

Entre el terror y la esperanza:

apuntes sobre la religión, la guerra y la paz

LUIS N. RIVERA PAGÁN*

*Nei conflitti di fede dovranno
prevalere la Carità e la Prudenza.*

Umberto Eco

1. EL SIGLO GUERRERO

Hace algunos meses, el eminente historiador británico Eric Hobsbawm escribió un ensayo muy iluminador, en la revista inglesa *London Review of Books* (21 febrero 2002), sobre las guerras del pasado siglo veinte. A partir de sus observaciones, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

* Teólogo puertorriqueño. Profesor de ecumenismo en el Seminario Teológico de Princeton. Autor de varios libros, entre ellos, *Fe y cultura en Puerto Rico* (2002) y *Essays from the Diaspora* (2002).

i) Las guerras del siglo veinte, en su conjunto, han sido las más mortíferas en la historia de la humanidad. Causaron directa o indirectamente aproximadamente 187 millones de muertes. Ha sido el siglo de mayor mortalidad bélica en los anales históricos. La proliferación de guerras de todo tipo y los impresionantes adelantos en la tecnología militar, multiplicaron sus consecuencias fatales.

ii) Se erosionó, en el siglo veinte, la distinción, fundamental para las doctrinas clásicas de la guerra justa, entre combatientes y civiles. La guerra dejó de visualizarse como conflicto entre ejércitos y se convirtió, en la estrategia y en la práctica destructiva, en confrontación entre naciones. De Guernica a Hiroshima hay una fatal y trágica continuidad lógica, la cual continúa en los bombardeos contra Bagdad y Belgrado. Si los cálculos de bajas civiles fueron de aproximadamente 5 por ciento en la primera guerra mundial, se elevaron a 66 por ciento en la segunda. Hoy se calcula que 80 a 90 por ciento de los afectados seriamente por ataques bélicos son civiles. La ciudad, eje de la vida social moderna, pierde su inmunidad y se convierte en blanco privilegiado del bombardeo aéreo, laberinto del terror bélico, metáfora del infierno.

iii) Hubo, en el siglo veinte, una progresión en guerras menores, en ocasiones catalogadas de “baja intensidad”, pero de enorme costo humano y social para los pueblos involucrados. La llamada “guerra fría” se acompañó de innumerables conflictos bélicos que ensombrecieron buena parte del planeta: Corea, Vietnam, Camboya, Laos, Angola, Mozambique, Israel, Palestina, Jordania, El Líbano, Nicaragua, El Salvador, Colombia, Argelia, Etiopía, Eritrea, Irak, Irán, Afganistán, India-Pakistán-Bangladesh, entre otros países, fueron escenarios de cruentas confrontaciones que causaron graves daños a su población. El escalofriante escudo nuclear parecía preservar la paz únicamente para las naciones euroatlánticas incorporadas a los dos grandes pactos político-

militares que a la sazón se repartían el dominio mundial. El resto de la humanidad, aquella que ya sufría el flagelo de la miseria social y económica, quedó libre para todo tipo de guerra, provocada por causas endógenas y exógenas, y alimentadas por una feroz competencia en la venta de armamentos. Tras el descalabro del bloque soviético y el pacto de Varsovia, la paz no prevaleció, como auguraban algunos apologistas neoliberales. Los empeños guerreros asumieron otros perfiles: el de las exclusiones nacionales, étnicas, culturales y religiosas. En Ruanda, Croacia, Bosnia, Kosovo y Palestina las diferencias étnicas y culturales resucitaron viejos rencores. Los odios no amainaron; sencillamente, transmutaron sus matrices y disfraces.

iv) A pesar de intensos esfuerzos por establecer un sistema de estructuras internacionales que permitiese resolver conflictos políticos mediante procesos no bélicos de negociación multilateral, al final del siglo veinte, la guerra parecía permanecer como un recurso privilegiado para proseguir, como diría Clausewitz, la política por otros medios. El tratado Kellogg-Briand, de 1928, proclamó, como acuerdo internacional, el fin de las guerras. Pronto valdría menos que el papel en que se redactó y firmó. El dilema fatal y sombrío, al culminar el segundo milenio, era: un sistema multilateral relativamente inadecuado o el unilateralismo de una súper potencia, querellante, fiscal y juez de conflictos mundiales. No le costó mucho esfuerzo al actual gobierno estadounidense dismantelar las frágiles estructuras internacionales de conciliación y consenso y asumir el rol tejano de sheriff autodesignado de gruesos asuntos que competen a toda la humanidad. Se ha utilizado la tragedia del 11 de septiembre de 2001 como punta de lanza para el unilateralismo imperial que, en ocasiones, hace caso omiso del derecho internacional.

Hobsbawm no resalta, sin embargo, un elemento del siglo que acaba de finalizar, crucial para entender su obsesión bélica: la pasión

ideológica. En nombre de la pureza racial y la supremacía nacional, de la igualdad social y la abolición de las clases, del control del partido o del proletariado, de la liberación nacional o de la hegemonía del libre mercado y el capital, de la democracia y los derechos humanos y, finalmente, en nombre de los dioses encolerizados, pueblos y naciones se abalanzaron con pasión y fervor a la trágica empresa de matarse entre sí. El siglo de grandes adelantos científicos y técnicos fue también época de intensas pasiones homicidas. Auschwitz, Hiroshima, el Gulag, son metáforas espeluznantes del vínculo entre la racionalidad técnica y el odio ferviente que caracterizó esa centuria.

2. EL TERROR EN LA MENTE DE DIOS

En el siglo veinte, se hizo innumerables veces la guerra con la pretensión de terminar con la guerra. Las declaraciones y acciones de guerra se acompañaban, indefectiblemente, con devotas proclamas de paz. Fue la gran paradoja del ensangrentado siglo: hacer la guerra en aras de la paz. Cada adelanto científico y tecnológico se alimentó del empeño militar, desde las armas químicas desarrolladas por Fritz Haber en el esfuerzo inútil de evitar la derrota alemana en la primera guerra mundial, hasta el espeluznante y aterrador sistema de destrucción nuclear de la civilización humana, erigido paradójicamente para protegerla. La amenaza de destrucción universal, se dijo, sería la garantía de la seguridad global. Una bipolaridad estratégica espantosa que, curiosamente, parodiaba el mito religioso tradicional según el cual el horror al infierno conduce al umbral del cielo (Rivera Pagán, 1988). Guerra absoluta en pro de la paz universal.

Parecía inicialmente el siglo de la guerra secular, en el cual la pasión ideológica proclamaría exclusivamente la aurora de los dioses profanos: la supremacía de la nación aria, la sociedad igualitaria, la liberación nacional, la globalización del mercado, el reino del sufragio

universal y secreto. La devoción a los altares irreverentes y heterodoxos de la secularización que tanto escandalizó al Papa Pío IX y que provocó sus afanes de infalibilidad restauradora. Las tribulaciones religiosas parecían restringirse a los rincones del alma devota o a la quietud de los templos.

Y, sin embargo, los celosos dioses de antaño preparaban su retorno en espectaculares teomaquías. A fines de siglo, piadosos y estrictos adoradores de Yahvé, Jesucristo y Alá proclamaron la cólera divina mediante la declaración de guerras santas, que desdican las sosegadas normas intersubjetivas de la Ilustración y la modernidad. Revivió el volcán de los odios religiosos.

A muchos teóricos del secularismo le ha tomado por sorpresa el resurgir de la pasión religiosa beligerante. Quienes, por ejemplo, estudiaban el auge, a mediados del siglo pasado, del nacionalismo secular, a la manera de Nasser, en el mundo musulmán, quedan perplejos por el fuerte desafío, a fines del mismo siglo, que el integrismo islámico le presenta en la batalla por los espíritus. Algo similar acontece en el sionismo. Muchos abandonan su herencia socialista, democrática y plural y se adhieren a posturas dogmáticas acerca de la promesa divina de un Israel ampliado. En el subcontinente indio, se revive la violencia entre hindúes y musulmanes, conmoviendo hondamente el paradigma nacionalista de Gandhi y Nehru de una sociedad tolerante y amplia. La derecha fundamentalista norteamericana conjuga milenarismos arcaicos, visiones apocalípticas de un cataclismo escatológico y la tradición nacional del “destino manifiesto”. Es asunto que ha sido estudiado por algunos autores. Mencionemos cuatro de los más destacados.

- i) La estudiosa estadounidense, Regina Schwartz, publicó, en 1997, una aguda crítica, hermosamente escrita (está felizmente libre de la jerga indigesta e indigestible de tantos críticos literarios contemporáneos), a las dimensiones posesivas y excluyentes del monoteísmo de las tres religiones originarias

del cercano oriente: el cristianismo, el judaísmo y el islamismo. Su libro - *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* - busca ver el lado siniestro de la afirmación “mi dios es el único dios verdadero”. En parte, es una ingeniosa apología de Caín, el primer homicida según la legendaria saga bíblica; en parte, es una elegante exégesis de los celos e indignaciones del Yahvé escriturario. Sin que su monografía necesariamente valide el cuestionamiento posmoderno de la metafísica clásica de la unidad y la totalidad, la mirada irónica de Schwartz, cargada de densidad ética, desvela los riesgos que esa metafísica, de unidad y totalidad, con fundamentos teológicos en el monoteísmo semita, representa para quienes sustentan perspectivas religiosas diferentes a la esbozada en el *shemá* bíblico (Deuteronomio 6.4: “Oye Israel, Yahvé nuestro Dios, uno es”).

ii) *The Battle for God* (2000), de Karen Armstrong, es un análisis muy sugestivo de los fundamentalismos e integristas actuales de las tres religiones monoteístas antes mencionadas. Son facciones belicosas que se enfrascan en apasionado combate dogmático en diversos frentes: contra el secularismo, contra las otras religiosidades, contra los sectores más moderados y tolerantes de la confesión propia. La beligerancia de integristas cristianos, judíos o musulmanes, según Armstrong, procede de su percepción apocalíptica de encontrarse en un momento decisivo de la historia: el *kairós* de la confrontación final entre las huestes de la luz y las fuerzas de las tinieblas. Se reacciona contra una multiplicidad de enemigos diversos: los liberales seculares que creen que las leyes sociales dependen de consensos sociales y no de los textos sagrados; los correligionarios que promueven algún tipo de acomodo reformista que limita la piedad religiosa a la esfera subjetiva e individual; y, finalmente, los infieles, aquellos que se inscriben como creyentes y devotos de las otras dos religiones, parodias satíricas de la sola auténtica fe, engendradas por Satanás.

[También, añadamos de paso, se incrementa, invocando la *sharia*, la *tora* o las epístolas paulinas, la represión de las mujeres y de quienes optan por estilos alterno de conducta sexual. Hay continuidad discursiva entre el enclaustramiento talibán de la mujer y la homofobia del fundamentalismo *evangelical*]. Se trata, por consiguiente, de una dramática batalla por Dios, al borde, constantemente, de pasar de la hostilidad verbal a la agresión violenta, a la guerra santa.

iii) Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence, del profesor norteamericano Mark Juergensmeyer, estudia justamente los mecanismos mentales e ideológicos de esa transición a la guerra santa y su conversión en terrorismo religioso. Se da cuenta que es un proceso trágico que no se limita a los tres grandes monoteísmos que el imaginario mediterráneo ha privilegiado, sino que también se encuentra en algunas religiones orientales, como el hinduismo y el budismo. Juergensmeyer ha viajado y entrevistado líderes importantes de sectas militantes en distintos países - Estados Unidos, Israel, Palestina, India – y acumulado información clave sobre la universalidad de la violencia y el terrorismo religioso. Escrito antes de los sucesos del 11 de septiembre de 2001, el texto de Juergensmeyer ilumina tres áreas claves de este proceso.

- a. La recuperación y relectura, en contextos de profundas crisis sociales y de humillación comunitaria, de las imágenes y símbolos de violencia y guerra santa que se encuentran en muchas de las tradiciones religiosas: la exclusión y exterminio de infieles, herejes, gentiles e impuros. La cólera de Dios, la confrontación entre los hijos del bien y los del mal, la batalla de armagedón, la ejecución de los transgresores de la ley divina y de los idólatras – son textos de escrituras sagradas, con imágenes de milicia devota. La piedad, alimentada de los sagrados “textos

de terror”, se torna crueldad implacable contra los enemigos de la fe. Es la resurrección, en un contexto internacional de globalización de las tecnologías de comunicación y destrucción, del sustrato tenebroso de la exclusividad religiosa. Los “guerreros de Dios” militarizan la devoción y el culto. Los conflictos seculares sobre la posesión de la tierra se sacralizan; el enemigo es ahora agente satánico, a quien se puede no sólo derrotar, sino también exterminar.

- b. La acción contra los enemigos de la fe, los infieles, los engendros del mal, se transmuta en teatro del terror: en *performance* dramático simbólico de una guerra cósmica trascendente. La violencia divina tiene sus rituales teatrales que se perciben como prelude detonador del pavoroso juicio final. Las imágenes míticas, literarias, del Apocalipsis, y sus equivalentes en otros textos sagrados, se reviven en un conflicto mortal, histórico, que debe interpelar la conciencia de toda persona, para su condena (la mayoría) o redención (la minoría). En ese sentido, los sucesos en Nueva York y Washington, del 11 de septiembre de 2001, son paradigmáticos, potenciada su resonancia, claro está, por la enorme capacidad de reproducción de los medios estadounidenses de comunicación y la inmensa capacidad de retribución militar de la súper potencia imperial. Es el símbolo dramático, de espeluznante teatralidad, de atacar, en nombre de la ira divina, los iconos económicos, militares y políticos de la infidelidad “satánica” occidental - el World Trade Center, el Pentágono, y la sede política de la hegemonía imperial (el cuarto avión, caído en Pennsylvania, probablemente se dirigía a la Casa Blanca o el Congreso). Esta tenebrosa teatralidad del terror religioso es probablemente lo definitorio de los eventos del 11 de septiembre, no la alegada intención

de matar civiles. Es irónico que, en ocasiones, el liderato político estadounidense, con sus alusiones constantes a la guerra total contra quienes tilda como encarnaciones de la maldad absoluta, reproduce la retórica cósmica maniquea de su enemigo.

- c. Juergensmeyer analiza, además, la reactivación, por estas sectas integristas religiosas, de la tradición del martirio redentor. La lucha contra el secularismo satánico, los infieles y los herejes exige la disposición al sacrificio supremo: el de la vida propia. La sangre de los mártires es la matriz de la renovación escatológica de la creación. Timothy McVeigh, en los Estados Unidos, los militantes de Hamas, en Palestina, los sionistas ultra ortodoxos, en Israel, los guardaespaldas sijs que asesinaron a Indira Gandhi, en India, los jóvenes que estrellaron los aviones contra las torres gemelas neoyorquinas, asumen su muerte como un ritual de sacrificio necesario en los albores del holocausto postrero, una consagración excelsa a la ira divina contra quienes contaminan su creación. Es el retorno del sacrificio humano, revestido del prestigio del martirio, que al engarzarse en imágenes de guerra santa se convierte en atroz suicidio homicida, lo que conduce a la inmolación de gentiles e infieles. Es un testimonio/martirio de sangre que purifica el escenario cósmico para la hecatombe divina postrera. No es el sacrificio tradicional que pretende restaurar el orden social y la armonía cósmica (Girard, 1977), sino aquel que desencadena el cataclismo universal final.

ii) José Casanova (*Public Religions in the Modern World*, 1994) ha radiografiado con mucha pericia teórica y conocimientos empíricos esta irrupción vigorosa de la mentalidad religiosa en el ámbito público y político. Lo cataloga como la

“desprivatización” de la religión; el rechazo por muchas agrupaciones religiosas del reclamo secular a restringir su credo exclusivamente a la vida individual e íntima. En nombre de Dios y en condena de las distintas transgresiones de la ley divina, las instituciones religiosas entran con vigor en la palestra pública y pugnan por configurar las fronteras de la moralidad y legalidad comunitaria. Casanova se percata bien de los riesgos de esa incursión en el debate político, pero también percibe en ella la crítica profética a los esfuerzos por estructurar la sociedad priorizando criterios de cálculos de beneficio económico establecidos por un mercado financiero que pretende excluir las consideraciones éticas de su horizonte conceptual. Sin embargo, Casanova restringe su análisis a los debates al interior de sociedades con relativa estabilidad social, donde la agresividad se expresa generalmente de manera verbal, no física (aunque en ocasiones esa limitación se viola, como es el caso de los grupos fundamentalistas de cariz militarista estadounidense). Además, su estudio se limita a iglesias y organizaciones cristianas, dejando fuera, por consiguiente, las versiones remozadas de las cruzadas contra los infieles. Queda fuera, por tanto, de su mirada crítica los conflictos globales que caracterizan a los “guerreros de Dios” que hemos identificado.

Como ha escrito Juan José Tamayo Acosta (*Pasos*, No. 99, 2002, 7):

El retorno de la religión se traduce con frecuencia en manifestaciones irracionales e intolerantes: dogmatismo e integrismo, fundamentalismo y fanatismo, rigorismo moral y disciplinar, discriminaciones de género, limpiezas étnico-religiosas, práctica del terrorismo en nombre de Dios, procesos inquisitoriales contra los creyentes heterodoxos...

Por diversos lados, invocando distintas deidades, se entonan variaciones del himno sombrío de la muerte y la destrucción escatológica: *Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla.*

3. ENTRE EL TERROR Y LA ESPERANZA

En su análisis sobre la participación de las instituciones religiosas en el debate sobre las normas que deben regir en una sociedad moderna, Casanova acentúa su aspecto positivo y prometedor: la preocupación por la ética social, por la promoción de la humanidad. Toda auténtica tradición religiosa insiste en el respeto a lo sagrado, la solidaridad humana y el cultivo de la naturaleza. Se puede, sin duda alguna, encontrar en las escrituras canónicas tenebrosas imágenes de exclusión y violencia contra el infiel y el impuro.

Pero, esos “textos del terror” no son los decisivos ni predominantes, aunque luego se acentúen y trasladen de la periferia al altar mayor por cofradías de intolerancia y exclusión. Lo central, decisivo y definitorio, en las grandes tradiciones religiosas, es la reverencia ante lo sagrado, la afirmación de la vida humana en todas sus manifestaciones étnicas, nacionales y culturales y la preservación de la naturaleza como creación divina y hogar humano.

*Se requiere algo
más que orar por
la paz, a lo que se
limitan tantos
líderes religiosos.*

Por eso, la teología clásica, al leer las imágenes apocalípticas, nunca acentuó los símbolos tenebrosos y amenazantes del armagedón y sus jinetes del terror, sino que recalcó la esperanza como contenido fundamental. La profecía escatológica del “cielo nuevo y la tierra nueva” (Isaías 65 y Apocalipsis 21), donde los seres humanos podrán sembrar trigo y comer su pan en paz, cosechar uvas y tomar su vino con regocijo compartido, edificar casas y dormir con tranquilidad, responde a la aspiración universal de paz y solidaridad. Es, ciertamente, una utopía ardua de plasmar históricamente, como demuestra el sangriento siglo veinte. Pero, es una expresión del diálogo perpetuo entre la razón y el corazón humanos, empeñados ambos en forjar aproximaciones terrenales del mito genésico del paraíso.

Se requiere algo más que orar por la paz, a lo que se limitan tantos líderes religiosos. Es necesario forjar senderos de diálogo, reconocimiento mutuo y respeto recíproco y, sobre todo, de vínculos de solidaridad y misericordia. Es admirable la labor de reconciliación, en el reconocimiento de los errores e injusticias cometidas, que se ha dado en situaciones de violencias religiosas, como en Irlanda del Norte, Palestina e India. Conjugar la denuncia profética y el reclamo de reconciliación entre pueblos enemistados es tarea compleja, pero necesaria y posible, como han demostrado, en el entorno eclesiástico, el arzobispo sudafricano Desmond Tutu y, en el literario secular, la escritora india Arundhati Roy (2002). No se comienza, afortunadamente, en cero. Hay un acopio considerable de reflexiones teóricas y estrategias de acción que vinculan la denuncia profética y la resistencia civil no violenta (Pascual Morán, 2002), que puede asumirse desde distintas ópticas filosóficas y teológicas.

Especial importancia tiene hoy propiciar el diálogo creador entre las tres grandes religiones monoteístas originadas en el cercano oriente y que consideran a la ciudad de Jerusalén como urbe sagrada. La tesis del “conflicto de civilizaciones” (Huntington, 1998), tan de boga en ciertos círculos nortatlánticos es una variante lastimosa de viejos recelos occidentales contra el islamismo. Tras dicha tesis se oculta el prejuicio de la superioridad de la civilización occidental, como tan indiscretamente afirmó no hace mucho el primer ministro italiano, Silvio Berlusconi. Intelectual y políticamente estéril, no es sino el

Es necesario forjar senderos de diálogo, reconocimiento mutuo y respeto recíproco y, sobre todo, de vínculos de solidaridad y misericordia.

reverso del amargo antioccidentalismo de Osama bin Laden y Al Qaeda. En ocasiones, la confrontación se asemeja más bien a un “conflicto de fundamentalismos”, como tan provoca-doramente ha sugerido Tariq Ali (2002).

Igualmente despistada me parece la tesis, esbozada recientemente por algunos autores cristianos, de que la diferencia notable entre

el cristianismo y el Islam radica en la ausencia de una lengua “sagrada” en el primero, mientras que los textos canónicos del segundo están indefectiblemente ligados al árabe (Sanneh, 1989). De esa distinción deducen una diferencia crucial entre el cristianismo y el Islam, atribuyendo a este último rigidez e inflexibilidad respecto a la diversidad y alteridad culturales.

Son subterfugios sofisticados que preservan la postura hostil hacia el islamismo que atraviesa fatalmente toda la historia del Occidente cristiano. Olvidan, además, la excesiva frecuencia con que, en el cristianismo y el judaísmo, la idolatría de la letra sagrada se ha tornado abominable para quienes no la comparten, algo que ya en el siglo diecisiete señaló con tanto tino el heterodoxo Spinoza (1670). Esa idolatría de la letra sagrada llevó, en ocasiones, en el cristianismo, a la ejecución de las mujeres consideradas hechiceras (Éxodo 22.18: “A la hechicera no la dejarás con vida”) o a las desposadas no vírgenes (Deuteronomio 22.20-21). Hombres con poder social y almas violentas leyeron esos textos, con profunda devoción hacia ellos, antes de proceder a cegar atribuladas vidas femeninas. Hoy, incontables fundamentalistas evangélicos encuentran suficientes textos canónicos para justificar la persecución de homosexuales.

*...el tiempo de la
diatriba, la condena
y la anatema ha
quedado atrás, aunque
algunos jerarcas
no se bayan
percatado todavía.*

Igualmente errónea me parece la postura excluyente encarnada en *Dominus Iesus* (2000), la reciente declaración del Vaticano sobre la unicidad y universalidad soteriológica del cristianismo. Es un intento de atajar actitudes dialógicas en las fronteras misioneras, como las propuestas por Jacques Dupuis (1997). Como era de esperarse en un entorno global tan repleto de paradojas, la declaración fue aplaudida por los tradicionales adversarios de Roma: los *evangelicals* conservadores y fundamentalistas.

Sin embargo, el tiempo de la diatriba, la condena y la anatema ha quedado atrás, aunque algunos jerarcas no se hayan percatado todavía.

De no seguirse esa perspectiva dialógica intercultural e interreligiosa corremos el peligro de promover y sacralizar la globalización de la cultura de la violencia.

En vez de acentuar la apología del cristianismo contra el Islam, se requiere, por el contrario, la prudente elaboración de puentes de comunicación, comprensión y diálogo. Sobre todo si tomamos en cuenta que aunque diversos líderes misioneros proclamaron, a inicios del siglo veinte, la centuria de la mundialización del cristianismo, a su final el resultado fue un aumento mayor, absoluto y proporcional, del islamismo. Éste pasó de casi 200,000,000 fieles, en el 1900, a cerca de 1,200,000,000, en el 2000; o, en otros términos, del 12.34 al 19.62 por ciento de la población mundial (Barrett, Kurian & Johnson, 2001). Además, contrario a las caricaturas occidentales, tan en boga actualmente, el Islam puede ser tan diverso y plural como el cristianismo y, en sus tradiciones canónicas centrales, comparte perspectivas éticas no demasiado diferentes a las de los seguidores de Jesús y adoradores de la Trinidad.

Se impone, por consiguiente, como necesidad vital para la paz y el bienestar de la humanidad, promover el diálogo intercultural e interreligioso y silenciar las confrontaciones estridentes y degradantes. De no seguirse esa perspectiva dialógica intercultural e interreligiosa corremos el peligro de promover y sacralizar la globalización de la cultura de la violencia. El renacer de la intensa devoción religiosa, durante las últimas décadas del siglo veinte, puede conducir, como bien señala José Casanova, a que en las decisiones sobre los dilemas sociales tengan peso decisivo las consideraciones éticas. Pero, también puede priorizar las lealtades sectarias beligerantes.

Cuando un líder religioso proclama la guerra santa contra quienes tilda de “adversarios de Dios”, debemos recordar la sensata advertencia de John Locke (1956, 710): “quisiera saber cómo hemos de distinguir entre los engaños de Satanás y las inspiraciones del Espíritu Santo”. Y, en asuntos de diferencias doctrinales, es válida la

advertencia que hace Umberto Eco en su diálogo/debate con el cardenal Carlo Maria Martini: “en los conflictos de fe deberán prevalecer la Caridad y la Prudencia” (Eco 1997, 114).

Referencias

- Ali, Tariq. *The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jibads and Modernity*. London: Verso, 2002.
- Armstrong, Karen. *The Battle for God*. New York: Knopf, 2000.
- Barrett, David B., George T. Kurian and Todd M. Johnson. *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religion in the Modern World* (2 vols.). Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Congregación para la doctrina de la fe. *Declaración: Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de jesucristo y de la iglesia*. Ciudad del Vaticano, 2000.
- Dupuis, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis Books, 1997.
- Eco, Umberto & Carlo Maria Martini. *¿En qué creen los que no creen?* México, D F.: Taurus, 1997.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1977.
- Hobsbawm, Eric. “War and Peace in the 20th Century.” *London Review of Books*, Vol. 24, No. 4, 21 February 2002, 16-18.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1998.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano* (orig. 1690). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Pascual Morán, Anaida. *Resistencia civil noviolenta*. San Juan, Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 2002.

Rivera Pagán, Luis N. *A la sombra del armagedón: reflexiones críticas sobre el desafío nuclear*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial Edil, 1988.

Roy, Arundhati. *Power Politics* (2nd. ed.). New York: South End Press, 2002.

Sanneh, Lamin. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.

Schwartz, Regina M. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997.

Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político* (1670). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

Tamayo Acosta, Juan José. "Las religiones tras el 11 de septiembre", *Pasos*, No. 99, 2002, 6-8.