales. No habrá, por tanto, supervivientes en este mundo sin una ética global» (Küng, 2005). Esta concepción descarta la importancia de la diversidad y de las condiciones históricas, políticas, económicas y culturales que le proporciona el perfil que asume hoy. Véase la respuesta de Tariq Ramadan a Hans Küng (Ramadan, 2005a).

20. En palabras de Moltmann: «El producto de la religión organizada es una ausencia institucionalizada de compromiso. La fe se convierte en asunto privado, y los fundamentos del credo pueden ser sustituidos arbitrariamente. Es una religión que no exige nada, y por eso tampoco es consuelo para nadie [...] Esta es una justificación, y no un juicio, de lo que existe» (1982: 159).

que el propósito de la teología política es «unir la fe y la acción de modo más satisfactorio» (1974: 2).

Las teologías cristianas progresistas insisten sobre todo en la historia del movimiento sociológico generado por Jesús²¹. Según ellas, este movimiento muestra que la religión no surge del dominio privado. Para bien o para mal, la religión nunca ha abandonado el dominio público: para mal, porque ha funcionado como un elemento esencial en la legitimación del orden colonial; para bien, porque ha sido siempre una fuente de inspiración para los grupos sociales y los movimientos que han luchado contra la injusticia y la opresión a lo largo de la historia. Por eso, para las teologías poscoloniales, una versión específica de las teologías progresistas, la fe es considerada, por una parte, como una instancia crítica de los imperialismos políticos reiterados por las formas imperialistas de cristianismo, y, por otra, como una afirmación de la positividad del carácter híbrido de los «espacios intermedios». Keller, Nausner y Rivera escriben:

La tarea de una teología poscolonial no consistirá en levantar barreras entre cristianos y no cristianos, lo sagrado y lo profano, la Iglesia y el mundo, lo ético y lo inmoral, incluso entre el creador y la creación. Tampoco consistirá, simplemente, en derrumbarlas. Queremos, en lugar de ello, mantenernos cuidadosamente atentos a lo que acontece en todos estos lugares intermedios. ¿Qué se niega a ser separado? ¿Qué cruza fronteras? ¿Qué se manifiesta en las muchas lenguas de tantos pueblos? ¿Qué se revela (o no) en los desplazamientos de las fronteras? (2004: 14)²².

Algunas teologías islámicas progresistas, de las cuales puede considerarse a Ali Shariati (1980; 2002) un ejemplo destacado, dirigen igualmente críticas radicales al capitalismo occidental (en el caso de Shariati, también al marxismo), considerándolo una fuente de deshumanización y de explotación. Shariati piensa que, en el amanecer de una nueva era, poscapitalista y poscomunista, el ser humano encontraría un nuevo camino de salvación, en el que el islam desempeñaría un papel fundamental, tanto por ofrecer una interpretación espiritual del universo como por constituir un nuevo humanismo. Pero, para conseguir tal cosa, tendría el islam que liberarse a sí mismo «de los efectos de siglos de estan-

21. Véanse, entre otros, Schüssler Fiorenza, 1994; Theissen y Merz, 1999, y Crossan, 2000.

22. Para otras teologías poscoloniales véase Sugirtharajah, 2005; Keller, Nausner y Rivera, 2004; Kang, 2004; M. Taylor, 2004, y Wilfred, 2000, 2002 y 2009. Así como, desde una perspectiva feminista, Kwok Pui-Lan, 2005.

camiento, de superstición y de contaminación, y debería ser presentado como una ideología viva» (1980: 94). A su vez, Dabashi (2008) propone una teología islámica de la liberación que pasa por liberarse del imperialismo occidental, y por una apertura cosmopolita y el diálogo con las distintas culturas.

Las teologías feministas tienen un papel particularmente relevante en la formulación de las teologías progresistas, tanto en las versiones cristianas como en las islámicas. Estas teologías critican la asociación de la religión y de sus estructuras jerárquicas con el orden patriarcal y la subsecuente legitimación del patriarcalismo y de la sumisión de las mujeres. Reconstruyen la teología y la lectura de los textos fundacionales sobre la base de las experiencias emancipadoras de las mujeres en el seno de las religiones²³.

Las distinciones entre diferentes tipos de teología (pluralista y fundamentalista; progresista y tradicionalista) permiten ver que las relaciones entre las teologías políticas emergentes, las formas de globalización y los derechos humanos no son unívocas ni monolíticas. En los próximos capítulos analizaremos las relaciones entre los derechos humanos y las teologías políticas. En lo tocante a la globalización, todas las teologías políticas son no hegemónicas en la medida en que son marginales, tanto en relación con la eficacia exclusiva y exclusivista que se atribuye a las instituciones laicas que sustentan la globalización neoliberal como en relación con la índole predominantemente laica de las luchas contra ella. No obstante, las teologías políticas progresistas contienen un fuerte potencial contrahegemónico. Al reconocer la relativa hegemonía del espacio laico, y al hacer un juicio crítico de las injusticias que en él se producen, la religión de los oprimidos puede constituir una fuente de articulación entre los movimientos religiosos y laicos que luchan por una sociedad más justa y más digna. En este mismo sentido suscita Ulrich Duchrow la cuestión de la necesidad de una teología capaz de ayudar a «construir un trabajo teórico interdisciplinario sobre las alternativas a una hegemonía neoliberal» (2006: 203). De hecho, muchos movimientos sociales religiosos que forman parte del Foro Social Mundial se ins-

23. Para algunos ejemplos de teologías feministas, véase Toldy, 2011 y 2012; Schüssler Fiorenza, 1989, 1993, 1996, 1998 y 2011; Daly, 1968 y 1973; McFague, 2000 y 2008; Ruerther, 1993 y 2011; Christ, 1998 y 2004; Althaus-Reid e Isherwood, 2007; Gebara, 2000; Isasi-Díaz y Tarango, 1988; Fabella y Oduyove, 1988; Aquino, 1992, y King (ed.), 1994. Ejemplos de feministas islámicas: Ahmed, 1992; Amina Barlas, 2006; Mojab, 2001; Wadud, 1999 y 2006; Ezzar, 2001, y Badran, 2009.

piran en las teologías progresistas y, en particular, en las teologías de la liberación²⁴. Por otra parte, las teologías tradicionalistas, en la medida en que conforman procesos de globalización religiosa, son formas no hegemónicas de globalización puestas al servicio de una globalización más vasta y, esa sí, hegemónica: la globalización del capitalismo neoliberal, del colonialismo y del patriarcado.

24. Sobre este asunto, véase el capítulo 4.

Capítulo 2

EL CASO DEL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO

Las teologías políticas no occidentales (y no cristianas), en especial cuando son militantemente antioccidentales, plantean desafíos específicos a las distinciones y categorizaciones que hemos presentado en el anterior capítulo¹. ¿Qué significa ser antioccidental? ¿Significa rechazar la modernidad occidental como proyecto cultural, o rechazar el colonialismo y el capitalismo? A título de ejemplo, la Hermandad Islámica de Egipto —que dista de ser un movimiento monolítico (Saadawi y Hetata, 1999)— es vista y se ve a sí misma como antioccidental. Sin embargo, son bien conocidas las relaciones de algunos de sus miembros con el capitalismo occidental, incluidas algunas de sus versiones financieras más depredadoras. Hassan al-Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes (1924), argumentaba que las ideas y las instituciones de las sociedades musulmanas deberían proceder del islam, y no de Occidente, pero admitía la importación de Occidente en las siguientes áreas: sistemas administrativos, ciencias aplicadas, comunicaciones, servicios, hospitales y farmacias, industria, cría de animales y agricultura, energía nuclear para fines pacíficos, planificación urbana, construcción, alojamiento, flujo de tráfico y energía en general. Y añadía: «Aparte de estas cosas no necesitamos nada. El islam incluye to-

1. Bajo el colonialismo occidental, muchas religiones no occidentales y no cristianas fueron objeto de una reflexión teológica de base cristiana que, por lo general, reproducía los prejuicios del colonialismo occidental sobre «el otro». Véase en Duncan MacDonald (1903) un ejemplo de esa concepción orientalista de la teología islámica. Véase una crítica en Moosa (2005: 14). Para un análisis más en profundidad (aunque saturado por una concepción ilustrada del racionalismo) véase el trabajo monumental de Josef van Ess sobre la teología islámica del periodo clásico, el segundo y tercer siglo de Hidschra (1991-1997 y 2006). Sobre el orientalismo y el «orientalismo inverso», y sobre el estudio del islam en Francia, véase el análisis polémico de Achcar, 2007.

das las cosas» (Saadawi y Hetata, 1999: 5)². A nivel político, ¿qué pensar, en rigor, de las organizaciones islámicas que, en Egipto, Argelia, Líbano, Túnez o Palestina, han participado en procesos electorales —y a veces han vencido en ellos— encuadradas en concepciones occidentales de democracia liberal? ¿O de la República Islámica de Irán, basada en una revolución popular seguida de una democracia parlamentaria? Y, en el caso de las victorias electorales libres y justas por parte de partidos islámicos, ¿es asimismo «occidental» la decisión de los Gobiernos de Europa y de Norteamérica de aceptarlas cuando conviene (Turquía, 2002), o de rechazarlas o boicotearlas cuando no conviene (Argelia, 1991 y Palestina, 2006)? Por otra parte, ser antioccidental no excluye la posibilidad de alianzas tácitas con los poderes políticos occidentales, como fue el caso dramáticamente demostrado por los talibanes en Afganistán, armados por Estados Unidos para que combatieran a la Unión Soviética (Achcar, 2006).

Aparte de las cuestiones políticas obvias, estas preguntas suscitan problemas conceptuales para los que no existen soluciones consensuadas, y mucho menos unívocas. Tratar de las teologías políticas tiene por lo menos el mérito de revelar los límites del trabajo teórico y analítico. En este capítulo ilustro este hecho analizando la globalización del islam y de algunas formas de teología política islámica. Me refiero a una mayor dificultad conceptual, y no a una mayor amenaza política. Es este un campo minado en el que la reivindicación de dificultades conceptuales se mezcla con suposiciones implícitas o explícitas sobre amenazas políticas reales o imaginarias. De hecho, considero imprudente hacer valoraciones generales sobre grados de amenaza política o de peligrosidad en relación con las diferentes versiones del fundamentalismo, ya sea este judaico, cristiano, o combinaciones de ambos, como es el caso del sionismo cristiano³, ya sea el fundamentalismo islámico. En este capítulo, a pesar de centrarme en el islam fundamentalista, que hoy constituye una importante corriente dentro de la teología islámica, no dejo de lado, en modo alguno, el reconocimiento de la diversidad de experiencias religiosas que se dan dentro del islam⁴. El poder del islam fundamentalista

2. En su análisis de la relación entre el islam político y la modernidad occidental suscita Roy el problema del comparativismo en esta área, y pregunta: «¿Por qué razón el orientalismo occidental estudia el islam *sub specie aeternitatis* [como algo inmutable], mientras que aborda la civilización occidental como una configuración 'sociohistórica'?» (1994: 11).

3. Si estas valoraciones generales fuesen justificables, yo consideraría el sionismo cristiano como el más peligroso de todos, dado su papel en la falta de solución del conflicto entre Israel y Palestina (Attek, Duaybis y Tobin [eds.], 2005).

4. La advertencia de precaución sobre la diversidad del islam es todavía más necesaria por el hecho de que los medios de comunicación social occidentales tienden a retra-

tiene sus causas propias, alguna de las cuales analizo en el presente libro, pero es fuertemente amplificado por su visibilidad en los medios europeos y norteamericanos y por la obsesión de estos con la «guerra contra el terror». Un análisis del islam en África o en Indonesia, con la mayor población musulmana del mundo, nos ofrece una imagen mucho más rica de las experiencias islámicas⁵.

En general, según el islam fundamentalista, basado en una interpretación rígida de la sharía, o *shari'a*, la religión permea toda la sociedad y toda la vida pública y privada de los creyentes. Cuando me refiero a una interpretación rígida de la *shari'a* no tengo en mente una interpretación estática de la misma, ni la idea de que no pueda haber una pluralidad de interpretaciones rígidas. Talal Asad llama la atención sobre la necesidad de superar la tesis orientalista «difundida en Occidente por lo menos desde comienzos del siglo xx, según la cual la tradición legal islámica ha permanecido estática —desde que ‘las puertas del *ijtihad* fueron cerradas’, como dice la famosa frase— después de los primeros siglos de formación» (2003: 221). A decir de Asad, «discutir el cambio fue siempre importante para la *shari'a*, y su flexibilidad se preservó por la vía de dispositivos técnicos como el *urf* (tradicción), la *maslaha* (interés público) y la *darura* (necesidad)» (*ibid.*). También Margot Badran (2009: 285) apela a la distinción entre «la *shari'a* como el camino que proviene del Corán, que se exhorta a los musulmanes para seguirlo en la vida (*shari'a* como inspiración divina y principios de la conducta)», y la(s) ley(es) de la *shari'a* (leyes que se derivan de las diversas formas de entender la *fiqh*, que son obra humana y están, por lo tanto, abiertas al cuestionamiento y el cambio). Según Badran, «la *shari'a* como ‘el cami-

tarlo como una religión monolítica. Una visión general sobre esta diversidad puede verse en Donohue y Esposito (eds.), 1982. Tal como ocurre en el cristianismo, existe en el islam una inmensa variedad de teologías políticas en lo que se refiere tanto a su ámbito como a los criterios para su intervención en la sociedad. Gilbert Achcar discute esta equiparación entre el cristianismo y el islam. En un reciente análisis marxista comparativo de las teologías cristianas de la liberación y del fundamentalismo islámico —o islam ortodoxo, como él lo llama— contrasta la «afinidad electiva» entre el islam ortodoxo y el utopismo medieval-reaccionario, por una parte, con la «afinidad electiva» entre el cristianismo original y la utopía comunista en la que se inspiran las teologías de la liberación, por otra (2008). El problema de esta comparación es que las teologías de la liberación son teologías pluralistas más que fundamentalistas. Si la comparación se hiciera entre el fundamentalismo islámico y el cristiano, hoy en auge, fácilmente veríamos «dos ideologías combativas que se oponen a las condiciones sociales y/o políticas hoy prevaletentes» (*ibid.*: 56), que miran ambas hacia atrás y, por tanto, son igualmente reaccionarias.

5. Solo a título de ejemplo, véase para el caso de Mozambique, Bonate, 2006, 2007a y 2007b. Para un tratamiento más general, véase Eickelman y Piscatori, 2004.

no que señala la escritura como palabra de Dios' es sagrada, pero necesita ser establecida a través del esfuerzo humano» (*ibid.*). También, según Moosa, «*shari'a* significa literalmente 'camino recorrido/pisado/trillado'. Los musulmanes entienden que Moisés tuvo una *shari'a*, tal como Jesús y otros incontables profetas tuvieron un equivalente de la *shari'a* como punto de referencia moral» (2008: 570)⁶.

Recurriendo al legado cultural e histórico del islam, y adoptando una postura de crítica radical al imperialismo occidental, el islam fundamentalista propone un cambio en las condiciones de vida de los creyentes, defraudados por el fracaso de los proyectos nacionalistas y prooccidentales de los Estados a los que han estado sometidas las poblaciones musulmanas en las primeras cuatro décadas del siglo xx.

A pesar de que las tendencias más extremistas se centran en críticas y acciones violentas contra lo que se consideran intereses occidentales, las tendencias más moderadas desempeñan un trabajo voluntario en la educación, la salud y el bienestar social en lo que cabe considerar un proyecto islámico de modernización (Westerlund y Svanberg [eds.], 1999: 20). Basándose en criterios de este tipo dice, con referencia a la Hermandad Islámica y Egipto, el conocido escritor de izquierda egipcio Sherif Hetata:

Si tenemos por fundamentalistas a aquellas personas que hacen una interpretación estricta, ortodoxa, fanática, del islam, entonces constituyen una minoría. Una minoría muy activa. Una minoría a veces poderosa. Pero no creo que... en Egipto, los verdaderos movimientos fundamentalistas incluyan a la Hermandad Islámica. No simpatizo con esta, ni en particular con su liderato... pero no podemos tener progreso en un país como Egipto si no tratamos con el islam, si no adoptamos una interpretación ilustrada del islam. El islam es la vida de las personas, es nuestra tradición y nuestra heren-

6. Para un breve panorama de la diversidad de interpretaciones de la *shari'a* véanse, por ejemplo, Hallaq, 2004 o Fletcher, 2006. Deberá tenerse asimismo en cuenta la hermenéutica sufi de interpretación de la *shari'a*, según la cual «los desafíos presentes de cada época deben ser atendidos de nuevo como recursos espirituales y respuestas adecuadas a las necesidades de cada momento» (Ernst, 2006: 5), lo que se refleja en la posibilidad de actualización de las interpretaciones de la *shari'a*. Se cuenta que, en el siglo xvi, Muhammad Chishti había dicho a este propósito, refiriéndose a la práctica espiritual central de escuchar música por parte de los maestros de su orden: «Dícese del reverendo Shaykh Hasan Muhammad que llegó un hombre de Lahore y dijo: 'No existe en estos tiempos nadie digno de escuchar música [*sama*]'. [El maestro] replicó: 'Si no existe nadie digno de escuchar música, el mundo será destruido', a lo que dijo el hombre: 'En tiempos pasados, existieron hombres como Shaykh Nasir ad-Din [Chiragh-i Dihli], el emperador de los Shaykhs [Nizam ad-Din Awliya] y el reverendo [Farid ad-Din] Gani-i Shakkar. Ahora no existe ninguno como ellos'. [El maestro] respondió: 'En su tiempo los hombres decían lo mismo'» (cit. en Ernst, 2006: 5).

cia cultura. Debemos trabajar con la Hermandad Islámica, pero no con sus líderes (1989: 23-25)⁷.

El islam fundamentalista forma definitivamente parte de un proceso mucho más amplio, al que denomino aquí globalización de las teologías políticas. Soy consciente de que la noción de teología política aplicada al islam, como en el concepto de «islam político», es un campo minado que ha sido utilizado en años recientes (y no tan recientes) para demonizar el islam e introducir de nuevo la centenaria visión orientalista de que las sociedades musulmanas, además de retrógradas, no democráticas y violentas, son asimismo monolíticas en sus sistemas de creencias. Dos de los análisis críticos más perspicaces de este fenómeno corresponden a Moodood (2003) y Sayyid (2005). Participo por entero en sus preocupaciones y suscribo la advertencia de precaución propuesta por Sadowsky de que el análisis del islam político no debe oscurecer los hechos siguientes: las sociedades musulmanas tienden a ser tan diversas por lo menos como semejantes; existe una enorme distancia entre las doctrinas islámicas y la práctica musulmana; las aspiraciones de los musulmanes no difieren radicalmente de las de otras culturas, por más que puedan diferir los medios para alcanzarlas; pese a las críticas hechas durante la Ilustración, la religión no impide a las personas comportarse racionalmente ni innovar; las grandes luchas en las que se ven envueltos los musulmanes son estructuradas por la historia, pero no están determinadas por ella. Los resultados son todavía inciertos (2006: 234). Queda solo por añadir que lo mismo puede decirse, en general, de las sociedades hindúes, judaicas o cristianas. La gran diferencia política e intelectual procede sin duda del hecho de que hoy se habla mucho más del islam político que del hinduismo político, el judaísmo político o el cristianismo político⁸.

7. Para una visión distinta de la Hermandad Islámica, véase Roy, 1994. Achcar llama asimismo la atención sobre la necesidad de distinguir entre los diversos tipos de fundamentalismo islámico que contrastan entre sí; «Aunque exista, por ejemplo, una enorme diferencia entre, por un lado, una organización tan reaccionaria como al-Qaeda, que lleva a cabo en Iraq una sangrienta guerra de exterminio sectario, simultáneamente con su lucha contra la ocupación americana, y que posee una concepción verdaderamente totalitaria de la sociedad y de la política, y, por otro, un movimiento como la Hezbollah libanesa, que condena el 'sectarismo político' en nombre de su lucha contra la ocupación y la agresión israelitas y que, aunque considera a la 'República Islámica' de Irán como su modelo terrenal supremo, reconoce el pluralismo religioso en el Líbano y, por consiguiente, apoya la democracia parlamentaria» (2008: 73).

8. Véase también Hussein Solomon (ed.), 2005. Roy distingue entre islam político o islamismo y neofundamentalismo, y traza sus diferencias en tres puntos principales: poder del Estado, *shari'a* y mujeres (1994: 34-47). Según él, mientras que el islamismo aspira

El islam fundamentalista opera fuera de las fronteras del nacionalismo islámico y se alimenta de su crisis⁹. El nacionalismo islámico corresponde, de hecho, a un conjunto de proyectos políticos nacionales surgidos de la lucha contra el colonialismo. Todos estos proyectos se tradujeron en Estados autoritarios, algunos revolucionarios, otros tradicionalistas. Todos ellos, no obstante, trataron de instrumentalizar o de controlar el islam so pretexto de modernizarlo, y lo pusieron de hecho al servicio del Estado. Si los tradicionalistas encontraron en él el pasado glorioso, los revolucionarios lo utilizaron para devolver el futuro a las sociedades islámicas. En cualquiera de los casos, se trató de una cuestión de legitimación de procesos autoritarios, en los que el poder político personal recurría con frecuencia a referencias religiosas, pese a alegar laicidad y secularismo. No debemos olvidar que, en las sociedades musulmanas, la experiencia moderna del secularismo es también una experiencia de dictadura. Lo cual significa que el valor democrático que se le atribuye al laicismo en el Norte global está ausente en el Sur global, o no puede trasladarse a este de manera mecánica.

El islam político fundamentalista de nuestros días se alimenta del fracaso de estos proyectos: en vez de nacional y estadocéntrico es transnacional y sociocéntrico. Transfiere el proyecto de renovación a una sociedad transnacional de creyentes, y somete al Estado a una crítica radical, acusándolo de complicidad o de sumisión al imperialismo occidental¹⁰. Este es su mayor enemigo, pues de él provienen todas las humillaciones de los pueblos islámicos. Mientras que algunas versiones se

a la toma revolucionaria del poder estatal (ilustrada por el caso de Irán), el neofundamentalismo privilegia una transformación de abajo arriba, basada en la sociedad. Véase una crítica a Oliver Roy y a la evolución errática de su análisis sobre el islam, en Achcar, 2007. Resultan asimismo interesantes los comentarios de Casanova a propósito de la manipulación del tema del «islam político». «Cada acusación al islam como una religión fundamentalista, antimoderna y antioccidental, podría dirigirse aún con mayor justificación contra el catolicismo hasta los tiempos recientes. Además, la mayor parte de las características del islam político contemporáneo que los observadores occidentales consideran acertadamente tan reprobables, incluidos los métodos terroristas y la justificación de la violencia revolucionaria como instrumento apropiado en la búsqueda del poder político, pueden encontrarse en un pasado no muy distante de muchos países occidentales y de muchos movimientos laicos modernos. Así, antes de atribuir precipitadamente estos fenómenos reprobables a la civilización islámica, tal vez pudiera considerarse la posibilidad de que sea la modernidad global la que, de algún modo, genera estas prácticas» (2011: 261).

9. Una primera visión del cambio del nacionalismo hacia el «islam revolucionario» puede verse Arjomand (ed.), 1984. Achcar (2008) ofrece un análisis diferente.

10. La característica de transnacionalidad de la comunidad de creyentes (*umma*) se verifica asimismo en el catolicismo, como bien nos recuerda Casanova (2005).

oponen radicalmente a todas las dimensiones constitutivas de la globalización neoliberal hegemónica —económica, social, política y cultural—, otras establecen distinciones que rechazan las dimensiones cultural y política pero aceptan la económica (es decir, participan activamente en el capitalismo global).

De hecho, por lo menos las formas más extremistas de estas teologías fundamentalistas islámicas¹¹ tienen muy poco que ver con la globalización contrahegemónica que hemos definido anteriormente y con la forma con la que esta surge, por ejemplo, del Foro Social Mundial¹². La globalización contrahegemónica del Foro acoge y celebra la diversidad cultural y política, y es laica, aunque incluya movimientos de inspiración religiosa, con tal de que respeten a la aplastante mayoría de los otros movimientos, los no religiosos¹³. El proyecto de sociedad futura que defiende es abierto, y dentro del lema «Otro mundo es posible» caben muchas formas de emancipación social, basadas en modelos de organización muy fluidos, horizontales, sin líderes ni órganos de poder centrales y, finalmente, aunque propugnan una política y una epistemología nuevas, muchos de los movimientos que acoge participan en el paradigma cultural, filosófico y ético de la modernidad occidental.

En muchos de estos aspectos, la globalización del islam político fundamentalista se sitúa en los antípodas de la globalización contrahegemónica del Foro Social Mundial¹⁴. Sin embargo, parece compartir algunas

11. Véase la nota 7 y la distinción entre las dos concepciones contrastantes del fundamentalismo islámico: al-Qaeda y Hezbollah.

12. Sobre el Foro Social Mundial, véase Santos, 2005 y 2006a.

13. La índole secular del Foro Social Mundial toma como referencia el principio de separación entre Iglesia y Estado. Pero, a la luz de su Carta de Principios, no puede afirmarse secularista (no reduce el pluralismo de la esfera pública a posiciones no religiosas), toda vez que los movimientos progresistas basados en la fe han formado parte desde el primer momento. No obstante, en aparente contradicción de esta afirmación, existen dos situaciones que deben ser abordadas críticamente. En primer lugar, desde el 11 de septiembre de 2001, los movimientos y organizaciones islámicos han sido víctimas de una política de sospecha profundamente enraizada en la visión orientalista del islam como entidad monolítica. Han sido excluidos de la organización de algunas reuniones regionales del Foro, algo que debe denunciarse enérgicamente. En segundo lugar, en algunas áreas de la lucha social, como el feminismo, predominan con mucho las concepciones secularistas, y pueden a veces excluir la perspectiva teológica feminista, sobre todo en el caso del islam. Para un análisis crítico muy atento al secularismo en el Foro Social Mundial que tuvo lugar en 2004 (véase Daulatzai, 2004).

14. A lo largo de este libro hago hincapié en que, en el caso del islam, como en el caso de todas las religiones principales, la incompatibilidad con la globalización contrahegemónica se reduce a las concepciones y prácticas expuestas por las teologías políticas fundamentalistas. Desgraciadamente, en el caso del islam, los organizadores y los que apoyan las luchas contrahegemónicas no siempre han tenido en cuenta esta restricción.

características intrigantes, tanto con las utopías modernistas, que propugnaban modelos cerrados de sociedad futura, como con la globalización hegemónica neoliberal: el pensamiento único (ya sea el neoliberalismo o el islamismo), la ecúmene jurídica (ya se trate de la primacía del derecho o de la *shari'a*), el expansionismo monolítico (ya sea el del mercado o el de la conversión), la crítica del Estado (ya sea del Estado Providencia o del Estado laico).

Debe hacerse una referencia específica a las relaciones entre el islam en general y el islam fundamentalista, en especial, por una parte, y los derechos de las mujeres, la lucha contra la discriminación sexual, por otra. Este es tal vez el campo en el que es más importante combatir las concepciones monolíticas del islam que prevalecen hoy en Occidente. Las luchas contra el capitalismo global y a favor de una globalización contrahegemónica deben tener presentes las diferentes formas de poder y de opresión de las que se alimenta la reproducción de la desigualdad y de la discriminación —clase, sexo, raza, casta, orientación sexual u opción religiosa— y luchar contra todas ellas. En el contexto del islam, en general, y del islam fundamentalista en especial, la lucha contra la discriminación sexual parece ser una de las más difíciles. Es este un tema en el que la modernidad occidental y el islam parecen más distantes. Tanto es así que una de las posturas a favor de los derechos de las mujeres en el islam parte de la oposición fundamental entre este y la modernidad occidental a este respecto, y se apoya exclusivamente en esta última¹⁵.

Baste referirse a la controversia que rodeó a la participación de Tariq Ramadan en el Foro Social Europeo de 2003. Ramadan es uno de los intelectuales islámicos que con mayor vehemencia han venido defendiendo la congruencia entre el islam y las luchas contrahegemónicas progresistas, al mismo tiempo que critica a los protagonistas dominantes de estas luchas por su falta de apertura al mundo islámico (2004). Uno de los aspectos más desdichados de esta controversia fue la acusación de antisemitismo de la que fue objeto Ramadan (Mannot y Ternisien, 2003). Afortunadamente, este sectarismo no fue lo bastante fuerte para impedir la participación de Tariq Ramadan en el Foro Social Mundial que se reunió en Túnez del 26 al 30 de marzo de 2013.

15. Manneke Budiman (2008: 73) expone como, en la Indonesia post-Suharto, frente a las tendencias islámicas radicalizadas, «los movimientos de mujeres [...] tuvieron que rehacer la imagen del feminismo en términos indonesios, para que no fuese descartado como una ideología occidental, y tuvieron al mismo tiempo que desarrollar un contradiscurso propio interno contra la interpretación dominante de los textos sagrados usando las mismas fuentes de conocimiento utilizadas por los islamistas». No es este el lugar para analizar las supuestas «afinidades electivas» entre la modernidad occidental, sobre todo en su versión liberal (primacía del derecho y de los derechos individuales), y la liberación de las mujeres, ni, desde una perspectiva opuesta, el carácter patriarcal del capitalismo y los límites intrínsecos de las luchas contra la discriminación sexual en las sociedades capitalistas. Sobre estos temas ofrece Weisberg (ed.), 1993, una buena visión de conjunto.

El debate en torno a la compatibilidad o incompatibilidad entre el islam y la liberación de las mujeres ha dividido al movimiento feminista. La tesis de la compatibilidad se asienta en la idea del feminismo islámico, la posibilidad de construir a partir del propio islam una alternativa emancipadora al feminismo laico o un enfoque compatible con este. Esta idea se basa en experiencias protagonizadas por mujeres islámicas de orientación pluralista y progresista, lo que en ocasiones se denomina reformismo islámico¹⁶. Margot Badran considera, por ejemplo, que el feminismo islámico «trasciende y erradica antiguas dualidades, que incluyen polaridades entre 'lo religioso' y 'lo laico'; entre 'Oriente' y 'Occidente'». Y añade:

Hago hincapié en este punto porque es frecuente que algunos vean en el feminismo islámico el establecimiento o la confirmación de dicotomías [...] yo he afirmado que el discurso feminista islámico [...] suprime barreras y revela preocupaciones y objetivos comunes, empezando por la afirmación básica de la igualdad de género y de la justicia social (2009: 245).

El feminismo islámico parte de las experiencias de mujeres con base en países en los que el islam fundamentalista proporciona el marco de la lucha por reformas jurídicas o interpretaciones de la *shari'a* capaces de garantizar la plena ciudadanía de las mujeres¹⁷. Estas interpretaciones suelen fundamentarse en un retorno al Corán como instancia crítica de las interpretaciones «humanas» (*fiah*) de la *shari'a*. De ahí que Mir-Hosseini afirme:

Sostengo que las interpretaciones patriarcales de la *shari'a* pueden y deben ser desafiadas a nivel de la *fiah*, que no es nada más que el entendimiento humano de la voluntad divina, es decir, lo que somos capaces de entender sobre la *shari'a* en este mundo en el campo legal. Dicho de otro modo: la *shari'a* es el ideal trascendental que encarna la justicia del islam y el espíritu de las revelaciones coránicas. Este ideal trascendental que condena toda relación de explotación y de dominación, sustenta la causa de las mujeres y la crítica de las construcciones patriarcales de las relaciones de género

16. Abordo esta postura y sus potencialidades para un diálogo intercultural con los derechos humanos en Santos, 2006b: 401-436. Algunos autores ven incluso posibles articulaciones entre el feminismo islámico y la teología de la liberación (Tohidi, 1997, y Mojab, 2001). El debate sobre el feminismo islámico es inmenso. Véanse, entre otros, Ahmed, 1992; Yamani (ed.), 1996; Karam, 1998; Afsaruddin (ed.), 1999; Mojab, 2001; Abbas-Gholizadeh, 2001; Shahidian, 2002; Moghadam, 2002; Asma Barlas, 2002; Gresh, 2004; Ramadan, 2005b; Mir-Hosseini, 2006; Wadud, 2006; Edwin, 2006; Badran, 2009; Ezzat, 2001; Mernissi, 1987, 1991 y 1996, y Shaik, 2004.

17. Véanse, por ejemplo, Mir-Hosseini, 1996 y 2006; Salime, 2011; Budiman, 2008, y Ebadi, 2006.

que pueden encontrarse no solo en los vastos textos de jurisprudencia, sino también en las leyes positivas que reivindicán su enraizamiento en los textos sagrados (2006: 633).

A su vez, la tesis de la incompatibilidad pretende basarse no tanto en ideas normativas como en la evidencia empírica sobre los actuales patrones de las relaciones de sexo y las interpretaciones de la *shari'a* dominantes en sociedades permeadas por el islam fundamentalista. Para algunos autores, «feminismo islámico» es un oxímoron, una contradicción en los términos:

Si por feminismo islámico se entiende un ablandamiento de las presiones patriarcales que haga al patriarcado menos atroz, el «feminismo islámico» es sin duda una tendencia feminista. Pero si se trata de un movimiento para abolir el patriarcado, para contribuir a una sociedad en la que los individuos puedan moldear sus vidas libres de constreñimientos económicos, políticos y culturales, entonces el «feminismo islámico» se muestra bastante inadecuado por no poder nunca desafiar al sistema patriarcal tradicional (Mojab, 2001: 131).

Existe todavía una tercera forma de calibrar la relación entre el islam y los derechos de las mujeres que consiste en el recurso xenófobo a discursos de antagonismo entre ambos como forma de islamofobia, es decir, como un lugar de enunciación de lo que se considera verdaderamente antagónico: el islam y Occidente. La polémica en torno a las leyes de prohibición del velo en diversos países de Europa constituye un ejemplo de esta pantomima de un supuesto «feminismo», finalmente islamófobo, en el que se han embarcado también algunas feministas¹⁸. Con toda probabilidad es este un tema que va a continuar dividiendo los movimientos de mujeres islámicas y los de sus aliadas no islámicas. Una de las vertientes de debate y de lucha política que se me antoja más fecunda es la de un feminismo crítico que trate de incluir en el mismo horizonte de análisis no solo los límites del feminismo islámico sino también los límites del feminismo liberal occidental. En ambas concepciones se echa de menos una crítica de los mecanismos que reproducen las desigualdades de poder y, en consecuencia, las desigualdades reales entre hombres y mujeres se desvalorizan ante el fetichismo jurídico de la igualdad formal. El feminismo crítico vuelve así más compleja la relación entre islam y modernidad occidental.

18. Una visión panorámica de la manipulación xenófoba e islamófoba de los discursos acerca de los derechos de las mujeres islámicas la ofrecen, por ejemplo: Al-Ali, 2005; Coene y Londgman (eds.), 2010; Mohanty, 1991; Okin, 1999; Razack, 2004 y 2007; Skenderovic, 2006; Spivak, 2002, y Toldy, 2011 y 2012.

Capítulo 3

EL CASO DEL FUNDAMENTALISMO CRISTIANO

Si el fundamentalismo islámico suscita cuestiones relacionadas con el rechazo de algunos rasgos de la modernidad occidental, la interpretación estática de la *shari'a* (en cuanto ley divina), la incompatibilidad con regímenes democráticos y con los derechos de las mujeres, otro tanto acontece, aunque de formas diversas, con el fundamentalismo cristiano, sobre todo protestante¹, que surgió nuevamente en los Estados Unidos de América (pero también en América Latina, en África y en Asia) y que se conoce como la «Nueva Derecha Cristiana». Uno de los principales mentores de la Nueva Derecha Cristiana fue el pastor baptista Jerry Falwell (1980). Su Moral Majority Inc., y otras organizaciones semejantes, tales como Christian Voice, Religious Roundtable y American Coalition for Traditional Values, se convirtieron en grupos de presión que desarrollaban campañas para gran cantidad de temas de política pública, tales como el aborto, la homosexualidad, la enseñanza de la evolución natural en la escuela, la amenaza del «humanismo secularista», la legislación sobre los derechos de las minorías y el rezo en las escuelas públicas (Bruce, 1990: 479)². Según Casanova, la tendencia dominante del protestantismo fundamentalista restablecería, si pudiese, «la hegemonía cultural del protestantismo evangélico [para] recristianizar la Constitución, la República y la sociedad civil norteamericana» (1994: 159). El argumento central de estos movimientos fundamentalistas es que la sociedad moderna ha liberalizado la familia, la educación y el aborto, lo que se considera una traición a los

1. Digo «sobre todo» porque existen asimismo rasgos de fundamentalismo dentro de la Iglesia católica, como veremos más adelante.

2. Bruce (1990) ofrece un buen análisis de las políticas de los grupos de presión de Falwell.

valores cristianos. Defienden la menor intervención del Estado en la esfera privada: «Abogamos por la promulgación de una legislación de protección de la familia que contrarreste la intervención del Estado y estimule la restauración de la unidad familiar, la autoridad parental y un clima de autoridad tradicional [...] y refuerce las relaciones tradicionales de marido y mujer» (Falwell, 1980: 136). Preconizan igualmente que se vuelvan a incluir en el ámbito de lo privado cuestiones que los movimientos de emancipación, principalmente de las mujeres y de los homosexuales habían conseguido introducir en el espacio de lo público. Según Falwell: «Debemos rebelarnos contra la enmienda sobre la igualdad de derechos, contra la revolución feminista y la revolución homosexual» (*ibid.*: 19). Y pugnan, al mismo tiempo, por la cristianización de las estructuras del Estado como, por ejemplo, las de la educación: «Será el movimiento a favor de la escuela cristiana y la restauración de la plegaria voluntaria en las escuelas públicas los que proporcionen los medios más importantes para educar a nuestros hijos en los conceptos del patriotismo y la moralidad» (*ibid.*: 223). Para la Nueva Derecha, el modo de vida americano debe identificarse otra vez con la «ley de Dios»: «El vivir rectamente debe ser restablecido como modo de vida americano [...] La autoridad de la moral bíblica debe ser reconocida de nuevo como el legítimo principio conductor de nuestra nación» (*ibid.*: 265). En 1984, Richard Viguerie, una de las más destacadas figuras de la Nueva Derecha Cristiana, afirmaba que «los conservadores deberían trabajar por conseguir que llegue el día en que las elecciones presidenciales se disputen entre un conservador demócrata y un conservador republicano. Entonces nos podremos ir a pescar o a jugar al golf ese día, sabiendo que da igual que gane un republicano o un demócrata...» (Bruce, 1990: 479). Treinta años más tarde, esta afirmación parece una profecía cumplida. Desde el punto de vista de la Nueva Derecha, la recristianización de la sociedad americana pasa asimismo por una articulación de la que se considera la ética cristiana de la responsabilidad y la economía de mercado. Gary North, presidente del Instituto para la Economía Cristiana (JCE), en Tyler (Texas), presenta las intenciones de dicho instituto de la siguiente forma: «El ICE tiene por finalidad defender la propuesta de que la ética bíblica requiere la plena responsabilidad personal, y esta acción humana responsable florece de la manera más productiva dentro de un marco de gobierno limitado, descentralización política y mínima interferencia del gobierno civil en la economía»³. North considera que las voces que se han hecho oír más en los últimos

3. Véase <http://www.garynorth.com/freebookswatsice.htm>. Consultado el 26 de noviembre de 2012.

cincuenta años han sido las que defendían un cristianismo social, el cual, a su entender, está «abiertamente a favor de la intervención gubernamental». En su opinión (marcadamente teocrática)⁴, han guardado silencio «por estar convencidos de que toda declaración política, del tipo que sea, con respecto a la vida social y económica es siempre ilegítima. En suma: no hay nada a lo que pueda llamarse una declaración política correcta, válida, que pueda hacer una Iglesia o denominación. Los resultados de esta opinión han sido universalmente devastadores. El público está convencido de que hablar de cuestiones sociales en nombre de Cristo es ser radical. *Los cristianos están perdiendo por omisión*». En opinión de North (1997), la «fórmula de la riqueza» para el crecimiento económico de una sociedad reside en seguir la ley de Moisés:

Moisés entregó a Israel los fundamentos judiciales del crecimiento económico a largo plazo. Mediante la gracia de Dios, la nación podría adherirse a la ley mosaica. Pero Dios, en su soberanía, no permitió a Israel obedecer. Se perdió la oportunidad. Lo cual no quiere decir que el enorme potencial de crecimiento a largo plazo no estuviera disponible para Israel. Si Israel hubiera continuado creciendo con la misma rapidez que la población mundial desde 1776, la ocupación plena de la tierra se habría completado hace milenios. Pero no era el tiempo de Dios. La tasa de crecimiento de la población variará hasta que llegue el momento en el que Dios haya determinado que el tiempo debe concluir. Se nos acabará el tiempo antes de que lleguen a acabársenos las materias primas, el espacio y las nuevas ideas productivas. Es el tiempo, y no la naturaleza, el límite crucial para el crecimiento⁵.

La teología de la prosperidad (*Gospel prosperity*) constituye otra forma de legitimar religiosamente la economía capitalista y las desigualdades sociales que ella provoca. Partiendo del supuesto previo de que Dios quiere que el ser humano sea próspero, considera que este es incapaz de serlo por sí mismo al ser Dios el principio legitimador de la riqueza y del enriquecimiento. Gaynes se pregunta, por ejemplo, «si es avaricia desear bienes materiales», y se responde a sí mismo:

4. A North se le considera uno de los representantes de la llamada «teología del dominionismo». Según el Observatorio Teocrático, los adeptos del unionismo entienden que Norteamérica es una nación cristiana y que, por tanto, los cristianos tienen un mandato divino para tomar de nuevo el control sobre las instituciones políticas, sociales y culturales. No obstante, algunos unionistas no llegan a adoptar una postura que quepa llamar teocrática. Es la versión «blanda» del unionismo. La versión «dura» es explícitamente teocrática o «teonómica», denominación que prefieren los reconstruccionistas cristianos (<http://www.theocracywatch.org/dominionism.htm>. Consultado el 26 de noviembre de 2012).

5. Véase <http://reformed-theology.org/ice/newslet/bet/bet97.021.htm>.

Ser rico no significa que seas avaro ni malo [...] La avaricia es cuando dices: «Quiero esto y no quiero que tú lo tengas». No es avaricia decir: «Quiero tener mucho y quiero que tú tengas mucho también». Si crees que la abundancia de Dios no tiene límite, entonces cada uno debería tener todo lo que quiera y más todavía. El dinero es como el amor. Cuanto más das, más tienes. El amor es un recurso ilimitado, y también lo es el dinero. Ambos fueron creados por Dios para enriquecer nuestras vidas y para permitirnos vivir de forma plena, feliz y completa (2005: 19).

Desde esta perspectiva se considera el Estado social una tentativa sacrilega de sustituir el papel regulador de Dios y una manera de hacer a los individuos «perezosos». A decir de Kenneth Hagin, «en tiempos de la Iglesia primitiva no tenían los Gobiernos ninguna clase de programa de bienestar social. La Iglesia se hacía cargo de sus propios necesitados, incluidos las viudas y los huérfanos [...] Nos hemos apartado de esto: el Gobierno lo hace todo; es casi Dios. Pero san Pablo dice que los parientes de las viudas deben hacerse cargo de estas. Y dice que los creyentes deben trabajar con sus propias manos para ganar su sustento [...] Un hombre que vive a costa de otros está realmente robándoles. Y ya que hablamos de este asunto: la gente que va a la Iglesia y no contribuye con nada —que nunca paga sus diezmos ni hace donaciones— está robando a los demás. Estas personas quieren ser bendecidas, pero que sea el prójimo el que pague por ello. Deben abandonar el carácter del ladrón y adoptar el carácter de Jesús, que era un donador» (1985: 11-12).

Murray llama la atención sobre el impacto económico de estos movimientos fundamentalistas (carismáticos y pentecostales), a los que también se denomina «renovaristas» (*renewalists*), y tiene en cuenta su papel en el refuerzo de la hegemonía neoliberal y su expansión a escala global: «Con más de quinientos millones de adeptos en todo el mundo, el renovarismo representa uno de los movimientos de fe con más rápido crecimiento en el planeta, especialmente entre las masas populares de partes del mundo en vías de desarrollo» (2012: 266). De acuerdo con Murray, este fenómeno ha generado un grupo demográfico con vínculos transnacionales que comparte la misma concepción del mundo y las mismas formas de activismo dentro de los Estados y entre diferentes Estados, sociedades y mercados. Los movimientos «renovaristas» no solo estructuran un mercado financiero global, por el hecho de hacer circular financiaciones de unas Iglesias y comunidades a otras, a nivel interno, externo y global, sino que han creado programas de microcrédito orientados a apoyar a los emprendedores cristianos, y «asociaciones cristianas de negocios a nivel regional, estatal y global, con el fin de organizar a las personas de negocios cristianas y ejercer influencia en los mercados»

(Murray, 2012: 270). Además estos movimientos influyen también directamente en el mercado de trabajo:

A medida que las poblaciones rurales emigran en masa a nuevos centros de desarrollo industrial, especialmente en partes del África subsahariana y América Latina, instituciones, intelectuales y fuerzas renovaristas están a la espera para ayudar a estos emigrantes a dar sentido a su nueva existencia. Les proporcionan una nueva concepción del mundo que les atribuye un papel individual dentro de Estados, sociedades y mercados y entre unos y otros (*ibid.*, 2012: 270).

Existe también una vertiente católica de legitimación divina del capitalismo. Aunque el papa Juan Pablo II (1991), a la par de una crítica feroz del marxismo, hiciera una fuerte crítica del capitalismo como sistema económico, sobre todo por el consumismo y el materialismo, algunos autores católicos vienen haciendo elogios de este sistema afirmando que es el que da más oportunidades a los pobres. Michael Novak, muy apreciado en facultades y cursos de Economía de instituciones católicas, es autor de una obra, *El espíritu del capitalismo democrático* (1982), que él mismo resume así:

Es comprensible la facilidad con la que se capta la defensa *práctica* del capitalismo. Ningún otro sistema eleva tan rápidamente el nivel de vida de los pobres, mejora por completo las condiciones de vida o genera mayor riqueza social y la distribuye tan ampliamente. En la larga competición de los últimos cien años, ni el socialismo ni los experimentos del Tercer Mundo han actuado tan bien en la mejora de la suerte de las gentes comunes, han pagado salarios más elevados ni han multiplicado las libertades y las oportunidades⁶.

La expansión por todo el mundo de los movimientos fundamentalistas cristianos, ya sea a través de misiones proselitistas, o mediante los recursos electrónicos, tiene un impacto político importante. Al expandirse, estos movimientos también se «indigenizan». Por ejemplo, en Brasil, el neopentecostalismo o Tercera Ola del pentecostalismo es un

6. «Discurso pronunciado ante la Mont Pelerin Society, en Sri Lanka, el 11 de enero de 2004». Puede verse en <http://old.nationalreview.com/novak/novak200402180913.asp>. Consultado el 16 de marzo de 2013.

Para una lectura del capitalismo, si no laudatoria, al menos acrítica, en la cual parece sustituirse la justicia por criterios caritativos y filantrópicos, véase la actual corriente del «amor en la administración de los negocios», que está en boga, por ejemplo, en países europeos en crisis y es defendida por algunos gestores de máximo nivel. El amor es presentado como «el criterio de la gestión empresarial» (Leite, 2012).

capítulo del evangelicalismo, que congrega denominaciones procedentes del pentecostalismo clásico, o incluso de Iglesias cristianas tradicionales (baptistas, metodistas, etc.). Buena parte de estos movimientos poseen o utilizan canales de televisión, radio, periódicos, editoras y portales o páginas web propias. Actualmente, los neopentecostales forman, con cincuenta y nueve diputados, el segundo mayor grupo parlamentario del Congreso Nacional brasileño, lo que explica que en las tres últimas elecciones, el debate electoral se haya centrado en la cuestión del aborto, y no en temas como la economía, la vivienda o la educación, o por qué Marco Feliciano, pastor de una denominación pentecostalista (Igreja Evangelica Assembleia de Deus) se convirtió en presidente de la Comisión para los Derechos Humanos del Parlamento brasileño y propuso una controvertida ley conocida como «curación de los gays», que, en caso de ser aprobada, permitiría tratar la «homosexualidad» como una enfermedad⁷.

La extraordinaria expansión del fundamentalismo cristiano es un fenómeno de cultura de masas, en vez de un fenómeno cultural popular de base. La cultura popular, de tan crucial importancia para las teologías de la liberación, reside en la valoración de lo auténtico y lo autóctono, de hecho, en la valoración de lo que corresponde a una identidad específica que se contextualiza en el tiempo y el espacio. La densidad cultural y vital de esa autenticidad requiere un esfuerzo de traducción intercultural por parte del mensaje y los mensajeros cristianos, de forma que la evangelización no se presente como un acto de nuda violencia. Por el contrario, las corrientes fundamentalistas, especialmente las pentecostales, convierten su actuación en el único contexto pertinente, y hacen converger en él lo extraño y lo familiar, lo inteligible y lo ininteligible, lo ancestral y lo hipermoderno, como si fueran componentes homogéneos del mismo artefacto religioso. Como dice Lehmann, al hablar de la brasileña Iglesia Universal del Reino de Dios, próspera multinacional religiosa, «adopta imprecaciones, gestos y símbolos extraídos directamente de cultos de la posesión [del camdomblé y la umbanda, religiones afrobrasileñas], pero sin el más mínimo indicio de teoría, de identidad ni de autoctonía. Sencillamente los toma prestados porque los líderes de los predicadores creen que funcionarán» (1998: 613).

No nos encontramos ante movimientos que rechacen la participación en las estructuras económicas y políticas, en nombre de una nostalgia teocrática pura y simple, sino ante estrategias de implicación en esas mismas estructuras, que utilizan los mecanismos que les son propios con

7. Ante las protestas masivas, Marco Feliciano se vio obligado a dimitir, y la propuesta de ley fue retirada de la agenda parlamentaria.

el objetivo de influir en su agenda. Esto es particularmente notorio, desde hace décadas, en la influencia ejercida a diversos niveles por la Nueva Derecha en la política y la legislación norteamericanas, y ejerce ahora una preponderancia cada vez mayor en Brasil y en otros países. George W. Bush fue elegido con el apoyo masivo de estos sectores (aunque también con el apoyo de católicos tradicionalistas, tema al cual regresaré). En las elecciones para su segundo mandato, de 2000 a 2004, «los protestantes evangélicos constituyeron el mayor respaldo del presidente Bush, al que dieron casi nueve de cada diez votos» (J. Green, 2009: 320)⁸. Davidson y Harris (2006) no vacilan en considerar a los cristianos teocráticos de Estados Unidos como una «nueva forma de fascismo», dado que defienden la imposición de la pena de muerte para los defensores del aborto, los homosexuales y las mujeres que no se adaptan a los roles sexuales tradicionales; la necesidad de mantener encarcelados a los no cristianos durante la guerra, y permitir que los niños abandonen la escuela pública y regresen a la escuela doméstica, y el uso de la Biblia como criterio de verdad para las ciencias. Consideran además la Ilustración como anticristiana, así como la democracia liberal, emanada de la Revolución francesa.

La cuestión de los derechos de las mujeres, tal como en el caso del fundamentalismo islámico, es un criterio relevante para la identificación de fundamentalismos en la religión cristiana. Según Casanova, en la Iglesia

8. El apoyo de los sectores conservadores del protestantismo a los candidatos republicanos se mantiene de modo consistente. Véase los datos que ofrece The Pew Forum on Religion & Public Life (<http://www.pewforum.org/Politics-and-Elections/How-the-Faithful-Voted-2012-Preliminary-Exit-Poll-Analysis.aspx#rr>): «En un extremo del espectro político, casi ocho de cada diez protestantes evangélicos blancos votaron por Romney (79%) mientras que el 20% respaldaron a Obama. Romney recibió tanto apoyo de los votantes evangélicos como George W. Bush en 2004 (79%) y tuvo más apoyo de los evangélicos que McCain en 2008 (73%). Los votantes mormones estuvieron también firmemente de parte de Romney (no se dispone de datos de encuestas a pie de urna relativas a los mormones en las elecciones de 2000 y 2008); casi ocho de cada diez mormones votaron por Romney (78%), mientras que el 20% lo hicieron por Obama. Romney recibió el mismo porcentaje de apoyo por parte de los mormones que el que Bush había recibido en 2004. En comparación con los votantes a la izquierda sin afiliación religiosa y judíos, y con los votantes evangélicos y mormones blancos a la derecha, los católicos y los protestantes convencionales estaban más divididos. Según la encuesta a pie de urna, el 54% de los protestantes convencionales votaron a Romney, mientras que el 44% respaldaba a Obama. En cambio, los católicos blancos se desplazaron marcadamente en dirección republicana en relación con 2008. Casi seis de cada diez católicos blancos (59%) votaron por Romney, mientras que el 53% lo hicieron por McCain en 2008. Tres cuartas partes de los católicos hispanos votaron por Obama, y los católicos en su conjunto estuvieron divididos por igual en 2012 (el 50% votó por Obama y el 48% por Romney)».

católica, el *aggiornamento* que supuso el concilio Vaticano II produjo una transformación que «asumió el carácter de reforma oficial, relativamente uniforme y rápida, desde arriba, que encontró escasa contestación desde abajo, y pudo ser fácilmente aplicada al mundo católico, generando una notable homogenización de la cultura católica, por lo menos entre las élites» (2005: 101). A pesar de ello, grandes sectores de la Iglesia católica no tendrían ningún problema en suscribir como propias las afirmaciones del citado mentor de la Nueva Derecha Americana, Jerry Falwell, cuando asevera: «Dios todopoderoso creó al hombre y la mujer biológicamente diferentes y con necesidades y funciones distintas. Creó al hombre y a la mujer para que se complementaran y amaran uno al otro» (1980: 150). De igual manera no dudó la Iglesia católica en unirse a los Gobiernos más reaccionarios de los países islámicos para intentar contrarrestar las formulaciones de la Plataforma de Pekín relativas a los derechos de las mujeres en la reproducción⁹.

A la luz de los análisis que contienen el presente capítulo y los capítulos anteriores se pone de manifiesto que los desafíos que plantean las teologías políticas a los derechos humanos, y las formas en las que estos se relacionan con los procesos contradictorios de globalización, requieren un análisis más específico y diferenciador. Y es esto lo que me propongo hacer en los capítulos siguientes.

9. Para más información sobre este tema, véase, por ejemplo, Bayes y Tohid, 2001, y Madigan, 2010.

Capítulo 4

LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ZONA DE CONTACTO DE LAS TEOLOGÍAS POLÍTICAS

El surgimiento de las teologías políticas genera nuevas zonas de contacto entre concepciones rivales de la dignidad humana, el orden y la transformación sociales, con nuevas formas de turbulencia política, cultural e ideológica que de ahí se derivan y tienen impacto en los derechos humanos de una manera muy particular. Por lo general, estas zonas de contacto son campos sociales en los que se encuentran, median, negocian y se confrontan diferentes mundos de la vida cultural. Zonas de contacto son, por tanto, zonas en las que ideas, conocimientos, formas de poder, universos simbólicos y modos de acción rivales se encuentran en condiciones desiguales e interactúan de múltiples maneras (resistencia, rechazo, asimilación, imitación, traducción, subversión, etc.), de modo que dan origen a constelaciones culturales híbridas, en las que la desigualdad de los intercambios puede ser reforzada o reducida. La complejidad es intrínseca a la propia definición de zona de contacto. ¿Quién define quién, o qué, pertenece a la zona de contacto y quién o qué no pertenece? ¿Cómo se define la línea que delimita la zona de contacto? ¿Es la diferencia entre culturas o modos de vida normativos tan profunda como para hacerlos inconmensurables? ¿Cómo aproximar los universos culturales y normativos de modo que estén a una distancia «de contacto visual», por así decir? Pratt define las zonas de contacto como «espacios sociales en los que culturas dispares se encuentran, chocan entre sí y forcejean unas con otras, a veces en relaciones de dominación y subordinación sumamente asimétricas, como el colonialismo, la esclavitud y sus secuelas, que sobreviven hoy por todo el globo» (1994: 4). En esta formulación, las zonas de contacto parecen implicar encuentros entre totalidades culturales. Pero no tiene por qué ser así. Una zona de contacto puede implicar diferencias culturales seleccionadas y parciales, diferen-

cias que, en un espacio-tiempo determinado, concurren para dar sentido a una determinada línea de acción. Por añadidura, los intercambios desiguales van hoy mucho más allá del colonialismo y sus secuelas, aun cuando el colonialismo sigue desempeñando un papel mucho más importante de lo que se piensa, en un mundo supuestamente poscolonial.

La turbulencia política, cultural e ideológica proveniente del surgimiento de las teologías políticas arroja nueva luz sobre los límites de la política de derechos humanos a escala global. En este capítulo expongo las siguientes dimensiones o manifestaciones de esta turbulencia: la turbulencia entre principios rivales; la turbulencia entre raíces y opciones; la turbulencia entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, lo trascendente y lo inmanente.

La turbulencia entre principios rivales

La turbulencia entre principios rivales debe analizarse en el contexto de la conocida tensión de los derechos humanos, resultante de la discrepancia entre principios y prácticas. De hecho, esta discrepancia es más antigua que los derechos humanos. Está presente en la mayoría de las culturas y sistemas sociales, pero adquiere especial preeminencia en las sociedades inspiradas por el cristianismo. En el siglo XIII, Tomás de Aquino (1265-1273) la identificó perfectamente al criticar a los cristianos de su tiempo por lo que denominó *habitus principiorum*, o costumbre de invocar obsesivamente los principios cristianos para dispensarse de observarlos en la práctica (1959). La modernidad occidental ha heredado ese *habitus*, y lo ha transformado en un principio de acción política, consagrado por el constitucionalismo moderno: los catálogos de derechos humanos reconocidos por las constituciones modernas se han ido volviendo cada vez más inclusivos, pero las prácticas políticas prevalecientes siguen cometiendo o tolerando violaciones, muchas veces masivas, de esos derechos. Esta incongruencia alcanza hoy niveles sin precedente, en especial después de que la globalización neoliberal basara la legitimidad del cambio social en tres principios, sumamente vulnerables a la discrepancia entre principios y prácticas: primacía del derecho, democracia liberal y derechos humanos.

Las teologías progresistas han desempeñado un importante papel en el refuerzo del inconformismo ante la hipocresía del pensamiento y la práctica convencionales de los derechos humanos. La división social y económica entre el Norte global y el Sur global se manifiesta hoy sobre todo en la discrepancia entre principios supuestamente emancipadores

y prácticas que, en nombre de esos principios, contribuyen a reproducir la opresión y la injusticia, eso cuando no provocan la destrucción de países enteros como ocurre hoy en Oriente Medio y en el norte de África. Siempre que los derechos humanos se ponen al servicio de luchas contrahegemónicas —ya se trate de la lucha por la cancelación de la deuda de los países pobres, del acceso a la tierra y al agua, de la autodeterminación de los pueblos indígenas— son sometidos a un proceso de reconstrucción política y filosófica que hace aún más visible, y más condenable, la discrepancia entre principios y prácticas que subyace al complejo de los derechos humanos imperialista y liberal hegemónico.

La resistencia que ofrece la discrepancia entre principios y prácticas, y la hipocresía de los derechos humanos convencionales a este respecto, han alimentado la presente turbulencia en la zona de contacto entre principios rivales. El histórico fracaso de los derechos humanos «universales» en la producción de modos de vida individuales y colectivos coherentes con sus principios abrió el espacio para un resurgimiento cultural y político de principios alternativos. Los principios de los derechos humanos se han visto de esta manera confrontados con otras gramáticas de la dignidad humana, ya sean subyacentes a las teologías políticas, o estén incorporadas en los modos de vida de los pueblos indígenas y en sus cosmovisiones ancestrales y no occidentales. Se hace especialmente visible una división entre principios rivales en el conflicto entre una globalización basada en Occidente, ya sea hegemónica o contrahegemónica, y el surgimiento de las teologías políticas no cristianas. Esta división añade nuevas dimensiones a la cuestión de la justicia social global, en la medida en que a la injusticia socioeconómica se une la injusticia cognitiva, esto es, la larga historia de las relaciones desiguales entre diferentes tipos de conocimiento y entre diferentes maneras de ver el mundo.

Tras una larga serie de fórmulas —misión civilizadora, progreso, desarrollo y modernización—, la globalización neoliberal prosigue el proyecto imperial global, basado en principios claramente occidentales y cristianos por entero congruentes con los derechos humanos convencionales: la separación entre immanencia y trascendencia y una concepción especular de las relaciones entre ambas; la autonomía individual en la economía y en la política (el interés común ausente en la prosecución del propio interés); la secularización (la separación entre Iglesia y Estado y la transferencia al Estado secular de la idea de omnipotencia divina); la separación entre naturaleza y sociedad y la concepción de la primera como recurso enteramente a disposición de la segunda; el progreso como versión secular de la redención, y la distinción entre espacio público y espacio privado, perteneciendo la religión a este último.

Estas concepciones han chocado siempre con otras concepciones rivales. Los pueblos que han entrado en una zona de contacto con la modernidad occidental lo han hecho en condiciones de inferioridad forzada, como ha sido típicamente el caso del colonialismo. Muchos se vieron forzados a abandonar las concepciones que los habían guiado antes de entrar en la zona de contacto; otros adoptaron de modo más o menos voluntario los nuevos principios o se apropiaron de ellos confiriéndoles otros sentidos. La fuerza de las nuevas concepciones rara vez residía en sí mismas sino, antes bien, en el poder de aquellos que querían imponerlas. A lo largo de una historia multisecular, han alternado periodos de imposición más o menos violenta (entre la guerra y la conversión, entre el pillaje y el comercio, entre el asimilacionismo y el multiculturalismo).

La imposición de lógicas monoculturales ha adoptado múltiples formas¹. En general ha producido un vastísimo conjunto de poblaciones, formas de ser, de vivir y de saber descalificadas por ser consideradas, según los casos, ignorantes, inferiores, particulares, exóticas, peligrosas, residuales o improductivas. Estas clasificaciones se establecieron de manera autoritaria y siempre al servicio de un proyecto de dominación económica, política, social y cultural.

Entre todos los pueblos, culturas y sociabilidades no occidentales que fueron sometidos a este proyecto colonial e imperial, los pueblos islámicos se cuentan entre aquellos que más claramente han definido el sometimiento a ese proyecto como una derrota histórica. Sin duda tiene mucho que ver con esto la memoria de periodos de gran florecimiento cultural, político y social, e incluso de hegemonía en grandes regiones del mundo. La derrota y su memoria, transmitida a lo largo de generaciones, han contribuido decisivamente a que los pueblos islámicos hayan sentido de manera particularmente radical, y en forma de dilema, sus opciones históricas: o bien imitar la modernidad occidental, sus principios y monoculturas, y con ello perder la identidad, rechazar su pasado glorioso, volverse extraños a sí mismos (imitación, alienación y extrañeza), o bien, por el contrario, rechazar radicalmente la modernidad y cargar con los costes de seguir viviendo en un tiempo moldeado hace siglos por principios y monoculturas que les son adversos, los dominan y humillan (rechazo y proyecto social alternativo). La primera opción pareció ser dominante en el periodo del nacionalismo árabe al que antes nos hemos referido (y que se extendió más allá del mundo árabe), cuando el lema era «modernizar el islam». Hoy parece predominar,

1. Analizo detalladamente las monoculturas occidentales y sus alternativas en Santos, 2000 y 2014.

en el seno del islam político, la segunda opción, y el lema es «islamizar la modernidad» o, en el caso de las teologías fundamentalistas, rechazarla por completo. Es por esta razón por lo que, en la zona de contacto entre derechos humanos y teologías islámicas, esta segunda opción es hoy la que contribuye en mayor medida a crear la turbulencia entre principios rivales².

La turbulencia entre principios rivales se deriva del inconformismo políticamente organizado ante la derrota histórica de un conjunto dado de principios insustituibles —ya sean la derrota de la Iglesia medieval (con su proyecto cristiano), o la derrota del islam por el imperialismo occidental— y de la negativa a considerarlos irreversibles. No se trata, en este caso, de medir distancias, tanto más por cuanto nos hallamos ante conjuntos de principios tenidos de antemano por inconmensurables y que reclaman todos ellos una supremacía absoluta. Nos encontramos en cierto modo ante monoculturas rivales. En estas condiciones, la zona de contacto tiende a adoptar un especial carácter de confrontación, y las negociaciones y composiciones solo serán imaginables sobre la base de laboriosos procedimientos de mediación y de traducción intercultural³.

La turbulencia entre raíces y opciones

La segunda dimensión de la turbulencia en la zona de contacto con impacto en los derechos humanos es una turbulencia entre raíces y opciones⁴. Este tipo de turbulencia permea todas las zonas de contacto entre los derechos humanos y las teologías políticas, turbulencia que afecta tanto a la división entre el Norte global y el Sur global como a la que existe entre el Occidente global y el no-Occidente global. Esta turbulencia particular suscita una tercera dimensión de la justicia en el corazón de la zona de contacto, más allá de la justicia socioeconómica y de la

2. Ebrahim Moosa ilustra bien la complejidad en las relaciones entre el islam y la modernidad occidental, cuando dice: «Tal como ocurriera con los trabajos bienintencionados de musulmanes modernistas hace un siglo, los musulmanes corren el riesgo de convertirse en siervos del poder. Las modernizaciones del islam conducidas por el Estado han transformado a los musulmanes progresistas en comparsas y siervos de los más brutales regímenes autoritarios, de Egipto a Pakistán, de Túnez a Indonesia. Tal vez tengan los progresistas musulmanes que tener en cuenta la importancia de formar parte de una sociedad con base democrática, en lugar de aplacar a las élites» (2006: 127).

3. En Santos, 2007, propongo una traducción intercultural entre los principios de los derechos humanos y los principios no occidentales de la dignidad humana.

4. Analizo con mayor detalle el binomio raíces/opciones en Santos, 2006b: 47-85.

cognitiva: la justicia histórica, poscolonial. Lo que sigue se aplica en general a los cambios en el binomio raíces/opciones, provocados por las teologías políticas, en especial las fundamentalistas.

La construcción social de la entidad del cambio en la modernidad occidental se basa en una ecuación entre raíces y opciones. Esta ecuación confiere al pensamiento moderno un carácter dual: por una parte, el pensamiento radical; por otra, el pensamiento opcional. El pensamiento relacionado con las raíces, es el pensamiento de todo aquello que es profundo, permanente, singular y único, todo aquello que proporciona seguridad y consistencia; el pensamiento de las opciones es el pensamiento de todo aquello que es variable, efímero, sustituible e indeterminado desde el punto de vista de las raíces.

La mayor diferencia entre raíces y opciones es la escala. Las raíces son entidades de gran escala. Como sucede en la cartografía, cubren vastos territorios simbólicos y largos periodos históricos, pero no permiten cartografiar en detalle y sin ambigüedades las características del terreno. Se trata, así pues, de un mapa que orienta tanto como desorienta. Las opciones son, por el contrario, entidades de pequeña escala. Cubren territorios circunscritos y periodos cortos, pero lo hacen con el detalle necesario para permitir calcular el riesgo de la elección entre opciones alternativas. Debido a esta diferencia de escala, las raíces son únicas, mientras que las elecciones son múltiples. La dualidad de raíces y opciones es una dualidad fundamental y constituyente, es decir, no está sometida al juego que ella misma instaure entre raíces y opciones. Dicho de otro modo, no existe la opción de no pensar en términos de raíces y opciones.

La eficacia de esta ecuación reside en una doble astucia. En primer lugar, la astucia del equilibrio entre el pasado y el futuro. El pensamiento de las raíces se presenta como un pensamiento del pasado contrapuesto al pensamiento de las opciones, que supuestamente pertenece solo al pensamiento del futuro. Se trata de una astucia porque, de hecho, tanto el pensamiento de las raíces como el de las opciones son pensamientos del futuro. En esta ecuación, el pasado permanece en gran parte subrepresentado. Esta subrepresentación no significa olvido. Al contrario, puede manifestarse como «memoria excesiva», por usar la expresión de Charles Maier (1993: 137). Existe subrepresentación siempre que la memoria se transforma en un ejercicio de melancolía que, en vez de recuperar el pasado, neutraliza su potencial de redención al evocarlo, en lugar de luchar contra las expectativas fracasadas.

La segunda astucia es la astucia del equilibrio entre raíces y opciones. La ecuación se presenta como simétrica: equilibrio entre raíces y opciones, y equilibrio en la distribución de las opciones. En rigor no es

así. Por un lado, el predominio de las opciones es total. Es verdad que ciertos momentos históricos o ciertos grupos sociales atribuyen predominio a las raíces, mientras que otros se lo atribuyen a las opciones. Mientras que ciertos tipos de opciones presuponen el predominio discursivo de las raíces, otros tipos implican su marginación. El equilibrio es intangible. Dependiendo del momento histórico o del grupo social, predominan las raíces sobre las opciones o, por el contrario, predominan estas sobre aquellas. El juego va siempre de las raíces a las opciones o de las opciones a las raíces, variando únicamente la fuerza de los dos vectores en cuanto narrativa de identidad y de transformación. Por otro lado, no existe equilibrio ni equidad en la distribución social de las opciones. Al contrario, las raíces no son sino constelaciones de determinaciones que, al definir el campo de las opciones, definen asimismo los grupos sociales que tienen acceso a ellas y los que de ellas están excluidos.

Algunos ejemplos pueden ayudar a concretar este proceso histórico. Para empezar, es a la luz de esta ecuación de raíces y opciones como la sociedad occidental moderna ve a la sociedad medieval y se diferencia de ella. La sociedad medieval es vista como una sociedad en la que es total el predominio de las raíces, ya sean las de la religión, la teología o la tradición. No era necesariamente una sociedad estática, pero evolucionó según una lógica de raíces. En cuanto a la sociedad moderna, se ve, por el contrario, como una sociedad dinámica que ha evolucionado siguiendo una lógica de opciones. Así lo demuestra al concebir como raíz fundacional el contrato social y la voluntad general que lo sustenta. El contrato social es una metáfora fundacional de una opción radical —la de dejar el estado de naturaleza para formar la sociedad civil— la cual se transforma en raíz a partir de que casi todo es posible, todo excepto la vuelta al estado de naturaleza. La contractualización de las raíces es irreversible, y este es el límite de la reversibilidad de las opciones. La supremacía de conceptos tales como individualismo, ciudadanía, derechos humanos, sociedad civil, mercados, nación cívica y patriotismo constitucional en la modernidad occidental señalan la prioridad dada a la lógica de opciones, que, en cualquiera de los casos, y como acabamos de ver, son opciones basadas en raíces. Esta autodescripción de la modernidad occidental la llevó a concebir, no solo a la sociedad medieval, sino a todas las demás culturas y sociedades, como basadas en raíces y, de manera concomitante, en la supremacía del primordialismo, del estatus, la identidad, la comunidad, la etnicidad y la nación étnica, omitiendo el hecho de que, en todas las sociedades, la lógica de raíces opera en articulación con la lógica de opciones.

Cualesquiera que hubieran sido sus experiencias anteriores, las culturas que entraron en contacto con la modernidad occidental se vieron obligadas a definirse en términos de ecuación entre raíces y opciones. Al definir los términos del conflicto, la modernidad occidental procedió a una redistribución brutal del pasado, del presente y del futuro de los pueblos y las culturas de la zona de contacto. Reservó para sí el futuro y permitió que coexistieran con él varios pasados, siempre y cuando todos convergieran en un mismo futuro: el suyo. Es decir, adscribió a los pueblos y culturas dominados pasados neutralizados, sin capacidad de producir futuros alternativos al de la modernidad occidental. La descolonización y las independencias en las que esta se tradujo no significaron una ruptura con esta teoría de la historia. En buena parte la continuaron, y es por esto por lo que la zona de contacto siguió siendo una zona colonial, a pesar de haber terminado el colonialismo político.

*Afinidades sorprendentes entre la globalización neoliberal
y las teologías fundamentalistas*

La elevada turbulencia que afecta a la ecuación entre raíces y opciones está destinada a provocar un amplio impacto en todas las experiencias y trayectorias, sociales y culturales, que se encuentren y confronten en la zona de contacto, aun cuando tal impacto se diferencie en función de las asimetrías que cimentan dicha zona. En el lado de la modernidad occidental hegemónica, la intensificación de la globalización neoliberal radicaliza las opciones mediante la pérdida de las raíces. El contrato social, que fue concebido como raíz fundacional de la modernidad occidental, se está transformando en una opción entre muchas otras. Así debe leerse el movimiento neoliberal de retroceso respecto al contrato social, que se dirige hacia el contractualismo individualista y posesivo. Así, el movimiento fundacional desde el estado de naturaleza hasta la sociedad civil, inscrito en la teoría política liberal, que se pensaba que era irreversible, se revela al fin y al cabo reversible. Grupos sociales cada vez mayores, que son expulsados del contrato social (poscontractualismo), o que ni siquiera tienen acceso a él (precontractualismo) se convierten en poblaciones descartables. Sin derechos mínimos de ciudadanía son arrojados *de facto* a un nuevo estado de naturaleza al que yo llamo fascismo social (Santos, 2002: 453-457). En estas condiciones, las opciones pueden multiplicarse indefinidamente, ya que no están sujetas a los constreñimientos de las raíces. Ciertamente —la realidad de los trabajadores desempleados o precarios, de los trabajadores mal remunerados, de los inmigrantes, de

las familias y los estudiantes endeudados, de las clases medias empobrecidas—, cuanto mayor es la autonomía abstracta para elegir entre opciones menor es la capacidad concreta para hacerlo.

En el lado de las culturas y sociedades que fueron históricamente colonizadas por el capitalismo moderno occidental y, especialmente, en las culturas y sociedades islámicas, está en curso un proceso aparentemente inverso, o de radicalización de las raíces (especialmente intenso en la caso de los diversos fundamentalismos), en busca de una identidad originaria y de un pasado glorioso lo suficientemente fuerte y vivo como para fundar un futuro alternativo. En este caso, las opciones dejan de tener sentido alguno, en la medida en que la única alternativa consiste en recurrir a algo que no tiene alternativa: la raíz fundadora. El radicalismo de esta opción se justifica por la idea de que algo profundamente equivocado habrá ocurrido en la historia para que un pasado tan glorioso no haya impedido la abisal humillación del presente y el total bloqueo del futuro.

A pesar de las muchas diferencias existentes entre los procesos de turbulencia en la ecuación entre raíces y opciones (en las sociedades occidentales y en las islámicas), existen entre ellas semejanzas intrigantes. Por ejemplo, los fundamentalismos cristianos e islámicos comparten un mismo miedo abisal al futuro, aunque lo expresen de formas diferentes. El islam fundamentalista lo exorciza con el recurso radical y politizado al pasado, convirtiéndolo en un pasado todopoderoso, en una raíz no occidental que todo lo fundamenta y que no permite opciones. Invierte en una clase de futuro que solo puede concebirse como el futuro del pasado. Y lo mismo ocurre con las teologías integristas cristianas en sus diversas versiones. Excepto que, en su caso, debido a su identidad occidental, no es posible imaginar un pasado no occidental incontaminado por los factores que han llevado al actual predicamento. El miedo al futuro se transmuta en un desasosiego sin paliativos (en casos extremos incluso suicida) ante la intolerable repetición del presente, como tan acertadamente lo mostrara Walter Benjamin. Occidente, incapaz de recurrir a su pasado, dado que hace mucho que lo neutralizó, recurre a la repetición radical del presente como única sustitución posible del futuro (el fin de la historia, en múltiples versiones).

Una segunda semejanza consiste en la polarización entre procesos autoritarios de despolitización y de repolitización, conducentes a la instrumentalización extrema de cuestiones de principio. La instrumentalización de las cuestiones de principio se observa claramente en las teologías islámicas fundamentalistas. La politización del pasado implica la instrumentalización de atributos considerados cuestiones de principio,

y, por tanto, inabordables, tales como la sharía. El Estado moderno debe ser destruido u ocupado y gobernado de acuerdo con la lógica del gobierno religioso. El principio de la soberanía del pueblo es inaceptable a la luz de la voluntad trascendente, todopoderosa, de Dios, tal como les es transmitida a los líderes religiosos. Estos últimos solo rinden cuentas ante Dios, no ante ningún foro democrático. La interpretación que se da a los textos sagrados tiene valor absoluto, porque más que interpretación es, de hecho, la verdad revelada. En el caso de la globalización neoliberal, celebrada en general con entusiasmo por la mayor parte de los fundamentalistas cristianos, la erosión del contrato social como raíz hace posible el uso instrumental de todos los principios que de él provienen, especialmente el de la primacía del derecho, de la democracia y de los derechos humanos. Son múltiples los síntomas de esta instrumentalización: niveles extremos de desigualdad social, a la luz de los cuales la igualdad formal ante la ley es una burla cruel; extremada concentración del poder que vacía el proceso democrático y manipula la representación y la participación democráticas hasta volverlas irreconocibles: a cada valor social se le pone un precio mediante lo cual una economía de mercado socialmente útil se convierte en una sociedad de mercado moralmente repugnante; la erosión de los derechos sociales y económicos y el auge de una sociedad incivil, o del fascismo social que la acompaña; la chocante duplicidad de criterios en la evaluación del comportamiento de los derechos humanos; el estado de excepción permanente, que se sirve de pretextos tan diversos como la guerra contra el terrorismo o la austeridad económico-financiera para controlar a los ciudadanos, promulgar leyes secretas que aplicarán secretos tribunales, socavar los derechos civiles y políticos, y criminalizar la protesta social, hasta un punto tal que la condición de ciudadano se vuelve indistinguible de la de súbdito.

Dada la radical instrumentalización a la que están sometidos, los derechos humanos se tornan simultáneamente banales y extraños en el interior de la propia modernidad occidental. Resulta cada vez más evidente, y más perturbador, que la superioridad de la modernidad occidental solo se sostiene sobre la base de la negación de todo lo que ha ofrecido históricamente como justificación de esa superioridad. La instrumentalización del imperio de la ley y los derechos humanos resulta particularmente patente en el caso de las teologías cristianas fundamentalistas e integristas. La legitimidad que estructura las sociedades reside en la ley de Dios y no en leyes humanas. La absoluta indisponibilidad de la ley como raíz se convierte en disfraz de su libre instrumentalización como opción. Aunque la teología de Joseph Ratzinger no muestra muchos de los rasgos de una teología fundamentalista (tal

como la inerrancia de la Biblia y su consecuente interpretación literal), su pensamiento político revela vetas fundamentalistas. Consideremos, por ejemplo, dos de sus afirmaciones sobre la libertad y la legitimidad del Estado. He aquí lo que Ratzinger tiene que decir respecto a la libertad, derivada de la modernidad:

Fundamentalmente, en la Edad Moderna, detrás del radical deseo de libertad hay la promesa: serás como Dios. [...] La intención implícita de todos los movimientos por la libertad modernos es, al fin y al cabo, la de ser como un dios, no depender de nada ni de nadie, no tener límite en la libertad propia por causa de la libertad ajena. [...] La versión jacobina de la idea de liberación (vamos a llamar así a todos los radicalismos modernos) es una rebelión contra el ser del hombre, una rebelión contra la verdad y, en consecuencia —como viera Sartre con tanta perspicacia—, conduce al hombre a una existencia de contradicción a la que llamamos infierno (1993: 219-220).

En lo que respecta al Estado, dice Ratzinger:

Un Estado que, como cuestión de principio, se quiere agnóstico, frente a la religión y a Dios, y que basa la ley solamente en la opinión de la mayoría, tiende a reducirse al nivel de una asociación de malhechores. Aquí debemos comentar la decisiva interpretación de la tradición platónica propuesta por san Agustín: cuando se excluye a Dios surge la ley de una organización de malhechores, ya sea descarada o mitigadamente (*ibid.*: 90).

Tanto en las versiones hegemónicas de la modernidad occidental, la globalización neoliberal, como en las teologías políticas fundamentalistas, se alimenta el autoritarismo de la reducción del espacio público y de la crisis del Estado, y se los refuerza. Resignación en vez de consenso políticamente negociado. Cobra prioridad la conversión en relación con la conversación. Una vez más, a pesar de las muchas diferencias que las separan, la globalización neoliberal y las teologías fundamentalistas, islámicas y cristianas, muestran dinámicas destructivas que se manifiestan a través de nuevos extremismos. Sus nombres son, entre otros, guerra, mercado, yihad, terrorismo, guerra al terror, terrorismo de Estado, leyes antiterroristas, mártires, terroristas suicidas, héroes, combatientes contra el enemigo, criminalización de la inmigración, poblaciones descartables, Ley sobre el Patriotismo, Guantánamo, unilateralismo, guerra preventiva, seguridad nacional, en vez de seguridad humana⁵. Olivier

5. Cf. Almond, Appleby y Sivan, 2003.

Roy traza un paralelismo entre lo que llama fundamentalismo evangélico y el fundamentalismo islámico:

El revivalismo religioso actual entre los musulmanes europeos no es una importación de tradiciones religiosas nacidas en Oriente Medio o en el mundo islámico en general. Antes bien refleja muchas de las dinámicas de los movimientos evangélicos americanos contemporáneos. No es de sorprender, por lo tanto, que, en vez de ser un movimiento tolerante y liberal, sea un movimiento basado en el dogmatismo, el comunitarismo y el escrituralismo (2006: 131).

La forma más perturbadora de extremismo es lo que denomino violencia sacrificial. La violencia sacrificial es la inmolación de lo que es más precioso so pretexto o con el propósito de salvarlo. En el caso del fundamentalismo islámico, la violencia sacrificial se lleva a cabo contra lo que se considera una opresión y humillación intolerables por parte de los intereses del capitalismo y del imperialismo occidentales. En el caso de las formas más agresivas de la globalización neoliberal (imperialismo y neocolonialismo), se destruye la vida para salvar la vida; se violan los derechos humanos para «defender» los derechos humanos; se suprimen las condiciones para la democracia con el fin de «salvaguardarla»⁶. Oriente Medio es en este momento un campo privilegiado para el ejercicio de la violencia sacrificial por parte del capitalismo neoliberal. Las dos formas de violencia sacrificial, la islámica y la occidental, por más que sean similares, no son simétricas. Es cierto que, ante los ojos de las correspondientes comunidades, ambas se justifican como defensivas. Pero, si se tiene en cuenta el extremo desequilibrio del poder destructivo, es difícil no ver la violencia sacrificial islámica como defensiva y la violencia sacrificial con base occidental como agresiva. La turbulencia a la que está sujeta la ecuación entre raíces y opciones en la zona de contacto muestra que el drama del islam político fundamentalista es también el drama de la modernidad occidental hegemónica, bajo la forma de globalización neoliberal, a pesar de las diferencias evidentes, la más llamativa de las cuales es el hecho de que la modernidad tiene de su lado la fuerza bruta del capitalismo global y de la superioridad militar. Y lo más trágico es que las dinámicas propias de cada uno de estos dramas impiden el reconocimiento de las perturbadoras semejanzas entre ellas. De hecho, solo una profunda redistribución social, política y cultural del pasado y del futuro permitiría revelar que los dos dramas se están mirando el uno al otro en

6. Sobre este asunto, véase Santos, 2009b.

el mismo espejo. Esa redistribución significaría el compromiso de la justicia histórica y poscolonial, tercera dimensión de la justicia al lado de la justicia social y de la cognitiva.

La turbulencia entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, lo trascendente y lo inmanente

Esta turbulencia muestra, más dramáticamente que cualquier otra, las divisiones entre los derechos humanos y la modernidad occidental, por una parte, y las teologías políticas y, en particular, las teologías políticas fundamentalistas, por otra. A este respecto, lo que de entrada es más evidente son las diferencias radicales entre las concepciones que se confrontan en la zona de contacto. Las teologías políticas fundamentalistas (o integristas) entienden la turbulencia, en este campo, como algo que proviene del hecho de que, por ahora, no todo lo profano se ha reducido a lo sagrado, todo lo secular a lo religioso, ni todo lo inmanente a lo trascendente. La religión debe ser omnipresente y permear todas las dimensiones de la vida por igual. Este entendimiento de la religión, que cuenta con consenso en el islam, lo convierte el islamismo político fundamentalista en el arma política más decisiva. Dicho de otro modo: se convierte la religión en arma política contra todos los vestigios de secularización dejados por los proyectos de modernización del nacionalismo árabe, que se consideran fracasados⁷. De ahí el ataque frontal al Estado laico, a la separación entre espacio público y espacio privado, y a todas las instituciones que pretendan regirse por normas extrañas a la *shari'a*. El islam fundamentalista político es un proyecto geopolítico que afirma ser teopolítico. Su universalización se produce por medio de la universalización de la religión islámica. Dado su confinamiento territorial, el Estado no puede servir al proyecto de universalización del islam, a menos que sea regido por líderes religiosos cuyo magisterio y poder sean extraterritoriales. El resurgimiento de esta teología política islámica se vuelve visible a partir de la revolución iraní de 1979, y se ha consolidado en las tres últimas décadas⁸.

El contraste entre esta posición y los presupuestos políticos subyacentes a los derechos humanos y a la modernidad occidental no podría ser mayor. En el caso de la modernidad occidental, la religión fue tem-

7. Para diferentes perspectivas sobre las raíces del nacionalismo árabe, véase, por ejemplo, Hopwood (ed.), 1999.

8. Véanse, entre otros, Fischer, 1980, y Dabashi, 1993.

pranamente transferida del espacio público al privado, proceso histórico que se conoce por secularización. Su momento fundacional puede datarse en 1648, con el Tratado de Westfalia, que puso fin a las guerras religiosas conocidas como guerra de los Treinta Años. La separación entre el poder espiritual de la Iglesia y el poder temporal del Estado moderno fue un proceso histórico sumamente complejo que adoptó diferentes formas en distintos países, regiones del mundo y periodos históricos. No impidió, por ejemplo, que la religión se pusiera al servicio del colonialismo como parte integrante de la misión civilizadora.

De igual modo, si bien es verdad que la Ilustración consideró que la religión era un anacronismo, y su consignación al espacio privado se entendió como una fase de transición hasta su total desaparición, por otra parte, el poder del Estado moderno se constituyó a través de un complejo juego de espejos con el poder sagrado de la Iglesia, y adoptó muchas de sus características sacramentales y rituales (Marramao, 1998). Por no hablar de los «valores cristianos» que, a través de las teorías del derecho natural del siglo XVII en adelante, tuvieron un impacto decisivo en la concepción de los derechos humanos. Asimismo, y a un nivel más profundo, visto «desde fuera», desde una perspectiva no cristiana y no occidental, el secularismo (que debe distinguirse de la secularidad)⁹ es tan constitutivo del cristianismo como la religión cristiana. El secularismo y la religión cristiana formaban parte del mismo «paquete» colonial¹⁰. Y fueron también estrechos copartícipes en la imposición de la

9. La secularidad es una postura filosófica y política que defiende la separación entre el Estado y la religión, pero admite la presencia en la esfera pública de instancias no seculares; mientras que el secularismo representa la personificación de la propia esfera pública y la única fuente oficial de la razón pública, no dejando de este modo espacio alguno para instancias no seculares en el espacio público.

10. Esro es vivamente discutido por Nandy (1985 y 1998), aunque no compartimos las conclusiones que él extrae de este argumento. Desde mi punto de vista, tal como en el caso de los derechos humanos y de la globalización, hay espacio para una secularidad radicalmente democrática, descolonizadora y contrahegemónica. Para los defensores del secularismo que rechazan distinguir este de la secularidad, tal secularidad radicalmente democrática será un postsecularismo disfrazado. Discutir este asunto detalladamente va más allá del propósito del presente trabajo. Las posiciones teológicas frente al secularismo están teológica y políticamente motivadas. Sobre todo son contextuales tanto en términos históricos como sociológicos. Por ejemplo, los musulmanes de la India, que se sienten amenazados por el surgimiento del extremismo hindú, tienden a tener una visión particular del secularismo. En palabras de Mushir Ul-Haq: «Si el secularismo sitúa la vida cotidiana fuera del control de la religión, esto constituye una innovación sin precedentes en la historia islámica, ya que se trata de algo inaceptable para los creyentes. Pero si el secularismo se limita a indicar que el Estado no favorece a ninguna comunidad en particular en lo tocante a asuntos religiosos, creemos que esto es acorde con la tradición islámica, que concede libertad religiosa a todos

monocultura del conocimiento científico occidental, a través de la cual se cometieron tantos epistemicidios (supresión de conocimientos indígenas, locales, campesinos y de otros conocimientos rivales no occidentales) (Santos, 2000, 2009b y 2014).

Una de las paradojas de esta concepción es el hecho de que la influencia cristiana haya coexistido con el derecho a la libertad religiosa. Carl Schmitt defiende efectivamente en su obra *Teología política* que todos los conceptos del poder del Estado eran versiones secularizadas de conceptos teológicos¹¹. Este punto de vista, centrado en los límites de la secularización de las sociedades occidentales ha pasado a ser de nuevo largamente discutido, debido en parte a los desafíos planteados por el islam, en especial por el islam político. Como afirma Teresa Toldy: «las sociedades occidentales parecen haber despertado de su 'sueño secularista'» (2011: 8)¹².

Sea como fuere, la reivindicación de la autonomía del poder del Estado con respecto a la religión es uno de los atributos fundamentales de la separación entre espacio público y espacio privado en la mo-

los ciudadanos. Este concepto de secularismo no es extraño a un musulmán, que, por tanto, no ve que haya conflicto entre su religión, el islam, y el secularismo» (1982: 177).

11. No puedo extenderme aquí deralladamente sobre las diferentes concepciones de secularización y secularismo. Véanse Toldy, 2007, y asimismo Archer: «Incluso si consideramos únicamente un pequeño subconjunto de sociedades occidentales —aquellas que tienen sus raíces en las tradiciones culturales, políticas y económicas inglesas—, hallamos una enorme variedad de posibles resultados. Estados Unidos tiene un Estado secular, pero no una sociedad secularizada. Gran Bretaña tiene una sociedad secularizada, pero no un Estado secular. Y solo Australia tiene un Estado secular y una sociedad secularizada. Además, incluso cuando se han alcanzado resultados parecidos en distintas sociedades occidentales, a menudo se ha llegado a estos resultados a través de caminos muy diversos. Tanto Estados Unidos como Francia han establecido Estados seculares. Pero en Francia se consiguió esto mediante el recurso a movimientos antirreligiosos militantes, mientras que en Estados Unidos se alcanzó sin tales movilizaciones. Asimismo, Gran Bretaña y Francia tienen sociedades en gran parte secularizadas. Pero en Francia la secularización fue acompañada de grandes conflictos entre la Iglesia y el Estado, mientras que en Gran Bretaña tales conflictos fueron limitados» (2001: 204). Véase también Casanova, 1994. En la década pasada, los análisis del secularismo más innovadores han procedido del Sur global. Véase, por ejemplo, Bhargava (ed.), 1998, con un enfoque específico sobre la India; Connolly, 1999, y, más recientemente, el tratado monumental de Charles Taylor, 2007.

12. Otra de las cuestiones que no abordo aquí es el actual debate sobre el futuro del secularismo en Occidente. En estos últimos años, varios autores han puesto en tela de juicio el secularismo por su incapacidad de dar cuenta de la «plurivocidad del ser», por usar el término de William Connolly (1999), es decir, de evitar que otras creencias que no sean la creencia secularista se expresen en la esfera pública. Véase también Taylor, 2007. En relación con la incidencia específica en el derecho, véase Fitzpatrick, 2007. Reconocido o no, este debate está siendo alimentado por la creciente visibilidad del «otro» dentro de Occidente; véase Asad, 2003.

dernidad occidental. No obstante, y tal vez por esta razón, el destino de la religión en la modernidad occidental ha quedado íntimamente ligado al de la distinción entre espacio público y espacio privado. La estabilización de la religión ha sido el correlato, por medio de esta, de las opresiones y los miedos del espacio privado, tal como las teologías y las sociologías feministas han demostrado convincentemente. Acontece que este espacio nunca se estabilizó él mismo, aunque no haya sido más que por encontrarse íntimamente vinculado a las transformaciones que tienen lugar en el espacio público¹³. La amplitud de esta esfera pública, concebida como el dominio de lo político, se ha concebido desde siempre condicionada por la intensidad de la democracia y de las políticas públicas (en especial de las políticas sociales) del Estado democrático. Al ampliar los campos sociales de las relaciones no mercantiles (en la educación, en la salud y en la seguridad social), el Estado ha desarrollado estrategias de legitimación y de confianza que han sido correspondidas con la lealtad de los ciudadanos hacia el Estado (Santos, 2009b). Al mismo tiempo, estas estrategias han permitido la institucionalización de los conflictos sociales y de los debates públicos que han suscitado.

En los últimos treinta años, a partir de perspectivas políticas muy diferentes e incluso enfrentadas, ha sido puesta en tela de juicio la distinción moderna entre esfera pública y esfera privada. Por una parte, ha sido cuestionada por los movimientos sociales, sobre todo feministas y de gays y lesbianas, para los cuales, contra la forma liberal de entendimiento, el espacio privado es también público, por lo cual debía ser objeto de debate público y de decisiones políticas. Solo así sería posible poner fin a las opresiones y discriminaciones producidas y reproducidas en el interior del espacio privado. De este modo, el espacio privado ha dejado de ser el límite de lo político para transformarse en uno de sus campos. Paradójicamente, esta expansión de la esfera privada se ha producido simultáneamente con la contracción de la esfera pública. Son diversos los factores que han contribuido al encogimiento del espacio público: la crisis del Estado nacional, producida o agravada por la globalización hegemónica; la erosión de las políticas sociales; la desinstitu-

13. Schüssler Fiorenza llama, por ejemplo, la atención hacia la producción de una ideología religiosa basada en una dominación masculina estructural, es decir, política, de raza y de clase, que se traduce en una opresión global, esto es, en un sistema kyriocéntrico, en una pirámide de múltiples opresiones (1996: 137 ss.). No se comprende el patriarcado en términos de un sistema sexual binario sino como compleja estructura piramidal de dominio político y de subordinación, estratificada según taxonomías de sexo, raza, clase, religión y cultura. Y la religión ha constituido y constituye una pieza importante del «discurso kyriárquico» (1994: 100).

cionalización de las relaciones entre trabajo y capital; el aumento del autoritarismo por parte de actores estatales y no estatales; la mediatización de la política y la personalización del poder político, y la privatización de los servicios públicos.

Se vuelve así evidente la doble vinculación entre la esfera pública y la privada. A medida que la esfera pública encoge —y, en consecuencia, se despolitizan más y más dimensiones de la vida colectiva—, la esfera privada, transformada en fundamento de la autonomía política del individuo, se expande simbólica y materialmente. La religión emerge entonces como una de las características (y de los motores) principales de esta expansión. La fragilización de las redes de seguridad creadas por el Estado Providencia hacen al individuo vulnerable al miedo, a la inseguridad y a la pérdida de la esperanza. La religión siempre ha prosperado en esas situaciones de vulnerabilidad, como bien mostraron, a mediados del siglo XIX, Feuerbach ([1841], 2013) y Marx ([1843], 1964). Puede también decirse que la retirada de la trascendencia secularizada del Estado invita a la necesidad de una trascendencia alternativa que, de hecho, se ha hallado siempre presente.

Estas condiciones políticas y sociales han sido terreno fértil para las teologías políticas conservadoras y para sus ataques radicales a la distinción público/privado, especialmente en el caso de las teologías fundamentalistas, para las que el tiempo y el espacio sagrados ejercen un dominio absoluto sobre el tiempo y el espacio profanos. Este resurgimiento de las teologías políticas conservadoras es, además, bien visible, desde mediados de la década de los años setenta del siglo pasado, en las tres religiones abrahámicas: el cristianismo, el judaísmo y el islam. La teología política se alimenta del encogimiento del espacio público y lo profundiza en la medida en que pone fin al debate cívico y democrático en las áreas de su intervención. Capitalizando la crisis del Estado y la consiguiente crisis de los valores republicanos, las teologías políticas conservadoras son simultáneamente la causa y la consecuencia de la crisis del proyecto histórico de la secularización.

¿Son posibles otros derechos humanos?

El análisis precedente muestra la magnitud de las confrontaciones que se producen en la zona de contacto. Se trata, de hecho, de un amplio conjunto de zonas, y son evidentes las asimetrías de poder que se dan en su interior. Estas asimetrías provienen del carácter neoimperial y neocolonial del (des)orden del mundo contemporáneo. Las más antiguas tie-

nen casi mil años, si las datamos desde las Cruzadas, o más de cinco siglos, si las datamos a partir de la expansión europea. Lo que tienen de nuevo es, por una parte, el ámbito y la intensidad de los flujos en la zona de contacto y, por otra, las nuevas formas del miedo y de la resistencia. Estos nuevos aspectos son responsables de la fragilidad discursiva y práctica de los derechos humanos en las zonas de contacto. Cuanto más fuertes sean las preguntas que se suscitan, más claramente se revela la debilidad de la respuesta dada por los derechos humanos.

Esto no significa que los derechos humanos deban ser descartados. Al contrario: nunca como hoy fue tan importante no desperdiciar ideas y prácticas de resistencia. Significa únicamente que solo reconociendo las debilidades reales de los derechos humanos es posible construir, a partir de ellos, pero también más allá de ellos, ideas y prácticas de resistencia fuertes. Esta reconstrucción permitirá que los derechos humanos se conviertan en un instrumento de lucha, de resistencia y de alternativa, aunque sea de manera limitada. La complejidad de las interacciones, de los conflictos y compromisos en la zona de contacto se manifiesta en las tres turbulencias que he identificado, resultantes de la intensificación de otras tantas disyunciones o discrepancias, entre principios rivales, entre raíces y opciones, y entre lo religioso y lo secular. Estas disyunciones se entrecruzan con desigualdades de poder económico, social, político y cultural, y las turbulencias provienen de la intensificación de los conflictos que ellas provocan. Vistas desde una perspectiva ético-política, las diferentes turbulencias reflejan diferentes dimensiones de la injusticia global constitutiva del orden imperial en su fase más reciente, globalizaciones neoliberales, nuevo disfraz del capitalismo monopolista, injusticia socioeconómica, injusticia cognitiva (incluida la injusticia epistémica, sexual, racial y religiosa) e injusticia histórica. Lo cual significa que las distintas formas de injusticia social global no tienen existencia independiente y que en cada una de ellas están presentes todas las demás. Pero, aun así, es posible e importante distinguirlas para identificar los diferentes tipos de conflicto, de actores y de resistencias.

La turbulencia entre principios rivales es tan reveladora de la injusticia socioeconómica como de la injusticia cognitiva¹⁴. La primera proviene, por una parte, de las promesas incumplidas y, por otra, de las muchas desigualdades y discriminaciones que no se consideran violaciones de derechos humanos, o que son silenciadas por los discursos y las prácticas dominantes de los derechos humanos. En cuanto a la

14. Sobre la injusticia cognitiva, véase Santos, 2014.

injusticia cognitiva, se deriva de la confrontación, al nivel de la acción y de la interpretación, entre paradigmas culturales, principios éticos y formas de racionalidad diferentes. La injusticia cognitiva global apela a un nuevo tipo de relación capaz de crear un cosmopolitismo vernáculo de abajo arriba¹⁵. Es decir, una nueva relación entre razas, sexos, tipos de saber y modos de ser. La fragilidad de los derechos humanos en el campo de la injusticia cognitiva global procede, de hecho, de que las concepciones y prácticas dominantes, respecto de los derechos humanos, son ellas mismas productoras de injusticia cognitiva. Lo son, no porque por sus supuestos previos sean occidentales, sino por el modo unilateral con el que sobre su base se construyen pretensiones universales abstractas. Tampoco aquí el relativismo es la solución, sino un nuevo relacionamiento.

La turbulencia entre raíces y opciones produce una nueva dimensión de la injusticia global: la injusticia histórica. Esta se halla íntimamente relacionada con la injusticia cognitiva, pero se distingue de ella por centrarse en teorías y prácticas de la historia que han dado lugar a una distribución injusta de las posibilidades y potencialidades del pasado, del presente y del futuro. Corregir la injusticia histórica significa, por lo tanto, reparación, alternativas al desarrollo capitalista, descolonización de las relaciones entre Estados, así como en las relaciones entre los pueblos y las relaciones interpersonales. Como consecuencia de la injusticia histórica, se atribuyó e impuso a muchos pueblos, culturas y sociabilidades un pasado sin futuro, por parte de otros pueblos, culturas y sociabilidades que han reivindicado para sí un futuro sin el constreñimiento de un pasado. Los primeros fueron obligados a olvidar su pasado y su futuro para poder vivir el presente; los segundos transformaron el presente en la ratificación instantánea del pasado y en el momento fugaz de la ignición del *pathos* de la transformación social futura.

Esta injusticia histórica no podrá ser puesta de relieve a la luz de una teoría y de una práctica histórica poscoloniales. Y en esto reside la fragilidad específica de la respuesta de los derechos humanos en este terreno. Los derechos humanos los conciben el pensamiento y la práctica convencionales como ahistóricos. De ahí, tal como he mencionado anteriormente, la dificultad de que se reconozcan los derechos colectivos de pueblos y grupos sociales víctimas de opresiones históricas, la imposibilidad de que se vea en las violaciones de los derechos humanos reconocidas como tales el síntoma de otras violaciones mucho más graves

15. Sobre el cosmopolitismo subalterno, véase Santos, 2002: 465-470.

y masivas, aunque no se reconozcan como tales¹⁶. De ahí, por último, la imposibilidad de ver en las relaciones entre el Norte global y el Sur global, entre el Occidente global y el no-Occidente global, insondables violaciones de los derechos humanos.

Finalmente, la turbulencia que concierne a las relaciones entre lo sagrado y lo profano, lo trascendente y lo inmanente, lo religioso y lo profano, es la turbulencia en la que la colisión entre los derechos humanos convencionales y las teologías políticas es más frontal. La debilidad de la respuesta de los derechos humanos en este campo procede de tres factores. Por un lado, los derechos humanos asumen la secularización como un hecho consumado, y no como un proceso histórico inacabado y lleno de contradicciones. Por otro lado, ignoran su propio carácter inacabado y contradictorio al defender la secularización sin cuestionar las concepciones cristianas y occidentales de la dignidad humana que les subyacen. Finalmente, al reducir la cuestión religiosa a una cuestión de libertad de religión, los derechos humanos transforman la religión en un recurso privado, en un objeto de consumo desligado de las relaciones de su producción. Razón por la cual no pueden distinguir entre religión de los opresores y religión de los oprimidos.

A la luz de los desafíos planteados por las teologías políticas, la reinención de los derechos humanos y su transformación en instrumento de emancipación social en diferentes contextos culturales exige un ejercicio de traducción intercultural (Santos, 2000, 2006a: 131-147, y 2014) y de hermenéutica diatópica (Panikkar, 1984; Santos, 2009c: 518-519; 2007: 23-26, y 2014) a través de lo cual puedan identificarse las limitaciones recíprocas de las concepciones alternativas de la dignidad humana, abriendo así la posibilidad de nuevas relaciones y diálogos entre ellas. Llamo a esto *ecología de saberes* (Santos, 2006b: 401-436, 2011: 89-130, y 2014), un ejercicio epistemológico basado en lo incompleto de cualquier tipo de conocimiento humano y destinado a identificar conocimientos distintos y criterios de rigor y validez que operen de manera creíble en las prácticas sociales con el fin de desarrollar interacciones creativas entre ellas. El objetivo de la ecología de saberes es ampliar la legitimidad intelectual y cultural de las luchas por la dignidad humana. La posibilidad y el éxito de este ejercicio exigen alguna especificación en este punto.

16. Un ejemplo revelador fue en el caso de Iraq, en 2004, la forma en que las violaciones de los derechos humanos de los prisioneros de Abu Graihb fueron denunciadas por los medios de comunicación mundiales de una manera tal que ocultaba una violación de esos derechos inmensamente más grave: la invasión y ocupación del país.

Según las teologías políticas tradicionalistas, los derechos humanos son una usurpación secular de los derechos de Dios. Estos derechos divinos, tal como fueron revelados a la Iglesia y a sus líderes, son la única fuente legítima de derechos e implican más deberes que derechos. A la luz de esta premisa no es posible una ecología de saberes entre los derechos humanos y las teologías políticas tradicionales¹⁷. Desde la perspectiva de estas, los derechos humanos, por ser una construcción humana, carecen de legitimidad para participar en un diálogo con una construcción divina.

Encuentro, por el contrario, un enorme potencial para la traducción intercultural entre los derechos humanos reconstruidos y las teologías políticas progresistas plurales, ya sean cristianas, islámicas u otras. De acuerdo con estas, las políticas convencionales de derechos humanos son poco más que hipocresía política institucionalizada. Lo cual significa que otras concepciones de los derechos humanos, concepciones contrahegemónicas e interculturales, pueden contribuir a fortalecer o ampliar las luchas sociales ancladas en estas teologías. El enriquecimiento intercultural de las concepciones de la dignidad humana no solo reforzará la legitimidad de las luchas conducidas en su nombre, sino que ayudará también a privilegiar las concepciones que más directamente se enfrentan a las dimensiones de la injusticia social que identifiqué en el presente libro. No creo que, en el ámbito de las teologías progresistas, esta tarea sea excesivamente difícil. Por ejemplo, el hecho de que el islam no acepte una concepción secularizada de la dignidad humana¹⁸, o

17. El énfasis puesto en las obligaciones no constituye en sí un obstáculo para la traducción intercultural y para una ecología de saberes con los derechos humanos. Un obstáculo tal solo existe cuando las obligaciones se conciben como un mandato trascendental, humanamente incontrolable e ininteligible. Esta concepción de la primacía de las obligaciones, con base en el mundo, puede en rigor ser un motivo para un diálogo fructífero con los discursos y las prácticas de los derechos humanos. Una formulación famosa de este tipo de concepción es la carta dirigida por Mahatma Gandhi al Director General de la UNESCO el 25 de mayo de 1947: «Mi madre, iletrada pero sabia, me enseñó que todos los derechos que puedan merecerse y deban preservarse proceden de obligaciones bien cumplidas. Así, el mismo derecho a la vida se nos otorga solamente cuando cumplimos nuestro deber de ciudadanos del mundo. Partiendo de esta única afirmación fundamental resulta bastante fácil definir las obligaciones del Hombre y la Mujer, y relacionar cada derecho con alguna obligación correspondiente que debe ser satisfecha primero. Todo otro derecho puede mostrarse que es una usurpación por la que apenas vale la pena luchar» (UNESCO 1948: 3 <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf>. Consultado el 15 de agosto de 2013).

18. «Dios es el único que concede derechos a las personas por medio de la autoridad revelada, aunque la autoridad humana sirva de mediadora con estos derechos» (Moosa, 2004: 6). En este mismo espíritu dice An-Na'im: «Es preferible procurar transformar la forma en la que los musulmanes entienden aquellos aspectos de la *shari'a* que confrontarlos con una elección radical entre el islam y los derechos humanos. Esta elección consti-

el hecho de que las teologías cristianas consideren que la dignidad humana radica en la imagen y la semejanza con Dios¹⁹, no constituye un obstáculo para que se encuentren en sus leyes y libros sagrados (Biblia y *shari'a*) concepciones de la dignidad humana que, en la práctica, son conmensurables o compatibles con la concepción de la dignidad humana subyacente en los derechos humanos.

El surgimiento de las teologías políticas tuvo por lo menos el mérito histórico de arrojar nueva luz sobre las limitaciones, peculiaridades y fragilidades de las políticas de derechos humanos convencionales. El trabajo de reconstrucción, o incluso de reinención, de los derechos humanos no puede dejar de ser intenso, si es que los derechos humanos pretenden abarcar todas las dimensiones de la injusticia global analizadas en el presente libro y proporcionar respuestas creíbles a las preguntas fuertes suscitadas por tal injusticia. Este trabajo de reconstrucción y de reinención de los derechos humanos no es una utopía ni un objetivo demasiado distante o remoto. De hecho, está teniendo lugar en estos momentos y adopta formas sorprendentes. Por ejemplo, habría sido difícil hasta ahora imaginar que la constitución de un país incluyera una nueva relación entre naturaleza humana y naturaleza no humana, y que, dentro de esa línea, consagrara los derechos de la naturaleza. Pues bien, eso es lo que establecen los artículos 71 y siguientes de la Constitución de Ecuador, aprobada por referéndum nacional en 2008. El artículo 71 dice: «La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos». Es clara la influencia de la cosmogonía y la ontología indígenas en esta concepción de la naturaleza como Tierra Madre²⁰.

Como he tratado de demostrar, la fragilidad de los derechos humanos hegemónicos no reside solamente en el hecho de que sean respuestas débiles a preguntas fuertes ante las que nos encontramos en nuestro tiempo. Reside, sobre todo, en el hecho de que los derechos humanos hegemónicos no han entendido siquiera la pertinencia, y mucho menos la seriedad, de muchas de estas preguntas fuertes. La lucha por una política

tuye no solo una violación ofensiva de su religión o creencia, sino que tendrá ciertamente como consecuencia el rechazo por parte de la mayoría de los musulmanes del propio paradigma de los derechos humanos» (2006: 791).

19. Tamayo (2011) afirma que existe un hilo conductor entre la Biblia, la historia del cristianismo y la teología, que consiste en que la relación entre Dios y el ser humano se establece allí donde coinciden la liberación y la dignidad humana.

20. Para un análisis de estas innovaciones constitucionales y de los procesos políticos que han llevado hasta ellas, véase Santos, 2010a.

de derechos humanos contrahegemónica debe empezar por ese reconocimiento. Una vez que se haya producido, se abrirán nuevas posibilidades para un intercambio mutuamente enriquecedor entre las políticas contrahegemónicas, las políticas de derechos humanos y las teologías políticas progresistas. En el capítulo siguiente hago una breve referencia a algunas de estas posibilidades.

Capítulo 5

HACIA UNA CONCEPCIÓN POSTSECULARISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS: DERECHOS HUMANOS CONTRAHEGEMÓNICOS Y TEOLOGÍAS PROGRESISTAS

Los derechos humanos contrahegemónicos que he venido proponiendo en este libro solo pueden ser imaginados como luchas contra el sufrimiento humano injusto, concebido en el sentido más amplio y abarcando la naturaleza en tanto parte integrante de la humanidad. Por muy buenas razones, el siglo XX ha sido un siglo antihumanista. En muchos aspectos ejerció una crítica progresista del humanismo abstracto ilustrado, que ha contribuido a trivializar y silenciar tanta degradación humana causada por la dominación capitalista y por otras formas de dominio conniventes con ella, como son el sexismo y el racismo. Otra fuente de antihumanismo que rara vez se reconoce como tal es la llamada «muerte de Dios». Una vez que se consideró potencialmente infinita la capacidad de los seres humanos de transformar la realidad, la modernidad occidental hizo a Dios superfluo. De una forma muy personal y dramática, Pascal se percató de que, sin Dios, esa capacidad era también potencialmente destructiva. Según él, la idea de Dios constituye la forma más elevada del pensamiento humano. Privar a los seres humanos del pensamiento de Dios equivaldría a privarles del cuidado de los demás seres humanos. Esta formulación sumamente piadosa de la presencia de Dios fue plenamente (y perversamente) confirmada siglos más tarde por la más impía formulación de Nietzsche: la declaración de la «muerte de Dios»: *Gott ist tot*. El filósofo alemán representa la plena realización del proyecto moderno con respecto a Dios: de lo superfluo a la total inexistencia. Sin embargo, al contrario del proyecto moderno, la muerte de Dios en Nietzsche, en lugar de significar el triunfo final de los seres humanos, representa su final decadencia, o el final de los seres humanos con capacidad para seguir imperativos morales o buscar la verdad. Las nuevas posibilidades

competen, de aquí en adelante, al superhombre, *Übermensch*, proclamado por Zaratustra.

A comienzos del siglo XXI, la religión y la teología están de vuelta. No es igualmente cierto que también Dios esté de vuelta, al menos no el Dios de Pascal, garante último de la humanidad concreta. Por el contrario, la forma en la que las religiones y las teologías conservadoras e integristas proliferan hoy vuelve a Dios tan superfluo como el Dios de la modernidad occidental. Dios se ha transformado en la marca de una empresa económico-política global de productos divinos. Pero esto no es toda la historia. Como he expuesto en los capítulos anteriores, desde la década de los años sesenta han venido surgiendo teologías pluralistas y progresistas, y prácticas religiosas basadas en la comunidad para las cuales Dios se revela en el sufrimiento humano injusto, en las experiencias de vida de todas las víctimas de dominación, de opresión y de discriminación, y en las luchas de resistencia que promueven. En consecuencia, prestar testimonio de este Dios significa denunciar este sufrimiento y luchar contra él. Tanto la revelación como la redención, o más bien, la liberación, tienen lugar en este mundo, en forma de lucha por otro mundo posible. En esto reside la posibilidad de vincular el retorno de Dios a un humanismo insurgente transmoderno concreto.

Mi argumentación en este capítulo es que un diálogo entre los derechos humanos y las teologías progresistas no solo es posible, sino que es probablemente un buen camino para desarrollar prácticas verdaderamente interculturales y más eficazmente emancipadoras. Por medio de un autoenriquecimiento mutuo podrán los derechos humanos y las teologías progresistas profundizar en el potencial emancipador de ambos. El resultado será una ecología de concepciones de la dignidad humana, unas seculares, otras religiosas, producto de lo que en otro lugar he llamado hermenéutica diatópica (Santos, 2007: 23-26, y 2009c: 518-519), un ejercicio de interpretación transformadora, orientada hacia la práctica social y política entre los *topoi* de los derechos humanos y los *topoi* de la revelación y la liberación de las teologías políticas progresistas. A continuación hago una breve mención de algunas de las formas que tal ejercicio podrá adoptar.

El sujeto humano como individuo concreto y como ser colectivo

Las teologías progresistas pueden ayudar a recuperar la «humanidad» de los derechos humanos. Tanto del lado conservador como del progresista, lo humano fue secuestrado desde que las abstracciones de la Ilus-

tración demostraron la vacuidad histórica del concepto. Partiendo de perspectivas opuestas, las teorías del fin de la historia y de la muerte del sujeto convergen para desacreditar la resistencia individual y colectiva contra la injusticia y la opresión. El escepticismo crítico de Theodor Adorno, que declara la muerte del individuo en la sociedad de consumo y no consigue vislumbrar una alternativa, es particularmente revelador desde este punto de vista. Como dice en *Prismas*: «El horror es, sin embargo, que el ciudadano no ha encontrado un sucesor» (2003: 267). A su vez, la solución propuesta por el marxismo —el sujeto de clase y el «hombre nuevo» como agentes de la historia que sigue adelante— es hoy igualmente cuestionada, debido a su incapacidad para combinar igualdad y libertad, liberación y autonomía. Las teologías progresistas han estado atentas a estos dilemas, al formular concepciones históricamente concretas de la dignidad humana, en las que Dios es el garante último de la libertad y la autonomía en las luchas que los sujetos, tanto individuales como colectivos, emprenden en el sentido de convertirse en sujetos de su propia historia.

No es del todo sorprendente que, por ejemplo, el teólogo Johann B. Metz se base en Herbert Marcuse para defender que «la solidaridad, la comunidad, no significa abdicación del individuo: nace de la decisión individual autónoma; es solidaridad de individuos, no de masas» (Metz, 1979: 87). Según Metz, «después de todo, el Dios del evangelio no es un Dios de vencedores, sino más bien de esclavos» (*ibid.*: 89). De este modo, ser un sujeto en la presencia de Dios implica estar presente en una lucha contra la opresión y el odio que, en muchas partes del mundo, impiden a vastas poblaciones convertirse en sujetos y experimentar el mundo como cosa propia. Metz expresa bien la dialéctica de lo individual y lo colectivo cuando dice: «Debido a su premisa escatológica contra cualquier concepto abstracto de progreso y humanidad, la Iglesia protege al individuo contra su utilización instrumental (como recurso material y como medio) en la construcción de un futuro tecnológico y totalmente racionalizado. Critica la tentativa de ver la individualidad meramente como función de una producción social controlada tecnológicamente» (1968: 13). De igual modo, en lo que respecta a la teología, «fue siempre muy importante para la teología política dar poder al sujeto en sus condiciones históricas concretas, y no en una subjetividad abstracta» (Schuster y Boschert-Kimmig 1999: 24).

La articulación entre lo colectivo y lo individual se hace asimismo visible en la forma en que las teologías islámicas progresistas encaran la lucha por los derechos de las mujeres. Desde la perspectiva de estas teologías, el criterio para identificar «musulmanes progresistas» consiste en

saber quién «lucha por alcanzar una sociedad justa y pluralista a través de un enfoque crítico del islam, de una búsqueda incesante de la justicia social, de un énfasis de la igualdad de género como fundamento de los derechos humanos, una visión de pluralismo religioso y étnico, y una metodología de resistencia no violenta» (Safi, 2005, cit. en Duderija, 2010: 412).

Múltiples visiones del sufrimiento humano injusto

De acuerdo con las teologías políticas progresistas, Dios está implicado en la historia de los pueblos oprimidos y en sus luchas de liberación. En el caso de las teologías cristianas, la historia de Jesús muestra cómo Dios se convierte en pobre y desprovisto de poder para que los oprimidos puedan liberarse ellos mismos de la pobreza y de la impotencia. La resurrección de Jesús es solo una metáfora de la libertad de luchar contra la opresión. En el caso de las teologías islámicas progresistas, en especial de las teologías islámicas feministas, se parte de la afirmación coránica de que «Alá no oprime». Y esta afirmación lleva, por ejemplo, a Amina Wadud a declarar: «Según este raciocinio me considero una mujer musulmana creyente que trabaja en pro de la justicia *sobre la base de mi fe*. Me considero una mujer musulmana que está a favor de la fe y a favor del feminismo» (2006: 4).

Las teologías difieren de acuerdo con el pueblo, grupo social o tipo de sufrimiento específico que privilegian. Múltiples dimensiones del sufrimiento humano injusto se ponen así de manifiesto, y constituyen un vasto y denso paisaje de relaciones opresivas y de luchas por la justicia, a contrapelo de cualquier teoría reduccionista de la historia o de la emancipación social. Basten algunos ejemplos para ilustrar este hecho.

La primera generación de las teologías de la liberación latinoamericanas se centró en la desigualdad social, moralmente repugnante. Puso su atención en los pobres y los excluidos, campesinos, trabajadores rurales sin tierra, desempleados, trabajadores de la industria pagados miserablemente, mineros, nuevos esclavos de las plantaciones neocoloniales que trabajan en condiciones subhumanas, moradores de las favelas¹. En

1. Como he mencionado anteriormente, la bibliografía sobre la teoría de la liberación latinoamericana es inmensa. Desde mi punto de vista, Gustavo Gutiérrez (1971 y 2004) y Leonardo Boff (1973, 1986 y 2011) representan la más elocuente formulación de la primera generación de la teología de la liberación. Leonardo Boff ilustra mejor que nadie la capacidad de los teólogos de la liberación para incluir nuevos temas de justicia social, tales como la liberación de los pueblos indígenas y de las mujeres y, más recientemente, las

los años que siguieron se incluyeron en la reflexión y la práctica teológicas otras formas de opresión, tales como la discriminación sexual contra las mujeres, dando origen a una vibrante corriente de teologías feministas en América Latina y en otros lugares². La importancia de la teología de la liberación feminista es decisiva precisamente porque todas las religiones principales discriminan a las mujeres. Las teologías de la liberación feministas desarrollan áreas de reflexión que los teólogos de la liberación masculinos han descuidado. De acuerdo con Rosemary Ruether (1991), entre estas áreas se cuentan la cuestión de la cultura y la espiritualidad, el elemento del soporte personal y el apoyo comunitario, muchas veces ignorado en favor de la acción social (Aquino, 1992; Pereira, 2002; Marcos, 2002, y Ville, 2012); una nueva concepción de la relación entre lo humano y lo natural que interconecta la degradación ecológica y la injusticia social (Ress, 2006, y Gebara, 2000); la incidencia en las mujeres-iglesia: pequeñas comunidades, normalmente femeninas, construidas con propósitos de apoyo mutuo y de concienciación, y que colaboran con otros movimientos sociales fuera y dentro de la Iglesia³; una amplia transformación de las relaciones interpersonales y sociales con vistas a transformar tanto a hombres como a mujeres⁴: el reconocimiento de la interrelación en los sistemas sociales de varios tipos de opresión —de género, de clase social, de raza, etc.— que conduce a una visión inclusiva de la liberación, que va en contra de las visiones modernistas dirigidas a un grupo oprimido específico y deja otros tipos de opresión intactos (Ruether, 1991: 228-229)⁵.

En las décadas de los años ochenta y noventa, la diferenciación interna de las teologías feministas siguió un desarrollo semejante al que se produjo en el feminismo laico (feminismo blanco, negro, de clase me-

cuestiones ecológicas y la cuestión de la nueva ética ambiental (Boff, ⁵2011). Un excelente análisis marxista de la teoría latinoamericana de la liberación puede verse en Löwy (1996). Véase también el importante trabajo de Tamayo (1989, 1993 y ²2009). Véanse asimismo p. 31, nota 6; p. 38, nota 17, y p. 51, nota 16.

2. Con el fin de captar la diversidad de enfoques que encajan dentro de la categoría de teología feminista, remito al lector, además de a los trabajos de Sölle (1974; 2006), a las publicaciones de Loades (ed.), 1990; King (ed.), 1994; Kumari (ed.), 1999; Feminist Theology Workshop, 2002; Aquino (ed.), 1988; Vuola, 2002; Tamez y O'Connell (eds.), 2006; Ströher, 2009, y Toldy, 2011 y 2012. Con respecto a las teologías feministas interculturales, véase Aquino y Rosado-Nunes, 2008. Véase también las notas siguientes.

3. A este respecto constituye una referencia insoslayable la obra de Elisabeth Schüssler Fiorenza. Solo a título de ejemplo puede verse Schüssler Fiorenza, 1993.

4. Para las cuestiones de la violencia contra las mujeres véase, por ejemplo, Bergesch, 2006; para una perspectiva *queer* (gay y lesbiana), véase Althaus-Reid e Isherwood, 2007.

5. Basándose en la misma concepción amplia de la teología de la liberación feminista, Welch (2000) desarrolla una «ética del riesgo femenina».

dia, del Tercer Mundo, *mujerista*, lésbico, indígena, *mestizo*). La fragmentación del activismo feminista proveniente de esta subcodificación llevó a Margaret Kamitsuka, que se autodenomina «teóloga feminista blanca», a argumentar que «sería muy valioso poder recuperar el concepto de ‘teologías feministas’ como un término no codificado que, en determinados momentos, podría usarse para referirse a la diversidad de los distintos feminismos y de otros escritos teológicos femeninos todavía no adjetivados (teniendo siempre en cuenta el poder de las posiciones hegemónicas para autodenominarse o autoadjetivarse)» (2004: 179).

La conciencia de la persistencia de relaciones coloniales en Estados supuestamente poscoloniales ha traído hasta el centro mismo del análisis teológico la cuestión del racismo. Igualmente, los sufrimientos y las luchas de los pueblos indígenas, las víctimas más evidentes del racismo blanco cristiano, han conducido a una nueva perspectiva en la teología de la liberación: la teología indígena, anclada tanto en religiones y espiritualidades cristianas como indígenas, tal como he expuesto anteriormente. Otras perspectivas de la teología latinoamericana de la liberación se desarrollaron a partir de la experiencia histórica de la pobreza y la discriminación de los chicanos, la *Raza*, de los mestizos (los hijos de las mujeres indígenas derrotadas que los conquistadores violaron o tomaron por esposas). Surge así una teología *chicana* de la liberación y, en algunas versiones, la noción de la «raza cósmica» se articula como el papel simbólico de Nuestra Señora de Guadalupe (Guerrero, 1987)⁶.

La crítica poscolonial por parte de teologías feministas se halla también presente en los feminismos islámicos, principalmente en las polémicas en torno a la *nigab* o a la *burqa*. Amina Barlas comenta así el caso de la prohibición de la *burqa* en los Países Bajos: «A lo que parece, la *burqa* puede utilizarse para justificar tanto la aniquilación como la asimilación de los musulmanes en nombre del universalismo occidental. Este espectro de aniquilación/asimilación es un legado del ‘descubrimiento’ de América, cuando los anglo-europeos se vieron ante el problema del otro, en forma de amerindios, y el consiguiente desafío de dar sentido a la diferencia» (2006: 9).

6. Partiendo del trabajo seminal de Virgilio Elizondo (1975), existe una teología hispano-latina centrada específicamente en las luchas sociales de los pueblos hispano-latinos que viven en Estados Unidos. Véase en Valentin, 2002, una convincente apelación a que se vaya más allá de la política de identidad y se traten los temas más amplios de economía política, de dominación de clase y de racismo, una transformación en la dirección de lo que se denomina «teología pública». Desde este punto de vista es asimismo importante tener en cuenta las especificidades de una teología islámica de la liberación tal como la define Engineer (1990).

Al final de la década de los años sesenta del siglo XX, los derechos civiles y el movimiento en pro del poder negro en Estados Unidos adquirieron un componente teológico a través del trabajo pionero del teólogo afroamericano James Cone (1969). Según Cone, el Jesús de los europeos blancos y el cristianismo norteamericano tienen muy poco que decir a los millones de afroamericanos privados de los derechos básicos, que viven en el hambre y en la desesperación, solo por la supremacía de la sociedad blanca que los ha declarado inferiores e inútiles. Para él, el concepto teológico central de los espirituales negros es la liberación divina de los oprimidos por la esclavitud (1972). La denuncia del racismo como incompatible con la idea de un Dios justo dio origen a una nueva perspectiva en la teología de la liberación: la teología negra⁷.

La discriminación étnica y religiosa y la opresión, en forma de sufrimiento humano injusto causado a lo largo de la historia, constituyen otro tema principal de las teologías progresistas. En el judaísmo, el sufrimiento histórico de los judíos ha sido el tema central de la reflexión teológica. Mark Ellis, uno de los más elocuentes expositores de la teología de la liberación ha señalado que la teología judaica contemporánea muestra una intrigante falta de interés por la teología de la liberación, hecho que resulta tanto más llamativo por cuanto es cierto que el Éxodo, la narración de la liberación del pueblo judío, y la tradición profética que inició, se encuentran muy presentes en las teologías de la liberación cristianas. He aquí la explicación que ofrece Ellis de este fenómeno:

La comunidad judía contemporánea, que recientemente conquistó el poder [...] parece recelosa —y tal vez se siente amenazada— por este revivalismo profético en la cristiandad, toda vez que, en el uso que hace del Éxodo y de sus profetas, la teología cristiana de la liberación habla de aquellos que están en el lado subterráneo de la historia, los marginados y oprimidos. La tradición judaica se está atrofiando bajo el manto del poder político (Ellis, 2004: 145).

7. Sobre la teología negra, véase, entre otros muchos, Evans, 1987, y Kunnie, 1994. Con un enfoque específico sobre el Caribe, véase, por ejemplo, Erskine, 1998, y González, 2006. Las perspectivas caribeñas sobre la teología de la liberación hacen especial hincapié en el colonialismo, muy presente todavía en las instituciones y en las prácticas sociales, así como en la vida diaria y en las mentalidades. De ahí las ideas de «descolonizar la teología» o de la «teología de la descolonización» (Erskine, 1998). Maldonado-Torres advierte del peligro de confundir «diferencia colonial» con «diferencia teológica», y defiende como prioritaria la descolonización del pensamiento y de las políticas en la construcción de una verdadera teología de la liberación (2006). Véase asimismo los importantes trabajos de Lewis Gordon (1995a, 1995b y 2007).

Esta explicación surge reforzada por la emergencia de una teología de la liberación palestina, una teología que, a pesar de representar a una pequeña minoría en la región, ha producido una importante reflexión teológica, por parte de cristianos árabes y palestinos, sobre la opresión del pueblo de Palestina y sobre sus opresores: el sionismo y el Estado de Israel⁸. Reconociendo que el ímpetu del sionismo proviene de la historia de un violento antisemitismo occidental, los teólogos de la liberación palestinos hablan de la transferencia del pecado de Occidente a Oriente, que atribuye a la población inocente de Palestina la expiación de un crimen cometido por los cristianos de Occidente. «La negativa de los cristianos de Europa y de América a aceptar su responsabilidad por un millón de judíos, que eran sus hermanos, expulsó a un millón de árabes fuera de su patria, Palestina» (Ellis, 2004: 153). Desde la declaración de Balfour en 1917 hasta la fundación del Estado de Israel, desde la guerra de 1967 al subsiguiente desarrollo del conflicto palestino-israelí, se impusieron al pueblo palestino, con la complicidad de la cristiandad occidental, mucho sufrimiento y humillación injustos.

En esto reside el núcleo de la teología palestina de la liberación, de la que Naim Ateek es uno de los principales representantes. En el libro *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*, publicado en 1989, defiende Ateek que el Antiguo Testamento se tornó problemático para los cristianos palestinos a partir del momento en que pasó a ser utilizado para justificar el sionismo. Según Ateek, la historia del sufrimiento de los judíos en Europa es un prelude de la colonización y ocupación sionista de Palestina. De hecho, su versión personal de la ocupación de su tierra natal, Beisan, treinta kilómetros al sur del mar de Galilea, por soldados israelíes, presenta semejanzas perturbadoras con lo que aconteció a los judíos, tan solo dos décadas antes, en Europa oriental y central (Ateek, 1989: 7-13). La teología palestina de la liberación tiene un interés específico en el mensaje bíblico, por encontrarse en él un camino alternativo a la confrontación y destrucción, tanto para palestinos como para judíos. A decir de Ateek, «Dios tiene algo muy relevante y de mucha importancia que decir tanto a los oprimidos como a

8. Robson (2010) ofrece una panorámica de la teología palestina de la liberación. Respecto a las iniciativas e instituciones palestinas de diálogo y acción ecuménicas, desde esta perspectiva, véase Al'Lia' Center for Religious & Heritage Studies in the Holy Land (http://www.al-liacenter.org.ps/eng/p_materials/Identity.php), International Center of Bethlehem dar annadwa addawliyya (http://www.annadwa.org/Con_Speeches.htm), así como Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center (<http://www.sabeel.org/>). Sitios consultados el 6 de diciembre de 2012.

los opresores de Oriente Medio» (*ibid.*: 6)⁹. Sobre la cuestión del Holocausto formula el principio de que debería preparar el terreno en busca de una paz honrosa para ambas partes: «Debemos entender la importancia y el significado del Holocausto para los judíos, e insistir para que los judíos entiendan la importancia y el significado de la tragedia de Palestina para los palestinos» (*ibid.*: 168).

Jonathan Kuttub llama a su vez la atención sobre el potencial crítico de una noción como la noción del «imperio de la ley» en el Antiguo Testamento. Se basaba esta en la limitación de los poderes de los gobernantes, en nombre del reconocimiento de que Dios es el único señor del universo. El hecho de que los Gobiernos de Israel hayan caído en la «idolatría de la seguridad nacional» (1992: 95) llevó a los palestinos a asumir el papel de los profetas del Antiguo Testamento, convirtiéndolos en la voz y la acción críticas de esta idolatría. Mitri Raheb (1995) considera que, ante la situación en la que se encuentran los palestinos, no cabe que los cristianos se mantengan neutrales. Lo que les cabe es colocarse del lado de los oprimidos. En cuanto a Munir Fasheh, afirma: «Como árabes cristianos tenemos que proclamar que no somos parte de la cristiandad que ayudó a saquear cinco continentes, que esclavizó a los pueblos de muchas regiones, eliminó pueblos y civilizaciones en América del Norte y en Australia, y amenaza ahora a los palestinos con un destino similar» (1992: 67).

Los árabes y los palestinos cristianos son una minoría, lo que puede constituir otro factor más de discriminación y de sufrimiento humano injusto. Este hecho se pone de relieve muy claramente en otra perspectiva de la teología de la liberación desarrollada por cristianos en Corea. La palabra coreana *minjung*, que significa pueblo, da su nombre a esta teología que se centra en la opresión de los cristianos coreanos bajo los regímenes dictatoriales que gobernaron el país durante más de tres décadas. A decir de uno de sus más distinguidos representantes, Suh Kwang-Sun David, la «teología *minjung* es creación de los cristianos que se vieron obligados a reflexionar sobre su condición de discípulos cristianos en las salas de interrogatorio situadas en sótanos, en juicios, enfrentados a tribunales de guerra, escuchando las alegaciones de sus acusadores [...] bajo arresto domiciliario y con todas sus actividades vigiladas las

9. La magistral obra de Gottwald (1979) sobre la historia primitiva y premonárquica de Israel, y específicamente sobre los modos con que se estableció la comunidad israelita en Canaan, representa un sólido análisis histórico de la coexistencia de diferentes pueblos en Palestina. Sobre la base de esta larga historia podría desarrollarse una teología de la liberación común a judíos y palestinos.

veinticuatro hora del día. Los cristianos coreanos quieren hablar sobre lo que aprendieron y reflexionaron teológicamente, y compartirlo con otros que, en su contexto social y político, buscan una teología relevante en Asia» (1983: 16)¹⁰.

En el seno del cristianismo hay otra forma más de sufrimiento humano injusto que ha sido objeto de reflexión teológica y de activismo religioso progresista: el sistema de castas y, en especial, la lucha de los *dalits* de la India, también denominados «intocables». Representan cerca del veinte por ciento de la población india y, a pesar de las leyes que prohíben las prácticas discriminatorias basadas en la casta, se les siguen negando, todavía hoy, los derechos humanos más básicos, y son discriminados en el acceso a los puestos de trabajo, a la educación, a los servicios públicos, a los templos hindúes e incluso, a veces, al agua. Viven, según sus líderes, en una situación de *apartheid*. La reflexión teológica sobre su opresión y liberación ha dado origen a una teología de la liberación *dalit* (Irudayaraj [ed.], 1990).

Sin pretender ser exhaustivo¹¹, voy a presentar de forma breve algunas de las perspectivas de la teología de la liberación como ilustración de algunas de las maneras por las que la reflexión teológica y sus prácticas religiosas se asocian con la implicación en las luchas por la transformación social progresista. Las teologías de la liberación se hallan contextualizadas social y culturalmente, y pueden por ello contribuir a profundizar la conciencia crítica de personas y grupos sociales concretos, oprimidos por formas asimismo muy concretas de relaciones desiguales de poder. Al hacerlo pueden ayudar a las personas y los grupos sociales a cambiar los valores y las relaciones sociales y políticas existentes.

Sufrimiento de la carne

La trivialización del sufrimiento humano en nuestros días, y la consiguiente indiferencia con la que afrontamos el sufrimiento de los otros —aunque su presencia en nuestros sentidos sea avasalladora—, tiene muchas causas. Entre ellas, el impacto que produce la sociedad de la información y de la comunicación —la repetición de la visibilidad sin la visibilidad de la repetición— y la aversión al sufrimiento inducida por la

10. Para una perspectiva sobre la teología de la liberación en Asia, véase Arokiasamy y Gispert-Sauch (eds.), 1987.

11. Tamayo (1993) ofrece una visión general de las diferentes teologías de la liberación en el mundo.

medicalización de la vida. Sin embargo, a un nivel más profundo, la trivialización del sufrimiento reside en las categorías que utilizamos para su clasificación, especialmente porque el sufrimiento es, por encima de todo, una desclasificación y desorganización del cuerpo. La tradición occidental moderna, al separar el alma del cuerpo, ha degradado este último al concebirlo como constituido por carne humana. En consecuencia, la conceptualización (y dignificación) del sufrimiento humano pasó a estar formada por categorías abstractas, ya sean filosóficas o éticas, que devalúan la dimensión visceral del sufrimiento, su marca visible de experiencia vivida en la carne¹².

Este proceso de descorporalización por la vía de la clasificación y la organización se halla presente incluso en los autores que más afirman la importancia del lugar del cuerpo, desde Nietzsche hasta Foucault y Levinas, por mencionar solo a algunos. Por la misma razón, con la excepción de la vista —siempre privilegiada por la modernidad como instrumento de representación—, nuestros sentidos han sido desensibilizados para la experiencia directa del sufrimiento de los demás. La carne, tanto la carne del placer como la del sufrimiento, ha sido así privada de su materialidad corpórea, y de las reacciones instintivas y afectivas que esta provoca y cuya intensidad consiste en estar más allá de las palabras, más allá de una argumentación racional o de una evaluación reflexiva.

Las religiones y las teologías no fueron inmunes a este instrumento biopolítico. Sin embargo, al aplicarlo revelaron sus límites y sus contradicciones. Por una parte, llevaban al extremo la repulsa por la carne como lugar de placer, asociada siempre al sexo y a las mujeres. Por otra, socorrían a los cuerpos de sus semejantes sin más mediación que la compasión. Permitían así un acceso denso, directo e intenso a la carne en sufrimiento, totalmente distinto del acceso que posibilita la ciencia médica, un acceso constituido por distancias epistemológicas (sujeto/objeto), categoriales y profesionales. Es, además, un acceso práctico que, al contrario del acceso médico, no proporciona un equilibrio entre la comprensión y la intervención. Concede prioridad absoluta a la intervención en detrimento de la comprensión.

Son estas las razones por las cuales las religiones permitían la creación de una ética de cuidado y de compromiso basada en las reacciones viscerales de la intersubjetividad entre uno y el prójimo, vínculos que

12. Lo mismo ha pasado con el cuerpo en cuanto fuente de alegría, como consecuencia del recurso a ideales abstractos de placer y belleza, que domestican las reacciones viscerales y las experiencias potencialmente explosivas. Lejos de producir cuerpos inertes, los códigos morales se han fundado sobre ellos.

son prerrepresentacionales, e incluso preéticos, constituidos por sensibilidades y disponibilidades que no necesitan de argumentos ni de reglas para ser fuertes y evidentes. El lado negativo de este inmediatismo del sufrimiento es su despolitización. Fue esto precisamente lo que sucedió en el caso más emblemático del sufrimiento de la carne en el cristianismo, una de las religiones monoteístas: la crucifixión de Jesucristo. La índole sumamente política de este sufrimiento fue secuestrada por el dogma de la resurrección, esto es, por una fuga del mundo que, al contrario del viaje de Alá al cielo, no tuvo regreso. La figura histórica del Jesucristo de los evangelios cristianos es evidentemente distinta de la del Cristo del Corán y de la tradición islámica (Khalidi [ed.], 2001). La diferencia tiene mucho que ver con el sufrimiento carnal. Mientras que para los cristianos lo que importa es la propia carne de Jesús y su sufrimiento, toda vez que él es la «Palabra encarnada», para la fe islámica Jesús es un ejemplo de piedad debido a su proximidad al sufrimiento carnal de los otros, que alimenta a los hambrientos, cura a los dolientes, restaura la vida. Como afirma Ayoub:

Jesús, considerado como el «Cristo» o «logos eterno», la «Palabra hecha carne», el «único Hijo engendrado por Dios» y la segunda persona de la Trinidad, ha sido la barrera que separa dos comunidades religiosas y que ha oscurecido mucho el sentido y el significado de Jesús, la «Palabra de Dios», para la fe y la teología musulmanas (1995: 65).

El potencial contrahegemónico de las teologías progresistas reside en la articulación que buscan entre el vínculo visceral de un gesto asistencial, de un cuidado incondicional, y la lucha política contra las causas del sufrimiento como parte de la tarea inacabada de la divinidad. En su crítica del secularismo como forma velada de pluralismo restrictivo (por excluir la religión en cuanto modo legítimo de ser) habla William Connolly de «registros viscerales de subjetividad e intersubjetividad» como expresión de experiencias intensísimas que aportan insospechadas energías a la realización existencial, y señala, por ejemplo, los registros de subjetividad religiosa (1999: 27). Existe, así pues, una vinculación entre la intersubjetividad visceral y la voluntad radical que analizo en la sección siguiente.

Una voluntad radical insurgente y un horizonte poscapitalista

La religión institucionalizada ha pagado un precio elevado para encontrar un *modus vivendi* con la modernidad occidental y con la Ilustración: la privatización. Pero este desplazamiento hacia la esfera privada ha tenido

un efecto contradictorio. Por una parte, la religión ha sido desterrada del sistema político (lo que, no obstante, no significa la incapacitación de la Iglesia para intervenir en la política, como he mencionado antes), pero, por otra parte, se la ha dejado entregada a sí misma, más o menos autorregulada en la esfera privada. Lo cual significa que, en el interior de la esfera privada, la religión puede mantener un tipo de vínculos premodernos o transmodernos con las vidas de las personas, tanto en términos de discurso como de prácticas, un vínculo libre de las mediaciones políticas, culturales, discursivas e institucionales que, en los dos últimos siglos, han dominado otras movilizaciones sociales (seculares) de la esfera pública, muy particularmente el movimiento obrero y el feminista.

Esto explica, al menos en parte, la razón por la cual las movilizaciones religiosas que en nuestro tiempo reclaman la esfera pública son sustentadas por una especie de radicalismo que no encontramos en la mayoría de los movimientos sociales. Esta energía radical la usan las teologías tradicionalistas para retroceder en el tiempo hasta una época en que la Iglesia controlaba las jerarquías sociales y políticas. Pero también la utilizan las teologías pluralistas progresistas para luchar contra todas las jerarquías, y contra las opresiones y discriminaciones que estas generan. Mientras que las primeras procuran conquistar el poder sobre una esfera pública injusta y opresora, y acabarán, por cierto, por convertirla en más injusta y opresora, las últimas luchan contra el poder, la injusticia y la opresión, tanto si se dan en la esfera pública como en la privada, y con independencia de sus causas, incluidas las religiosas.

El vínculo entre la teología y la crítica radical del capitalismo constituye el núcleo de la teología de la liberación. Como afirma Gutiérrez: «El potencial liberador de una fe reside en su capacidad revolucionaria para cambiar la vida concreta de los pueblos pobres y oprimidos [...] el radicalismo político y evangélico se encuentran y refuerzan mutuamente» (2004: 37-38). Jürgen Moltmann, uno de los representantes de las teologías políticas progresistas, se pregunta: «¿Cómo puedo vivir como miembro del 'Primer Mundo' con algún tipo de decencia de cara al Tercero?» (1982: 155). Habla de «revelación progresista» como una manifestación de la relación que hay entre el espíritu cristiano y el espíritu de la Edad Moderna, el cual «produce visiones progresivamente mejores del mundo y de la vida» (1969). El progreso de la sociedad humana es así interpretado como un automovimiento de revelación. De modo semejante afirma Ignacio Ellacuría que la historia de la salvación es la salvación histórica, es decir, la realización histórica en la sociedad (1977). Proclamando la necesidad de una perspectiva teológica del Tercer Mundo informada por el marxismo y por la teoría de la dependencia, dice Ellacuría: «Es

imposible ver la concretización de la justicia sin una revolución básica en el orden social y económico, o una verdadera realización del hombre sin la creación de una estructura económica adecuada» (*ibid.*).

Para las teologías políticas progresistas, la liberación, más que la resistencia o la salvación, constituye la base de una voluntad radical de luchar por una sociedad más justa. «La resistencia —dice Dorothee Sölle— es la forma en la que los seres humanos que son miembros de la burguesía blanca —los que normalmente participan en la opresión y se lucran con la explotación— participan en las luchas de liberación [...] Mientras que la salvación es la acción de alguien totalmente ‘otro’, que trata con personas que salvar con el propósito de salvarlas, la liberación es la cooperación entre Cristo y las personas [...] Nadie puede liberar a otra persona. El libertador es expresión y parte del movimiento de liberación [...] Participar en la lucha es una premisa necesaria del concepto de liberación» (2006: 141).

*El impulso por la interculturalidad
en las luchas por la dignidad humana*

Como he dicho anteriormente, las concepciones y prácticas dominantes de los derechos humanos son monoculturales, y esto constituye uno de los mayores obstáculos para la construcción de una lucha de abajo arriba, real y universal, por los derechos humanos. La religión, por el contrario, solo existe como inmensa variedad de religiones, como diversidad entre las principales religiones y como diversidad dentro de cada religión¹³. En el mundo occidental, esta diversidad es una de las consecuencias inesperadas de la privatización de la religión. Como he argumentado en otro lugar (1995), los tres principios de la regulación social moderna occidental son el Estado, el mercado y la comunidad. En los últimos doscientos años, el principio del Estado y el del mercado se disputaron la precedencia en la regulación social (mientras que el «capitalismo organizado» del siglo XX asumía la precedencia del Estado, en nuestro tiempo el liberalismo asume la precedencia del principio del mercado). El tercer principio, el de la comunidad, fue siempre olvidado. Se consideró siempre a la comunidad como coadyuvante del Estado

13. Teólogos de distintas denominaciones y orientaciones han venido preguntándose por qué la antigua diversidad religiosa se vive hoy de formas enteramente nuevas (*new age*), dando origen a un nuevo tipo de reflexión teológica: la «teología del pluralismo religioso». Véanse Hick y Knitter (eds.), 1987; Dupuis, 1997, y Knitter, 2007.

o del mercado. Esta negligencia ha permitido al principio de la comunidad evolucionar libremente, fuera de los límites de la burocracia y de la estandarización mercantil y, por lo tanto, de forma menos monocultural y monolítica. Apartada del Estado y del mercado, la religión se refugió en la comunidad, un dominio de regulación social menos estandarizado y más abierto a la diversidad.

A pesar de los reveses y de los fallos (selectividad arbitraria, tentación de afirmar una única verdad revelada, ausencia de consecuencias prácticas), los diálogos ecuménicos e interreligiosos son el testimonio de un potencial para la interculturalidad en el campo de la religión. Si estos diálogos fuesen más coherente y activamente practicados, podrían funcionar simultáneamente como una poderosa memoria y un campo de experimentación para diálogos más amplios, que implicasen a concepciones de la dignidad humana religiosas y no religiosas. En tiempos recientes se han hecho algunas valientes tentativas de llevar a cabo tales diálogos en las condiciones políticas más desfavorables. Valgan dos ejemplos entre otros muchos. En Oriente Medio, las contribuciones de Naim Ateek y de Mark Ellis, en especial «Four Elements of a Jewish Response», que constituyó la respuesta de este último a las teologías de la liberación cristianas (2004: 163-202). En la India nos viene a la memoria el nombre de Asghar Ali Engineer (1998), el intelectual islámico y líder del movimiento defensor del muy necesario diálogo entre el islam y el hinduismo. En algunos países, como Pakistán e Israel, los diálogos «intra-fes» resultan tan difíciles y cargados de consecuencias como los diálogos «inter-fes». En el caso de Pakistán es particularmente elocuente a este respecto el trabajo de Fazlur Rahman (1982 y 2000).

Yendo mucho más allá de los diálogos interreligiosos, pienso que el pensamiento religioso, en general, ha oscilado entre el dogmatismo estricto y la ortodoxia, por una parte, y el cuestionamiento vibrante de los textos, prácticas, reglas e instituciones, por otra. En este último caso, los autores han rozado muchas veces la herejía y han sufrido consecuencias drásticas, pero lo más notable es que, en sus reflexiones, han ido más allá de los materiales religiosos familiares, han bebido en culturas extrañas, se han alimentado de otros tipos de conocimiento y de filosofías, se han sumergido espontáneamente en los detalles de las experiencias del día a día, mezclándose con mercaderes, artesanos, prostitutas, y han extraído consecuencias teóricas de estas experiencias y discursos. Dicho de otro modo: cuando decidieron ir, por su propia cuenta, a las raíces de las verdades establecidas, los pensadores religiosos han tendido a ser más *bricoleurs* que cualesquiera otros pensadores, mezclando, de formas innovadoras y caóticas, fragmentos de diferentes procedencias,

con los cuales han creado nuevos sentidos e interpretaciones. Para poder hacerlo, han adoptado epistemologías que en términos contemporáneos serían consideradas conocimiento posicional o situado. Se han destacado por ocupar las zonas de contacto entre las diferentes culturas y formas de saber, fronteras, encrucijadas, *nepantlismo* (la palabra azteca que indica «división entre caminos»), zonas intermedias, ni exteriores ni interiores, ni familiares ni extrañas, ni sujeto ni objeto, condiciones de exilio sin dejar de pertenecer a la comunidad. En cierto sentido han anticipado el estadio intermedio, el *estar-entre* epistemológico sin el cual los intercambios interculturales no podrían haberse logrado.

Encontramos estos pensadores en todas las tradiciones religiosas. Podemos pensar en san Agustín y Nicolás de Cusa en la tradición cristiana y en Ghazali (al-Gazel) en el islam. El magistral trabajo de Ebrahim Moosa (2005) trajo recientemente a este último a nuestra atención. Según Moosa, Ghazali —prominente intelectual islámico de origen persa que vivió en los siglos XI y XII de la era cristiana— se inspiró en las más diversas fuentes islámicas y no islámicas, desde la Biblia hebraica hasta la filosofía griega, desde las experiencias de viaje hasta las experiencias místicas. Se vio a sí mismo en una posición de encrucijada o de zaguán, en el *dihiliz*, palabra que designa el espacio intermedio entre la calle y el interior de la casa. Cuando se ve desde la calle, el *dihiliz* es interior, y cuando se ve desde el interior de la casa, es exterior (*ibid.*: 45). Esto explica por qué cuando estaba en este espacio, Ghazali se podía sentir simultáneamente como estando en el exilio y como estando en su propia casa¹⁴.

Raimundo Pannikar, teólogo católico, hijo de padre indio e hindú y de madre catalana, católica romana, puede ser considerado igualmente como ejemplo de teólogo y pensador «en una posición liminar», ya que ha desarrollado un pensamiento cristiano de expresión hindú. Desde su perspectiva, el cristianismo, para ser verdaderamente «cristiano», «para pertenecer al mundo entero», debería despojarse de sus ropas occidentales coloniales, que han hecho creer que el cristianismo solo sería viable a través de la cultura occidental. Y por eso se preguntaba: «¿Nos es posible admitir que existen límites para la comprensión de Dios que recibimos de las tradiciones semítica y grecorromana? ¿Podemos admitir que existen también límites a nuestro entendimiento de la religión [...] y la oración?» (Pannikar, 2011: 117-118).

14. Como todos los grandes líderes religiosos, Ghazali es una figura controvertida, pues para muchos intelectuales islámicos fue el responsable de la reducción del pluralismo en el interior del islam.

Las narrativas del sufrimiento y la liberación

El lenguaje privilegiado de los intercambios interculturales es la narrativa. Contar historias genera un inmediato y concreto sentido de copresencia a través del cual se tornan más fácilmente accesibles e inteligibles las experiencias sociales que se producen en diferentes tiempos, espacios y culturas, un tipo de copresencia que no es posible conseguir a través del lenguaje conceptual (ya sea técnico, filosófico o científico). La narrativa, incluso cuando se trata de una narrativa histórica, trabaja contra el tiempo, al producir un efecto de sincronismo y contemporaneidad que ayuda a convertir lo extraño en familiar y lo remoto en coetáneo. Así, la *memoria passionis* (una categoría judeocristiana) del mundo reside en la remembranza y en las narrativas que cuentan luchas ejemplares de vida y de muerte, de sufrimiento y de liberación, de pérdidas y de ganancias, que refuerzan los sentimientos de alegría y de miedo, temor y espanto, venganza y compasión, de los cuales emerge, de abajo arriba, una especie de sabiduría participada por el mundo.

Al contrario que la reconstrucción histórica, la *memoria passionis* colapsa el pasado, el presente y el futuro, ve fuerzas en las debilidades y posibilidades alternativas en las derrotas. La sabiduría que de ella procede es a la vez contemplativa y activa; es una reserva mundial de recuerdo y de visión que convierte el pasado en energía que reanima el presente y potencia el *todavía no* o el *tal vez* del futuro. De este modo, narrativas, historias y parábolas se mantienen siempre abiertas. Se ofrecen a la reinterpretación y a la contextualización y, en este sentido, permiten una continua reinención de la autoría o la coautoría. Los contadores de historias son siempre coautores de las historias que han oído a sus predecesores.

Veo aquí una posibilidad para otro encuentro fructífero entre los derechos humanos y las teologías políticas progresistas. Narrar y contar historias está en la base de la experiencia religiosa, ya sea la de los textos sagrados o la de las tradiciones orales sagradas. Pero, además, incluso la filosofía, la dogmática o la exégesis religiosas solo se sostienen en la medida en que se asientan en acontecimientos, dichos y vidas ejemplares concretos de personas o de pueblos, tanto si son extraordinarios u ordinarios, pero nunca anónimos. Actúan a través de un método casuístico extremadamente extenso, como podemos llamarlo, un método que permite el establecimiento de una conexión lógica entre las circunstancias más localizadas, específicas e incluso únicas, en las que algo ocurrió o fue dicho, y las consecuencias y relevancias más abarcadoras, generales, transespaciales y transtemporales. En entrevistas paralelas, Johann

B. Metz y Elie Wiesel subrayan el papel central de la narrativa en el pensamiento religioso (Schuster y Boschert-Kimmig, 1999). Como dice Elie Wiesel: «La teología no es más que contar historias» (*ibid.*: 94). Todos los profetas se han expresado por medio de parábolas para que los futuros creyentes las pudiesen reinterpretar a la luz de sus propias experiencias y de su libertad intelectual.

También a decir de Moosa, «los textos y las interpretaciones son, a fin de cuentas, historias sobre acontecimientos [...] La narrativa no es una repetición verbal y literal de las historias. Su propósito se encuentra en su sustancia y en sus significados. Lo que es único en la narrativa es su capacidad de describir un acontecimiento pasado como si estuviera sucediendo en el presente, es decir, en el momento en que se expresa a través del habla» (2005: 67).

La naturaleza convencional del discurso de los derechos humanos reside no solo en una cierta promiscuidad cómplice entre su proclamación abstracta y la resignación ante sus violaciones sistemáticas, sino, sobre todo, en la trivialización del sufrimiento humano que conllevan esas violaciones. Esta trivialización proviene en buena medida del discurso normalizado (en sentido foucaultiano) de las organizaciones de defensa de los derechos humanos, con un fuerte componente estadístico que reduce al anonimato de los números el horror de la degradación humana y del sufrimiento injusto. Se neutraliza de este modo la presencia desestabilizadora del sufrimiento como base sobre la cual sería posible fundar una razón militante y una voluntad radical de lucha contra un estado de cosas que produce de manera sistemática el sufrimiento injusto. Por su insistencia en la narrativa concreta del sufrimiento de las víctimas y de su lucha contra los opresores, las teologías políticas progresistas pueden contribuir a convertir el sufrimiento injusto en una presencia intolerable que deshumaniza tanto a las víctimas como a los opresores, así como a quienes, no sintiéndose víctimas ni opresores, ven en el sufrimiento injusto un problema que no les atañe.

La presencia del mundo anterior y posterior a la interpretación

La concepción intercultural de los derechos humanos que vengo defendiendo (Santos, 2010b: 63-96) busca fortalecer tanto la legitimidad de las políticas de los derechos humanos en diferentes partes del mundo como radicalizar las luchas que pueden emprenderse en su nombre. La noción de interculturalidad tiene como fin volver inteligible la idea de que el propósito de los intercambios interculturales es la interpretación,

producción y participación de significados. Como ya he sugerido, ese significado no implica necesariamente un lenguaje conceptual, y el narrar y contar historias puede constituir uno de los instrumentos más poderosos para convertir en mutuamente accesibles, inteligibles y relevantes experiencias sociales separadas por el tiempo, el espacio y la cultura.

Es, sin embargo, necesario ir más allá y demostrar que, si una ecología de diferentes concepciones de la dignidad humana va a fundamentar una lucha más amplia y radical por esa dignidad, ello presupone la creación de momentos especialmente intensos de copresencia, momentos en los que la presencia precede al significado. La presencia es la *cosa* o materialidad sobre la cual se construyen los significados. Se refiere a cuerpos, señales, sonidos, materiales, en su capacidad no semántica, es decir, en el acceso inmediato a nuestros sentidos. Es una forma de ser que, como acertadamente afirma Gumbrecht, «se refiere a las cosas del mundo antes de que estas se conviertan en parte de una cultura» (2004: 70). Es a través de su significado como las cosas se vuelven culturalmente específicas y muchas veces también inconmensurables o ininteligibles para otras culturas. Desde mi punto de vista, estas «cosas» no son exteriores a la cultura. Son parte de ella, pero, paradójicamente, de una forma no cultural. Poseen la capacidad prerrepresentacional de ser exteriores al pensamiento y a la consciencia, al tiempo que fundamentan ambos. Son materiales y actúan al nivel del instinto, de la emoción y del afecto. En las palabras que pone Nietzsche en boca de Zaratrústa: «Por detrás de tus pensamientos y de tus sentimientos, hermano mío, hay un señor más poderoso, un guía desconocido, que se llama 'yo soy'. Habita en tu cuerpo; es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría». De los autores que han llamado nuestra atención sobre la dimensión no semántica de la interacción y la comunicación, Gumbrecht es el más elocuente en cuanto a contraponer culturas que están dominadas por la presencia (culturas-presencia) y culturas que están dominadas por el significado (culturas-significado) (Gumbrecht, 2004: 79). Claro que en todas las culturas existen presencia y significado, pero el énfasis en una o en otro varía en las diversas culturas. Una cultura moderna occidental es una cultura de significado, mientras que la cultura medieval occidental era una cultura de presencia¹⁵. Sugiero que algunas culturas no occidentales se entienden mejor como culturas de presencia.

En los intercambios interculturales, específicamente, el papel de la presencia consiste en propiciar la generación de sentidos de comunidad,

15. Asad (1993: 63) propone esta misma argumentación.

indiferentes a la diversidad cultural e inmediatamente evidentes. Una pila de cuerpos mutilados en un campo de exterminio, el cuerpo esquelético de un niño a punto de morir de hambre, el dolor de una madre sobre el cadáver de su joven hijo, la visión del cuerpo desnudo de una mujer o de un hombre, una postura extática, los movimientos corporales, los olores, los instrumentos e ingredientes en la realización de un rito, todas estas presencias están dotadas de un poder que se antoja relativamente autónomo en relación con los significados que pueden atribuírseles.

No es este el sitio para tratar del lugar posible para la dialéctica de la interpretación y la presencia en la construcción de nuevas prácticas y pensamientos interculturales transformadores. Me gustaría tan solo señalar el hecho de que, también aquí, veo una posible contribución de la experiencia religiosa progresista y de la reflexión teológica para fortalecer, expandir y radicalizar las luchas por los derechos humanos. La presencialización del pasado, o del otro, a través de ritos, rituales y sacramentos (por ejemplo, la eucaristía, especialmente en el catolicismo) desempeña un papel central en la experiencia religiosa (Asad, 1993). La misma evidencia inmediata que sobrepasa la extrañeza y la diferencia se halla presente en ciertos tipos de experiencias religiosas: el misticismo cristiano, la cábala en el judaísmo, el sufismo en el islam, la posesión del Padre-de-Santo o de la Madre-de-Santo en la *Umbanda* o *Candomblé*, etc. De este modo se genera un sentido intensificado de participación y de presencia que, si se pusiera al servicio de las luchas de resistencia y liberación de la opresión, podría contribuir a fortalecer y radicalizar la voluntad de transformación social. No es por capricho proselitista ni por exceso de celo por lo que todas las reuniones, encuentros, protestas y ocupaciones de tierras organizadas por uno de los movimientos sociales más importantes de nuestro tiempo —el Movimiento de los Trabajadores sin Tierra de Brasil— comienzan con lo que se llama la «mística», un momento de silencio, oración y canto, con los militantes cogidos de las manos, formando un círculo: cuerpos físicos individuales transformándose en un cuerpo físico colectivo.

Canciones y cánticos tienen una fuerte presencia histórica en las luchas de resistencia y liberación como forma de unir fuerzas, vencer la desesperación y ganar coraje para luchar contra opresores poderosos. La presencia a través de canciones y cánticos es una manera de trascender el cuerpo sin abandonarlo nunca, de trascender las diferencias en nombre de la armonía necesaria para una tarea práctica a la vista (que puede ser el canto en sí mismo o algo que vaya más allá), de construir fuerza material a partir de una fuerza simbólica. Aquí, de nuevo, las religiones de los oprimidos y las teologías de la liberación a las que han

dado lugar en tiempos recientes poseen una preciosa experiencia a través de la cual los derechos humanos pueden ganar nuevas voces, nueva vitalidad y nuevas fuerzas. Ya he mencionado el papel de los *blues* y de los espirituales en la teología negra. Otro ejemplo puede hallarse en la manera en que la teología caribeña de la descolonización usa las canciones redentoras de Bob Marley (Erskine, 1998), o la forma en que la teología de la liberación de los pueblos indígenas o tribales del nordeste de la India hace hincapié en una doxología específica: la práctica de alabar a Dios por medio del canto y de la danza (Thanzauva, 2002: 269).

La espiritualidad de/en las luchas por la transformación social

Hemos de tener en cuenta que la distinción material/espiritual es una distinción de base occidental. En sus análisis de la epistemología y de la religión en África argumentan vigorosamente Ellis y Haar (2007) que los modelos existentes de relación entre religión y política se basan en la presunción de una diferencia estructural entre el mundo visible o material y el mundo invisible, y consideran que esta distinción rígida no refleja las ideas sobre la naturaleza de la realidad que prevalecen en África. Según estos autores, entre las características más señaladas de las epistemologías africanas, se cuenta la convicción de que los aspectos materiales e inmateriales de la vida no pueden ser separados, aunque puedan distinguirse entre sí, tal como las dos caras de una moneda pueden ser distintas pero no separarse: se mantiene la creencia en la existencia de un mundo invisible, distinto pero no separado del visible, en el que habitan seres espirituales con poderes efectivos sobre el mundo material (*ibid.*: 387).

Esta advertencia de precaución puede ayudarnos a tener una comprensión más profunda de las luchas contrahegemónicas por los derechos humanos. Estas luchas se proponen el cambio de las estructuras sociales que son responsables de la producción sistemática de sufrimiento humano injusto. Son luchas materiales en el sentido de que su ímpetu político se dirige contra la economía política subyacente a la producción y la reproducción de relaciones sociales desiguales, incluso cuando esas relaciones están ligadas de una manera menos directa o lineal a la explotación capitalista y a una jerarquía de base clasista, como es el caso de las relaciones que son objeto de la política identitaria convencional (discriminación sexual, racial, étnica, religiosa). Son asimismo luchas materiales en el sentido de que presuponen recursos políticos, financieros y humanos para construir organizaciones y generar militancia.

Pero, más allá de todo esto, las luchas contrahegemónicas por los derechos humanos son muchas veces de alto riesgo, incluso del riesgo de la vida, luchas contra enemigos muy poderosos y desprovistos de escrúpulos. Tienen por tanto que basarse en una voluntad política fuertemente motivada, una voluntad que tiene que ser tanto colectiva como individual, toda vez que no existe activismo colectivo sin activistas individuales. Sin esta voluntad inconformista, rebelde e insurgente, no podrá tener éxito ninguna lucha social significativa contra la injusticia y la opresión institucionalizadas.

De igual modo, esta voluntad no podrá construirse sin una visión crítica, a la vez radical y desestabilizadora, de la injusticia actual, y sin visiones creíbles de una sociedad alternativa mejor. En los últimos dos siglos han predominado dos visiones muy fuertes de una sociedad alternativa semejante: el socialismo y la liberación del colonialismo. Dos visiones que estaban a su vez relacionadas con dos concepciones críticas igualmente fuertes de las sociedades contemporáneas: la crítica anticapitalista y la crítica anticolonial. Por razones en las que no cabe ahondar aquí, estas visiones han entrado en crisis en los últimos treinta años, y esta crisis es el otro lado del interregno ideológico y político que no nos permite ir más allá de las respuestas francas a las preguntas fuertes suscitadas por la necesidad o incluso por la urgencia de una transformación social progresista. El secularismo moderno ha impedido a la religión tener cualquier participación significativa en estas visiones. Por lo menos en el mundo cristiano, la religión institucionalizada ha hecho las paces con las estructuras de poder existentes, por más injustas que fueran, ha secuestrado la fuerza motivadora contenida en la espiritualidad¹⁶, y ha transformado a los creyentes en individuos en busca de la salvación individual en otro mundo más allá de la muerte. Fue este tipo de religión el que Marx criticó tan acertadamente.

En nuestro tiempo, como vengo exponiendo en este capítulo, las teologías políticas progresistas han partido de la crítica de la privatización moderna de la religión para desarrollar nuevas concepciones de salvación y de redención que pueden servir de fundamento a las luchas por la transformación social, por la justicia y por la liberación. Para estas teologías, la conversión a Dios implica una conversión a un prójimo necesitado. Se abre así la posibilidad de liberar una nueva energía en la sociedad, inyectando en las luchas sociales la fuerza motivadora contenida en la espiritualidad. En esto reside tal vez la razón por la que, en

16. Pannikar: «Entiendo por espiritualidad el conjunto de actitudes básicas anteriores a su manifestación en teorías o su desarrollo en praxis» (1988: 91).

los últimos cuarenta años, muchos de los activistas de los derechos humanos que pagaron con sus vidas el empeño que pusieron en las luchas por la justicia social eran adeptos de la teología de la liberación en una de sus muchas versiones.

Como experiencia concreta de religiosidad, la espiritualidad adopta muchas formas distintas y, en las principales religiones, han predominado formas diferentes en los diferentes contextos históricos y geográficos. Por ejemplo, en el cristianismo, en el contexto de la persecución anterior a la conversión del emperador romano Constantino, el martirio era considerado la forma más elevada de testimonio, y el testimonio era considerado la forma ideal, o la forma cristiana, de la espiritualidad. Muchos cristianos afrontaban su muerte como un «bautismo de sangre» o un «segundo bautismo», y la celebraban como su aniversario celestial. Era también considerada como una imitación de Jesucristo, que dio su vida (Thanzauva, 2002: 256)¹⁷. El martirio no pertenece al pasado, como ilustran las muertes de Martin Luther King Jr. o de Óscar Romero, arzobispo de El Salvador, así como las de tantos otros creyentes anónimos, cuyo sacrificio nunca aparece en las noticias. No olvidemos que los que cometen atentados suicidas son muchas veces considerados mártires por las comunidades en las que vivían o por las denominaciones religiosas que profesaban. Como dice Thanzauva: «Hoy, en la India, muchos cristianos pierden su vida, sus bienes y sufren persecuciones por el simple pecado de ser cristianos» (2002: 256). El martirio está por lo demás presente en todas las principales religiones¹⁸.

Algunas formas de espiritualidad son privilegiadas por las teologías tradicionalistas, como he expuesto anteriormente, y resultan, por tanto, poco útiles para el tipo de luchas contrahegemónicas por los derechos humanos que propongo en el presente libro, mientras que otras son favorecidas por las teologías pluralistas o progresistas, y tienen el potencial de contribuir a estas luchas. Es importante la intensidad de la

17. Pannikar describe de la siguiente manera a los primeros cristianos: «No vivían exclusivamente en la historia. La escatología era un factor omnipresente. Podían afrontar la muerte sin miedo. Eran mártires, testimonios de un acontecimiento. La fidelidad era suprema. Esta convicción fue predominante hasta la toma de Roma por Alarico en 410, o hasta la muerte de san Agustín en 430. El verdadero Cristo era un mártir» (1988: 93).

18. Además del martirio existen muchas otras formas de espiritualidad. En la teología cristiana, por ejemplo, Thanzauva identifica, además del martirio, los siguientes tipos de espiritualidad: la espiritualidad monástica, eclesiástica, reformadora, pietista, evangélica, ecuménica, liberadora, feminista, dialógica, indígena/tribal, comunitaria, doxológica y praxiológica (2002: 249-272). En la teología islámica, la tradición sufí mantiene un lugar destacado. Véase N. Green, 2004; Safi, 2005; Le Gall, 2010.

experiencia religiosa, pero lo es más todavía su orientación existencial. ¿Se vive como un propósito individual sin vinculación relevante alguna con las cosas del mundo, o se vive, por el contrario, como una forma de compartir con los demás una visión trascendental de un Dios sufridor que se manifiesta en los pueblos sufridores de este injusto mundo¹⁹? En el primer caso podemos encontrar formas muy intensas de espiritualidad, pero su intensidad se mide precisamente por su capacidad de apartamiento de este mundo. Este es, por lo general, el caso de los místicos. El fuerte potencial del misticismo para la presencia, a la que nos hemos referido antes, se ve neutralizado por el individualismo posesivo de la «unión mística» con lo Absoluto²⁰. En el segundo caso, la espiritualidad genera una poderosa energía motivadora que, si se canaliza hacia las luchas progresistas por la justicia social, podrá reforzar la credibilidad de las visiones que movilizan a los activistas y fortalecen su voluntad. Tal ha sido el caso de las comunidades eclesíásticas de base en América Latina inspiradas por la teología de la liberación (Boff, 1986).

19. ¿Será un Dios sufridor un Dios subalterno? ¿Será el Dios de los opresores el mismo que el Dios de los oprimidos? ¿No han sido los dioses de las poblaciones colonizadas despreciados y suprimidos, como prácticas mágicas e idólatras, por el Dios de la cristiandad colonial? ¿Puede un Dios sufridor ser el Dios de toda la cristiandad sin contradecirse a sí mismo o a sí misma?

20. Véase, por ejemplo, Reza Shah-Kazemi, que compara los «caminos para la trascendencia» de los tres grandes místicos de las tres principales religiones: Shankara para el hinduismo, Ibn Arabí para el islam y el Maestro Eckhart para el cristianismo (2006).

CONCLUSIÓN

He perseguido en el presente libro un doble objetivo: identificar los principales desafíos que plantea a los derechos humanos el surgimiento de las teologías políticas a principios del siglo XXI; seleccionar dentro de un amplio paisaje de análisis teológicos los tipos de reflexiones y prácticas que puedan contribuir a expandir y profundizar el canon de las políticas de derechos humanos. Para conseguir este doble objetivo me he servido de la complejidad como principal orientación analítica. Lo cual me ha llevado a hacer distinciones de las que he extraído consecuencias significativas: por una parte, distinciones entre los diferentes tipos de teologías políticas (pluralistas *versus* fundamentalistas; tradicionalistas *versus* progresistas) y, por otra parte, distinciones entre dos discursos y prácticas contrastantes de políticas de derechos humanos (hegemónicos *versus* contrahegemónicos). He defendido que las teologías pluralistas y progresistas pueden funcionar como una fuente de energía radical para las luchas contrahegemónicas de los derechos humanos.

Parto del principio de que las distinciones entre teologías implican, con algunos matices, a todas las principales religiones. Esta es una premisa cuya validez no puedo garantizar con absoluta seguridad. Se deriva menos de una continuada experiencia teológica hermenéutica que de haber servido de testimonio a los diferentes modos en que las personas y las prácticas religiosas toman postura en relación con las luchas sociales. ¿De qué lado están? Este es mi criterio básico. ¿Del lado de los opresores o del lado de los oprimidos? ¿Del lado del fundamentalismo o del lado del pluralismo? ¿Del lado del tradicionalismo reaccionario o del lado de la transformación social progresista (que no excluye el recurso a la tradición —concebida como una modernidad alternativa— como ilustra la teología de la liberación indígena e islámica)?

Soy consciente de que es muy difícil responder a estas preguntas de forma inequívoca. La principal dificultad procede del contexto social de la religión, es decir, del papel que la religión desempeña en la sociedad, contexto que varía de acuerdo con las diferentes religiones, las diferentes regiones del mundo y los diferentes periodos históricos. Una de las afirmaciones más elocuentes de la necesidad de atender a los contextos en este terreno la hace Ali Shariati, en una conferencia pronunciada en los años setenta del pasado siglo. Dice este autor:

Franz Fanon, a quien conocí personalmente y cuyos libros traduje al persa, era pesimista respecto a la posibilidad de que la religión aportara una contribución positiva al movimiento social. Tenía, de hecho, una postura antirreligiosa hasta que le convencí de que, en ciertas sociedades en las que la religión desempeña un papel importante en la cultura, puede [...] ayudar a conducir a la sociedad a un destino semejante al que Fanon procuraba conducirla a través de medios no religiosos. Tengo que añadir que el sentimiento antirreligioso de Fanon era resultado de la experiencia específica de la Europa medieval, y de la subsiguiente liberación de las sociedades europeas en los siglos xv y xvi. No podemos extrapolar esta experiencia al mundo islámico, porque la cultura de las sociedades islámicas difiere totalmente del espíritu que, bajo el nombre de religión, dominó Europa en la Edad Media. Lógicamente no podemos juzgar y condenar a las dos religiones con un mismo fundamento (2002: 36).

Como ya he dicho, doy por cierto en este libro que, en principio, todas las religiones tienen el mismo potencial para desarrollar versiones de teologías progresistas y liberadoras, capaces de integrarse en las luchas contrahegemónicas en contra de la globalización neoliberal. Por otro lado, las religiones cuentan con un impresionante registro de ejecuciones, persecuciones, pogromos, inquisiciones y libros quemados. Un tema relacionado, que no abordé en este libro, tiene que ver con las razones por las cuales las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales predominantes en el mundo de hoy tienden a impedir el surgimiento de teologías de la liberación y a promover el surgimiento de teologías conservadoras o reaccionarias. En este contexto tiene sentido que volvamos a citar a Ali Shariati, ya que su postura, antes mencionada, en modo alguno le hace perder de vista los peligros que la religión podría traer a la lucha por la emancipación social. Al finalizar su conferencia, identifica los desafíos que un musulmán ilustrado debe afrontar:

Haz de la religión un arma inaccesible para los que indebidamente se apoderan de ella y cuyo propósito es utilizar la religión para fines propios; inicia un renacimiento religioso que, al restituir a la religión vida y movimiento,

poder y justicia, neutralice a los agentes reaccionarios de la sociedad y salve al pueblo de los elementos utilizados para anestesiarlo. Un renacimiento así transforma tales elementos en factores de revitalización, de concienciación y de lucha contra la superstición. Además de lo cual, al basarse en la cultura auténtica de la sociedad, permitirá el renacimiento de la independencia cultural contra la agresión violenta de Occidente. Elimina, por último, el espíritu de imitación y de obediencia que es propio de la religión popular y sustitúyelo por el espíritu del pensamiento independiente, crítico, revolucionario y agresivo (2002: 46).

Si Dios fuese un activista de los derechos humanos es, evidentemente, una proposición metafórica a la que solamente puede responderse metafóricamente. Según la lógica de este libro, si Dios fuese un activista de los derechos humanos, Él, o Ella, andarían definitivamente en busca de una concepción contrahegemónica de los derechos humanos y de una práctica coherente con la misma. Al hacerlo, antes o después, este Dios se enfrentaría al Dios invocado por los opresores y no encontraría ninguna afinidad con Este o con Esta. Dicho de otro modo: Él o Ella llegarían a la conclusión de que el Dios de los subalternos no puede dejar de ser un Dios subalterno. La consecuencia lógica de tal conclusión sería bastante ilógica desde el punto de vista humano, por lo menos en lo tocante a las religiones monoteístas que forman la base de mi análisis: un Dios monoteísta apelando al politeísmo como condición para que la invocación de Dios en las luchas sociales y políticas por una transformación social progresista no tenga efectos perversos.

La idea de un Dios subalterno sería que solo el politeísmo permite una respuesta inequívoca a esta pregunta crucial: ¿De qué lado estás? Reconozco que un Dios monoteísta abogando por un conjunto politeísta de dioses y, en consecuencia, por su propio suicidio sacrificial por el bien de la humanidad, es un completo absurdo. Pero me pregunto si el papel de muchas de las teologías no ha sido el de evitar que nos confrontemos con este absurdo y saquemos de él las debidas conclusiones. Es como si el *logos* de Dios hubiera sido desde siempre un ejercicio humano para impedir a Dios expresar Su pluralidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbas-Gholizadeh, Mahboubeh (2001), «The Experience of Islamic Feminism in Iran»: *Farzaneh* [número especial sobre la reforma y el movimiento de las mujeres], 5/10: 3-6.
- Achcar, Gilbert (2006), *The Clash of Barbarisms: The Making of the New World Disorder*, Boulder, Paradigm.
- (2007), «Orientalism in Reverse: Post-1979 trends in French Orientalism»: *Fourth Annual Edward Said Memorial Lecture at the University of Warwick* (20 de noviembre).
- (2008), «Religion and Politics Today from a Marxian Perspective», en L. Panitch y C. Leys (eds.), *Socialist Register*, Monmouth, The Merlin Press: 55-76.
- Adorno, Theodor W. (1955), *Prismen*, Múnich, Suhrkamp; trad. esp. *Prismas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Afsaruddin, Asma (ed.) (1999), *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female «Public» Space in Islamic/Ite Societies*, Cambridge (MA), Harvard UP.
- Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale UP.
- Al-Ali, Nadjie (2005), «Reconstructing Gender, Iraqi Women between Dictatorship, War, Sanctions and Occupation»: *Third World Quarterly* 26 (4-5): 739-758.
- Al-Azmeh, Aziz y Bak, János M. (eds.) (2004), *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*, Budapest, Department of Medieval Studies, Pastis Incorporated, CEU Studies in the Humanities and Central European University Press.
- Al-Jabarti, Abd Al- Rahman (1993), *Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation, 1798*, trad. de Shmuel Moreh, Princeton, Markus Wiener.
- Almond, Gabriel; Appleby, Scott y Sivan, Emmanuel (2003), *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago, Chicago UP.
- Althaus-Reid, Marcella e Isherwood, Lisa (2007), «Thinking Theology and Queer Theory»: *Feminist Theology* 15/3: 302-314.
- An-Na'im, A. A. (1992) (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

- (2006), «Why Should Muslims Abandon Jihad? Human Rights and the Future of International Law»: *Third World Quarterly* 27/5: 785-797.
- Aquino, María Pilar (ed.) (1988), *Aportes para una teología desde la mujer*. Colaboraciones de teólogas Latinoamericanas en la Conferencia Intercontinental de Mujeres Teólogas del Tercer Mundo, Madrid, Biblia y Fe.
- (1992), *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José (Costa Rica), DEL.
- Aquino, María Pilar y Rosado-Nunes, María José (2008), *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, México, Dabar.
- Archer, R. (2001), «Secularism and Sectarianism in India and the West: What are the Real Lessons of American History?»: *Economy and Society* 30/3: 273-287.
- Arendt, Hannah (2004), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- (2006), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Arjomand, Said Amir (ed.) (1984), *From nationalism to revolutionary Islam*, Albany (Ny), State University of New York Press.
- (ed.) (1993), *The Political Dimensions of Religion*, Albany, State University of New York Press.
- Arokiasamy, G. y Gispert-Sauch, G. (eds.) (1987), *Liberation in Asia: Theological Perspectives*, Anand, Gujarat, Gujarat Sahitya Prakash; Delhi, Vidyajyoti, Faculty of Theology.
- Asad, Talal (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins UP.
- (2003), *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford, Stanford UP.
- Assmann, Hugo y Hinkelammert, Franz Josef (1991), *La idolatría del mercado. Ensayo sobre economía y teología*, San José (Costa Rica), DEL.
- Ateek, Naim (1989), *Justice, and only Justice: a Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll, Orbis.
- Ateek, Naim, Duaybis, Cedar y Tobin, Maurine (eds.) (2005), *Challenging Christian Zionism: Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*, Londres, Melisende.
- Ayoub, Mahmoud (1995), «Jesus the Son of God: A Study of the Terms *Ibn* and *Walad* in the Qu'ran and Tafsir Tradition», en Y. Y. Haddad y W. Z. Wadi (eds.), *Christian-Muslim Encounters*, Gainesville, University Press of Florida: 65-81.
- Badran, Margot (2009), *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford, One World.
- Barlas, Amina (2006), «Does the Qu'ran support Gender Equality? Or, do I have the autonomy to answer this question?», en *Workshop in Islam and Autonomy*, University of Groningen (24 de noviembre). Accesible en https://docs.google.com/a/ufp.edu.pt/viewer?a=v&q=cache:PXyJhAWboxMJ:ww.w.asmabarlas.com/TALKS/Groningen_Keynote.pdf+&hl=pt-PT&gl=pt&cpid=bl&srcid=ADGEESHYVE0CnRRMXgcZGou1PjhM08TFMDI1jiZnbR-BgWW92kUaqY67Zc1Fnw-YBA9VhixSrBim5O92UhFNFXJKPEdihGhN-FgCFSb9993eQRhW1ii9JTmEXmlGq1KDi9vAD9d4CxTt21&sig=AHIEtbR9WwtFEVRhwA589sR7LXtqM79j3A (consultado el 6 de diciembre de 2012).
- Barlas, Asma (2002), *«Believing Women» in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, University of Texas Press.

- Bayes, Jane H. y Tohidi, Nayereh (2001), *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, Nueva York, Palgrave.
- Bell Jr., Daniel (2004), «State and Civil Society», en P. Scott y W. Cavanaugh (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell: 423-438.
- Benjamin, Walter (1980), *Iluminaciones*, Madrid, Taurus.
- Bergesch, Karen (2006), *A dinâmica do poder na relação de violência doméstica: desafios para o aconselhamento pastoral*, São Leopoldo, Sinodal.
- Betz, Hans-Georg y Meret, Susan (2009), «Revisiting Lepanto: the political mobilization against Islam in contemporary Western Europe»: *Patterns of Prejudice* 43, 3/4: 313-334.
- Bhargava, Rajeev (ed.) (1998), *Secularism and its Critics*, Nueva Delhi, Oxford UP.
- Bloch, Ernst (2004-2007), *El principio esperanza* [1947], 3 vols., Madrid, Trotta.
- Boff, Clodóvis (1980), *Teología de lo político y sus mediaciones*, Salamanca, Sígueme.
- (1984), *Teologia Pé no Chão*, Petrópolis, Vozes.
- (2001), *Teoría del método teológico*, México, Dabar.
- Boff, Leonardo (1973), *O Destino do Homem e do Mundo; Ensaio sobre a Vocação Humana*, Petrópolis, Vozes.
- (1975), *El destino del hombre y del mundo*, Santander, Sal Terrae.
- (1986), *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, Sal Terrae.
- (2000), *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*, Madrid, Trotta.
- (2009), «Quarenta anos da Teologia da Libertação», en *LeonardoBOFF.com* (<http://leonardoboff.wordpress.com/2011/08/09/quarenta-anos-da-teologia-da-libertacao/>).
- (2011), *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta.
- Bonate, Liazzat J. K. (2006), «Matriliney, Islam and Gender»: *Journal of Religion in Africa* 2(36): 139-166.
- (2007a), «Roots of Diversity in Mozambican Islam»: *Lusotopie* XIX/1: 129-149.
- (2007b), *Traditions and Transitions. Islam and Chiefship in Northern Mozambique. ca. 1850-1974*, Tesis doctoral, University of Cape Town.
- Borges, Anselmo (2010), *Religião e diálogo inter-religioso*, Coímbra, Imprensa da Universidade de Coímbra.
- Bruce, Steve (1990), «Modernity and Fundamentalism: the New Christian Right in America»: *British Journal of Sociology* 41: 477-496.
- Budiman, Manneke (2008), «Treading the Path of the Shari'a: Indonesian Feminism at the Crossroads of Western Modernity and Islamism»: *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities* 1: 73-93.
- Bultmann, Rudolf (1948), *Kerygma und Mythos* I, ed. de H. W. Bartsch, Hamburgo/Volksdorf, Herbert Reich/Evangelischer Verlag.
- Burke, Roland (2010), *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press.

- (2005), «Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective»: *Taiwan Journal of Democracy* 1/2: 89-108.
- (2011), «Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities»: *Current Sociology* 59: 252-267.
- Christ, Carol (1998), *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, Nueva York, Routledge.
- (2004), *She Who Changes: Re-imagining the Divine in the World*, Nueva York, Palgrave MacMillan.
- Coene, Gily y Longman, Chia (eds.) (2010), *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, Bruselas, Peter Lang.
- Cone, James (1969), *Black Theology and Black Power*, Nueva York, Seabury.
- (1972), *The Spirituals and the Blues*, Nueva York, Seabury.
- Connoly, William (1999), *Why I am Not a Secularist*, Minneapolis, Minnesota UP.
- Corton, André y Marshall-Fratani, Ruth (eds.) (2001), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana UP.
- Crossan, John (2000), *El Jesús de la historia: vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica.
- Dabashi, Hamid (1993), *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, Nueva York, New York UP.
- (2008), *Islamic Liberation Theology. Resisting the Empire*, Nueva York, Routledge.
- Daly, Mary (1968), *The Church and the Second Sex*, Boston, Beacon.
- (1973), *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon.
- Daulatzai, Anila (2004), «A Leap of Faith: Thoughts on Secularistic Practices and Progressive Politics»: *International Social Science Journal* 56/182: 565-576.
- David, Suh Kwang-Sun (1983), «A Bibliographical Sketch of an Asian Theological Consultation», en Commission on Theological concerns of the Christian Conference of Asia (ed.), *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Maryknoll, Orbis.
- Davidson, Carl y Harris, Jerry (2006), «Globalisation, theocracy and the new fascism: the US Right's rise to power»: *Race & Class* 47/3: 47-67.
- Donohue, J. y Esposito, John L. (eds.) (1982), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Nueva York, Oxford UP.
- Duchrow, Ulrich (2006), «Dificultades y oportunidades para la teología en el mundo actual», en J. J. Tamayo y L. C. Susin (eds.), *Teología para otro mundo posible*, Madrid, PPC: 201-208.
- Duderija, Adis (2010), «The Interpretational Implications of Progressive Muslims' Qur'an and Sunna Manhaj in Relation to their Formulation of a Normative Muslim Construct»: *Islam and Christian-Muslim Relations* 19/4: 411-429.
- Dupuis, Jacques (1997), *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, Orbis.
- Dussel, Enrique (1979), *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza*, México.
- (1992), *1492: El encubrimiento del Otro*, Madrid, Nueva Utopía.

- (1995), *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrillos.
- (2009), «Herencia amerindia, afro y moderna europea: el catolicismo latinoamericano y caribeño»: *Concilium* 330.
- (2011), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Ebadí, Shirin (2006), *Iran Awakening: A Memoir of Revolution and Hope*, Nueva York, Random House.
- Eberhard, Christoph (2002), *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, París, Éditions des Écrivains.
- Edwin, Shirin (2006), «We Belong Here, Too: Accommodating African Muslim Feminism in African Feminist Theory via Zaynab Alkali's The Virtuous Woman and The Cobwebs and Other Stories»: *Frontiers: A Journal of Women Studies* 27/3: 140-156.
- Eickelman, Dale F. y Piscatori, James (2004), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton UP.
- Elizondo, Virgilio (1975), *Christianity and Culture: an Introduction to Pastoral Theology and Ministry for the Bicultural Community*, Huntington, Our Sunday Visitor.
- Ellacuría, Ignacio (1977), «Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo»: *Concilium* 125: 282-290.
- (2000), *Ensayos teológicos I*, El Salvador, UCA.
- Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (eds.) (1990), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, Madrid, Trotta.
- Ellis, Mark H. (2004), *Toward a Jewish Theology of Liberation*, Waco, Baylor UP.
- Ellis, Stephen y Haar, Gerrie Ter (2007), «Religion and politics: taking African epistemologies seriously»: *Journal of Modern African Studies* 45/3: 385-402.
- Engineer, Asghar Ali (1990), *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, Nueva Delhi, Sterling.
- (1998), *Rethinking Issues in Islam*, Bombay, Orient Longman.
- Ernst, Carl (2006), *Sufism, Islam, and Globalization in the Contemporary World: Methodological Reflections on a Changing Field of Study*, Fourth Victor Danner Memorial Lecture Indiana University, 15 de abril de 2006.
- Erskine, Noel Leo (1998), *Decolonizing Theology: A Caribbean Perspective*, Trenton, Africa World Press.
- Evans, James H. (1987), *Black Theology: a Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Nueva York, Greenwood.
- Ezzat, Heba Raouf (2001), «The Silent Ayesha: An Egyptian Narrative», en J. H. Bayes y N. Tohidí (eds.), *Globalization, Gender, and Religion. The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, Nueva York, Palgrave: 231-257.
- Fabella, Virginia y Oduyoye, Mercy Amba (1998), *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*, Eugene, Wipf & Stock.
- Falwell, Jerry (1980), *Listen America!*, Nueva York, Doubleday.
- Fasheh, Munir (1992), «Reclaiming our identity and redefining ourselves», en N. Ateek, M. Ellis y R. R. Ruether (eds.), *Faith and the intifada: Palestinian Christian voices*, Maryknoll, Orbis: 61-70.

- Feminist Theology Workshop (2002), *Birthing a Burmese feminist theology*. Workshop, 8th-10th February, Jerusalem. [Rangoon], Women's Theologians Fellowship, Association for Theological Education in Myanmar.
- Feuerbach, Ludwig ([1841] 2013), *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta.
- Fischer, Michael (1980), *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge (MA), Harvard UP.
- Fitzpatrick, Peter (2007), «'What Are the Gods to Us Now?': Secular Theology and the Modernity of Law»: *Theoretical Inquiries in Law* 8: 161-190.
- Fletcher, Madeleine (2006), «How can we understand Islamic law today?»: *Islam and Christian-Muslim Relations* 17/2: 159-172.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2006), *La interculturalidad a prueba*, Aquisgrán, Mainz.
- Garwood, Shae (2005), «Politics at Work: Transnational Advocacy Networks and the Global Garment Industry»: *Gender and Development* 13/3: 21-33.
- Gaynes, Edwene (2005), *The Four Spiritual Laws of Prosperity: A Simple Guide to Unlimited Abundance*, Emmaus, Rodale.
- Gebara, Ivone (2000), *Intuiciones ecofeministas. Ensayos para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta.
- Gonzalez, Michelle A. (2004), «Who is Americana/o?», en C. Keller, M. Nausner y M. Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis, Chalice: 58-78.
- (2006), *Afro-Cuban Theology: Religion, Race, Culture, and Identity*, Gainesville, University Press of Florida.
- Goodale, Mark (2009a), *Surrendering to Utopia: an Anthropology of Human Rights*, Stanford, Stanford UP.
- (2009b) (ed.), *Human Rights: an Anthropological Reader*, Malden, Wiley-Blackwell.
- (2013) (ed.), *Human Rights at the Crossroads*, Nueva York, Oxford UP.
- Goodhart, Michael (2013), «Human Rights and the Politics of Contestation», en M. Goodale (ed.), *Human Rights at the Crossroads*: 31-44.
- Gordon, Lewis (1995a), *Bad faith and antiblack racism*, Atlantic Highlands, Humanities.
- (1995b), *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York, Routledge.
- (2007), *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Boulder, Paradigm.
- Gottwald, Norman K. (1979), *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*, Maryknoll, Orbis.
- Green, John C. (2009), «American faith-based politics in the era of George W. Bush»: *European Political Science* 8: 316-329.
- Green, Nile (2004), «Emerging Approaches to the Sufi Traditions of South Asia: Between Texts, Territories and the Transcendent»: *South Asia Research* 24: 123-148.
- Gresh, Alain (2004), *L'Islam, la République et le monde*, París, Fayard.
- Guerrero, Andrés G. (1987), *A Chicano Theology*, Maryknoll, Orbis.

- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004), *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford, Stanford UP.
- Gutiérrez, Gustavo (1971), *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima/Salamanca, CEP/Sígueme.
- (2004), *Acordarse de los pobres. Textos esenciales*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Haddad, Yvonne Yazbeck y Haddad, Wadi Zaidan (eds.) (1995), *Christian-Muslim Encounters*, Gainesville, University Press of Florida.
- Hagin, Kenneth (1985), *The Coming Restoration*, RHEMA Bible Church.
- Hallaq, Wael B. (2004), *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge UP.
- Hetata, Sherif (1989), «East-West Relations», en N. Sadaawi *et al.*, *Islamic Fundamentalism: A debate on the role of Islam Today*, Londres, Institute for African Alternatives: 21-27.
- Hick, John y Knitter, Paul (eds.) (1987), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, Orbis.
- Hopwood, Derek (ed.) (1999), *Arab nation, Arab nationalism*, Nueva York/Oxford, St. Martin's Press/St. Antony's College.
- Hurewitz, J. C. (ed.) (1975), *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*, New Haven, Yale UP.
- Irudayaraj, Xavier (ed.) (1990), *Emerging Dalit Theology*, Madras, Jesuit Theological Secretariat.
- Isasi-Díaz, Ada y Tarango, Yolanda (1988), *Hispanic Women. Mujer Hispana. Prophetic Voice in the Church. Voz Profética en la Iglesia*, Scranton, University of Scranton Press.
- Juan Pablo II (1991), Encíclica *Centesimus Annus*.
- Kamitsuka, Margaret (2004), «Toward a Feminist Postmodern and Postcolonial Interpretation of Sin», *The Journal of Religion* 84/2: 179-211.
- Kang, Namsoon (2004), «Who/What Is Asian? A Postcolonial Theological Reading of Orientalism and Neo-Orientalism», en C. Keller, M. Nausner y M. Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis, Chalice: 100-117.
- Karam, Azza (1998), *Women, Islamisms and State: Contemporary Feminisms in Egypt*, Londres/Nueva York, Macmillan/St. Martin's Press.
- Keck, Margaret y Sikkink, Kathryn (1998), *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, Cornell UP.
- Keller, Catherine, Nausner, Michael y Rivera, Mayra (eds.) (2004), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis, Chalice.
- Khalidi, Tarif (ed.) (2001), *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge (MA), Harvard UP.
- King, Ursula (ed.) (1994), *Feminist Theology from the Third World*, Maryknoll, Orbis.
- Knitter, Paul (2007), *Introducción a las teologías de las religiones*, Estella, EVD.
- Kumari, Prasanna (ed.) (1999), *Feminist Theology: Perspectives and Praxis: Gurukul Summer Institute, 1998*, Chennai, Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute.

- Küing, Hans, «Peace Proposal», en <http://www.peaceproposal.com/Kung.html> (consultado el 4 de diciembre de 2012).
- (2005), *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta.
- Kunnie, Julian (1994), *Models of Black Theology: Issues in Class, Culture, and Gender*, Valley Forge, Trinity Press International.
- Kuttab, Jonathan (1992), «Biblical justice, law, and the occupation», en N. Ateek, M. Ellis y R. R. Ruether (eds.), *Faith and the intifada: Palestinian Christian voices*, Maryknoll, Orbis.
- Laski, Harold (1948), «Toward a Declaration of Human Rights», en UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations* (con una introducción de Jacques Maritain), París (<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf>, consultado el 15 de agosto de 2013): 65-79.
- Le Gall, Dina (2010), «Recent Thinking on Sufis and Saints in the Lives of Muslim Societies, Past and Present»: *International Journal of Middle East Studies* 42: 673-687.
- Lehmann, David (1998), «Fundamentalism and Globalism»: *Third World Quarterly* 19: 607-634.
- Leite, A. P. (2012), *O amor como critério de gestão*, Lisboa, Principia.
- Libânio, J. B., «Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos»: *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELaT)* <http://www.servicioskoinonia.org/relat/>.
- Loades, Ann (ed.) (1990), *Feminist Theology: A Reader*, Londres, SPCK.
- Löwy, Michael (1996), *The war of gods: religion and politics in Latin America*, Londres/Nueva York, Verso.
- MacDonald, Duncan (1903), *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- Madigan, Patricia (2010), «Women Negotiating Modernity: A Gender Perspective on Fundamentalisms in Catholicism and Islam»: *Islam and Christian-Muslim Relations* 20/1: 1-20.
- Maier, Charles (1993), «A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial»: *History and Memory* 5/2: 136-152.
- Maldonado-Torres, Nelson (2006), «The Time of History, the Time of Gods, and the Damnés de la Terre»: *Worlds & Knowledges Otherwise* 1/2: 1-12 (<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.2/finalTorres%20final%20response.pdf>).
- Mannot, Caroline y Ternisien, Xavier (2003), «Tariq Ramadan Accused of Anti-Semitism»: *Watch*, October 14 (http://watch.windsofchange.net/themes_67.htm).
- Marcos, Sylvia (2002), «Cuerpo y género en las religiones mesoamericanas»: *Concilium* 295.
- Marramao, Giacomo (1998), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Buenos Aires, Katz.
- Marsden, George M. (2006), *Fundamentalism and American Culture*, Oxford, Oxford UP.
- Marx, Karl (1964), *Early Writings (A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right)* [1843], trad. de T. Bottomore, Nueva York, McGraw Hill.
- (1977), «On the Jewish Question», en *Karl Marx: Selected Writings*, ed. de David McLellan, Oxford, Oxford UP: 39-62.

- McFague, Sally (2000), *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Minneapolis, Augsburg Fortress.
- (2008), *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*, Minneapolis, Augsburg Fortress.
- Mernissi, F. (1987), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana, Indiana UP.
- (1991), *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Nueva York, Perseus.
- (1996), *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Londres: Zed.
- Merry, Sally Engle (1991), *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading, Addison-Wesley.
- (1996), *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Nueva York, Zed Books.
- (2006), *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, Chicago, University of Chicago Press.
- Metz, Johann B. (1968), «The Church's Social Function in the Light of a 'Political Theology'», en J. B. Metz (ed.), *Faith and the World of Politics*, Nueva York, Paulist: 2-18.
- (1979), *Fe en la histortia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad.
- Mir Hosseini, Ziba (1996), «Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post Khomeini Iran», en Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, Nueva York, New York UP: 285-319.
- (2006), «Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism»: *Critical Inquiry* 32/4: 629-645.
- Modood, Tariq (2003), «Muslims and the Politics of Difference»: *The Political Quarterly* 74/1: 100-115.
- Moghadam, V. M. (2002), «Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. Signs»: *Journal of Women in Culture and Society* 27/4: 1135-1171.
- Mohanty, Chandra Tapade (1991), «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en Ch. T. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana UP: 255-277.
- Mojab, Shahrzad (2001), «Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'»: *Feminist Review* 69: 124-146.
- Moltmann, Jürgen (1969), *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme.
- (1982), *The Power of the Powerless*, San Francisco, Harper & Row.
- (1987), *Teología política — ética política*, Salamanca, Sígueme.
- Moosa, Ebrahim (2000), «Introduction», en F. Rahman (ed.), *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford, Oneworld: 1-29.
- (2004), «The Dilemma of Islamic Rights Schemes»: *Worlds and Knowledges Otherwise* 1/1: 1-25 (<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.1/MoosaE.pdf>).
- (2005), *Ghazali and the Poetics of Imagination*, Londres, University of North Carolina Press.
- (2006), «Transitions in the 'Progress' of Civilization: Theorizing History, Practice and Tradition», en V. J. Cornell, V. G. Henry-Blakemore y O. Safi (eds.), *Voices of Islam*, Westport, Praeger.

- (2008), «Social Change», en A. Ripplin (ed.), *The Islamic World*, Londres, Routledge: 565-575.
- Moyn, Samuel (2010), *The Last Utopia, human rights in history*, Cambridge (MA), Harvard UP.
- Murray, Kyle (2012), «Christian 'Renewalism' and the production of global free market hegemony»: *International Politics* 49/2: 260-276.
- Nagata, Judith (2001), «Beyond Theology: Toward an Anthropology of 'Fundamentalism'»: *American Anthropologist* (n. s.), 103/2: 481-498.
- Nandy, Ashis (1985), «An Anti-Secularist Manifesto»: *Seminar* 314: 1-12.
- (1998), «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance», en R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Nueva Delhi, Oxford UP: 321-344.
- New, David (2012), *Christian Fundamentalism in America: A Cultural History*, Jefferson, McFarland.
- Nietzsche, Friedrich (1970), *La gaya ciencia* [1882], en *Obras completas III*, Buenos Aires, Prestigio.
- (1972), *Así habló Zaratustra* [1883-1885], Madrid, Alianza.
- North, Gary (s. d.), «What Is The ICE?», en <http://www.garynorth.com/freebooks/whatsice.htm>.
- (1997), «The Wealth of Nations»: *Biblical Economics Today*, <http://www.reformed-theology.org/ice/newslet/bet/bet97.02.htm>.
- Novak, Michael (1982), *El espíritu del capitalismo democrático*, Nueva Belgrano, Tres Tiempos.
- (2004), «Speech delivered before the Mont Pelerin Society in Sri Lanka on January 11, 2004», en <http://old.nationalreview.com/novak/novak200402180913.asp>.
- Okin, Susan Moller (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton UP.
- Özsoy, Ömer (2006), «Darf Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?», en U. Altermatt, M. Delgado y G. Mariano (eds.), *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Stuttgart, W. Kohlhammer: 153-175.
- Panikkar, Raimundo (1984), «Is the Notion of Human Rights a Western Concept?»: *Interculture* 27/1, Cuaderno 82: 28-47.
- (1988), «The Jordan, the Tiber, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness», en J. Hick y P. F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Londres, SCM: 89-116.
- (2011), «Freeing Christian Faith from the Bonds of Western Culture», en W. Skudlarek (ed.), *The Attentive Voice. Reflections on the Meaning and Practice of Interreligious Dialogue*, Brooklyn, Lantern Books.
- Pascal, Blaise (1981), *Pensamientos* [1670], en *Obras completas*, Madrid, Alfaguara.
- Pereira, Nancy Cardoso (2002), «Der Bewegungslose Tanz. Körper und Bibel in Lateinamerika»: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 38/2: 178-186.
- Pew Forum on Religion & Public Life, «How the Faithful Voted: 2012 Preliminary Analysis» — ANALYSIS November 7, 2012. <http://www.pewforum.org/>

- Politics-and-Elections/How-the-Faithful-Voted-2012-Preliminary-Exit-Poll-Analysis.aspx#rr (consultado el 29 de noviembre de 2012).
- Pratt, Geraldine (2004), *Working Feminism*, Filadelfia, Temple UP.
- Pui-Lan, K. (2005), *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press.
- Raheb, Mirri (1995), *I am a Palestinian Christian*, Minneapolis, Fortress.
- Rahman, Fazlur (1982), *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, Chicago UP.
- (2000), *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford, Oneworld.
- Ramadan, Tariq (2002a), *To be a European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester, The Islamic Foundation.
- (2002b), *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Barcelona, Bellaterra.
- (2004), *Western Muslims and the Future of Islam*, Nueva York, Oxford UP.
- (2005a), «El papel de las religiones ante los problemas sociales y políticos: respuesta al professor Hans Küng», en J. J. Tamayo y R. Fornet-Betancourt (eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación. Barcelona, 11-12 de julio de 2004, Estella, EVD: 31-40.
- (2005b), «*Les Musulmans et la laïcité*». 1905-2005: *les enjeux de la laïcité*, París, L'Harmattan.
- Ratzinger, Joseph (1993), *A Igreja e a Nova Europa*, Lisboa, Verbo.
- (2005), *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme.
- Razack, Sherene H. (2004), «Imperilled Muslim Women, Dangerous Muslim Men and Civilised Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages»: *Feminist Legal Studies* 12: 129-174.
- (2007), «The 'Sharia Law Debate' in Ontario: The Modernity/Premodernity Distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture»: *Feminist Legal Studies* 15: 3-32.
- Ress, Mary Judith (2006), *Ecofeminism in Latin America*, Maryknoll, Orbis.
- Robson, Laura C. (2010), «Palestinian liberation theology, Muslim-Christian relations and the Arab-Israeli conflict»: *Islam and Christian-Muslim Relations* 21/1: 39-50.
- Roy, Olivier (1994), *The Failure of Political Islam*, Cambridge (MA), Harvard UP.
- (2006), «Islam in Europe: Clash of religions or convergence of religiosities?»: *Eurozine* (<http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-en.html>).
- Ruether, Rosemary Radford (1991), «Redemptive Community in Christianity»: *Buddhist-Christian Studies* 11: 217-230.
- (1993), *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon.
- (2011), *Women and Redemption: A Theological History*, Minneapolis, Augsburg Fortress.
- Ruthven, Malise (2007), *Fundamentalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford UP.
- Saadawi, Nawal y Hetata, Sherif (1999), «Political Islam and Democracy». Comunicación presentada en *Conference on Religion and Democracy*, Mans-

- field College, Oxford, 10-12 de septiembre de 1999 ([http:// www.nawal-saadawi.net/articlessherif/articles/polislam.htm](http://www.nawal-saadawi.net/articlessherif/articles/polislam.htm)).
- Sadowsky, Yahya (2006), «Political Islam: Asking the Wrong Questions?»: *Annual Review of Political Science* 9: 215-240.
- Safi, Omid (2005), «A Scent from the Garden of Ancients: A Modern Muslim's Musing on the Classics of Western Spirituality Series»: *Spiritus* 5: 107-110.
- Salime, Zadike (2011), *Between Feminism and Islam*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Londres, Routledge.
- (2000), *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (2001), «Os Processos da globalização», en B. de S. Santos (ed.), *Globalização: fatalidade ou utopia?*, Oporto, Afrontamento.
- (2002), *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*, Londres, Butterworths.
- (2005), *Foro Social Mundial: Manual de uso*, Barcelona, Icaria.
- (2006a), *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*, Londres, Zed Books.
- (2006b), *A Gramática do Tempo*, Oporto, Afrontamento.
- (2007), «Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions», en B. de S. Santos (ed.), *Another Knowledge is Possible*, Londres, Verso: 3-40.
- (2009a), «If God were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies»: *Law, Social Justice and Global Development* 1. Festschrift for Upendra Baxi.
- (2009b), «Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes», en B. de S. Santos (ed.), *Una Epistemología del Sur. La reivindicación del Conocimiento y la Emancipación Social*, Buenos Aires, Siglo XXI/CLACSO: 160-209.
- (2009c), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*, Madrid, Trotta.
- (2010a), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, La Paz, Plural.
- (2010b), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce.
- (2011), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta.
- (2014), *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Boulder, Paradigm.
- Sayyid, Salman (2003), *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Londres/Nueva York, Zed Books.
- (2005), «Mirror, Mirror: Western Democrats, Oriental Despots?»: *Ethnicities* 5/1: 30-50.
- Sayyid, Salman y Vakil, Abdoolkarim (eds.) (2010), *Thinking through Islamophobia: Global Perspectives*, Londres, C. Hurst & Co.
- Schmitt, Carl (2009), *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* [1922], Madrid, Trotta: 9-58.

- Schuster, Ekkehard y Boschert-Kimmig, Reinhold (1999), *Hope Against Hope: Johann Baptist Metz and Elie Wiesel Speak out on the Holocaust*, Nueva York, Paulist.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1989), *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- (1993), *Discipleship of Equals. A Critical Feminist*, Boston, SCM.
- (1994), «Violencia contra mujeres»: *Concilium* 252.
- (1996), *Pero ella dijo... Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Madrid, Trotta.
- (1998), *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*, Boston, Beacon.
- (2011), *Transforming Vision: Explorations in Feminist Theology*, Minneapolis, Augsburg Fortress.
- Scott, Peter y Cavanaugh, William T. (eds.) (2004), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden, Blackwell.
- Shah-Kazemi, Reza (2006), *Paths to transcendence: according to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Bloomington, World Wisdom.
- Shahidian, Hammed (2002), *Women in Iran: Gender Politics in the Islamic Republic*, Westport/Londres, Greenwood.
- Shaik, Sa'diyya (2004), «Knowledge, women and gender in the adīth: a feminist interpretation»: *Islam and Christian-Muslim Relations* 15/1: 99-108.
- Sharbaf, Javad (2008), *Towards a New Liberation Theology: Reflections on Palestine*, Wembley, Islamic Human Rights Commission.
- Shariati, Ali (1980), *Marxism and Other Western Fallacies. An Islamic Critique*, Berkeley, Mizan.
- (2002), *Where Shall we Begin? Enlightened Thinkers and the Revolutionary Society*, Penang, Citizens International.
- Skenderovic, Damir (2006), «Feindbild Muslime — Islamophobie in den radikalen Rechten», en U. Altermatt, M. Delgado y G. Vergauwen (eds.), *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Stuttgart, W. Kohlhammer: 97-105.
- Smith, Jackie (2005), *Coalitions Across Borders*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- (2012) (con Dawn Wiest), *Social Movements in the World-System*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- Sobrino, Jon (1984), *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander, Sal Terrae.
- (2007), *Fuera de los pobres no hay salvación: pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid, Trotta.
- Solomon, Hussein (ed.) (2005), *Islam in the 21st Century*, Pretoria, Centre for International Political Studies, University of Pretoria.
- Sölle, Dorothee (1974), *Teología política*, Salamanca, Sígueme.
- (2006), *Essential Writings*, Maryknoll, Orbis.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2002), «Resident Alien», en D. Th. Goldberg y A. Quayson (eds.), *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell: 47-65.
- Ströher, Marga Janéte (2009), «Teología feminista e género — territorialidades, deslocalamientos e horizontes» (<http://www.wftl.org/pdf/055.pdf>).

- Sugirtharajah, R. S. (2005), *The Bible and Empire. Postcolonial Explorations*, Cambridge, Cambridge UP.
- Sung, Jung Mo (1999), *Deseo, mercado y religión*, Santander, Sal Terrae.
- (2011a), *The Subject, Capitalism and Religion: Horizons of Hope in Complex Societies*, Nueva York, Palgrave MacMillan.
- (2011b), «Religión y economía: ¿dos caras de la misma moneda?»: *Concilium* 343.
- Tamayo, Juan José (1989), *Para comprender la teología de la liberación*, Estella, EVD.
- (1993), «Teologías de la Liberación», en J. J. Tamayo (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta: 1363-1375.
- (2003), «Dignidad y liberación»: *Concilium* 300.
- (2004), «Las teologías de Abya-Yala», en *Teologías de Abya-Yala y formación teológica: Interacciones y desafíos*, VII Jornada Teológica CETELA, Bogotá: 85-121.
- (2005), «Introducción», en J. J. Tamayo y R. Fornet-Betancourt (eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación. Barcelona, 11-12 de julio de 2004, Estella, EVD: 9-13.
- (2006), «Religiones y derechos humanos: una relación conflictiva», en J. J. Tamayo (ed.), *Diez palabras clave sobre derechos humanos*, Estella, EVD: 349-395.
- (2009), *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta.
- (2011), *Otra teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Madrid, Herder.
- (2012), *Invitación a la utopía*, Madrid, Trotta.
- Tamez, Elsa y O'Connell, Michael (eds.) (2006), *Bible of the Oppressed*, Eugene, Wipf & Stock.
- Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard UP.
- Taylor, Mark Lewis (2004), «Spirit and Liberation. Achieving Postcolonial Theology in the United States», en C. Keller, M. Nausner y M. Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis, Chalice: 39-55.
- Terrera, Meredith (2012), «'We Had Been Fooled into Thinking that the UN Watches over the Entire World': Human Rights, UN Trust Territories, and Africa's Decolonization»: *Human Rights Quarterly* 34/2: 329-360.
- Thanzaava, K. (2002), *Transforming Theology: a Theological Basis for Social Transformation*, Bangalore, Asian Trading Corp.
- Theissen, Gerd y Merz, Annette (1999), *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme.
- Theocracy Watch, «Dominionism and Dominion Theology», en <http://www.theocracywatch.org/dominionism.htm>.
- Tibi, Bassam (2005), *Islam between Culture and Politics*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Tohidi, N. (1997), «'Islamic Feminism': a democratic challenge or a theocratic reaction?»: *Kankash: a Persian Journal of History, Culture, and Politics* 13.
- Toldy, Teresa (2007), «Secularism in Europe: conceptual debates (introductory approach)». Comunicación presentada en la Conferencia *Muslims in Euro-*

- pe and the Politics of Multiculturalism*. Centro de Estudos Sociais, Coimbra, 15 de octubre.
- (2011), «Secularist Dreams' and 'Women's Rights': Notes on an 'Ambiguous Relationship'»: *RCCS Annual Review: an online journal for the social sciences and the humanities* 3: 1-19.
- (2012), «Sisterhood in different voices? Religion, secularism and women rights»: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 20: 59-86.
- Tomás de Aquino (1959), *Suma teológica*, 5 vols., Madrid, BAC.
- Torres Queiruga, Andrés (1987), *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad.
- (2008), *Repensar la revelación*, Madrid, Trotta.
- Ul-Haq, Mushir (1982), «Islam in Secular India», en J. Donohue y J. L. Espósito (eds.), *Islam in transition: Muslim perspectives*, Nueva York, Oxford UP: 175-177.
- UNESCO (1948), *Human Rights: Comments and Interpretations* (con una introducción de Jacques Maritain), París (<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf>, consultado el 15 de agosto de 2013).
- Valentin, Benjamin (2002), *Mapping Public Theology: Beyond Culture, Identity, and Difference*, Harrisburg (Pa.), Trinity Press International.
- Van Ess, Josef (1991-1997), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols., Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter.
- (2006), *The Flowering of Muslim Theology*, Cambridge (MA), Harvard UP.
- Ville, Susan M. St. (2012), «Befreiende Entsagung: Gedanken zur feministischen Spiritualität der Gegenwart»: *Concilium* 48/4: 445-452.
- Vuola, Elina (2002), *Limits of Liberation: Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*, Londres/Nueva York, Sheffield Academic Press.
- Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, Oxford UP.
- (2006), *Inside the Gender Jihad*, Oxford, Oneworld.
- Weisberg, D. Kelly (ed.) (1993), *Feminist legal theory: Foundations*, Filadelfia, Temple UP.
- Welch, Sharon D. (2000), *A feminist ethic of risk*, Minneapolis, Fortress.
- Westerlund, David y Svanberg, Ingvar (eds.) (1999), *Islam Outside the Arab World*, Londres, Routledge Curzon.
- Wilfred, Felix (2000), *Asian Dreams and Christian Hope. At the dawn of the millennium*, Nueva Delhi, ISPCK.
- (2002), *On The Banks of Ganges — Doing Contextual Theology*, Nueva Delhi, ISPCK.
- (2009), *Dalit Empowerment*, Nueva Delhi, ISPCK.
- Yamani, Mai (ed.) (1996), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, Nueva York, Ithaca.
- Young, L. y Everitt, J. (2004), *Advocacy groups*, Vancouver, University of British Columbia Press.