



PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES (D15.56.1)

**LIBERTAD RELIGIOSA Y DIALOGO
INTERRELIGIOSO: ANALISIS Y
PROPUESTAS**

JOSE FERRER SANCHEZ

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales

Autor: José Ferrer Sánchez

ISBN: 978-84-9125-613-7

URI: <http://hdl.handle.net/10481/43021>

INDICE

Introducción	5
1.- Conflicto y conflictos religiosos	
1.1 La Evolución del concepto de conflicto.....	12
1.1.1 La negación del conflicto, la negación de la discrepancia	
1.1.2 La resolución del conflicto, el regreso al orden previo	
1.1.3 La aceptación y gestión del conflicto	
1.2 Una nueva definición del conflicto.....	20
1.3 El Análisis del conflicto.....	24
1.3.1 Tipología de conflictos	
1.3.2 El enfoque psicológico: estilos de afrontamiento	
1.3.3 Dinámica e intensidad	
1.3.4 El enfoque racional estratégico: Teoría de la Decisión y Teoría de Juegos	
1.3.5 Conflictos y emociones	
1.4 La gestión del conflicto.....	37
1.4.1 La gestión del conflicto a partir de su estructura	
1.4.2 La utilidad de la comunicación y la mediación	
1.5 El papel del diálogo y la mediación.....	41
1.6 Conflictos religiosos.....	44
2.- Libertad Religiosa en España	
2.1 Introducción.....	46
2.2 Antecedentes históricos-jurídicos	48
2.3 Principales Características de la Ley Orgánica 7/1980 de 5 de julio, de Libertad Religiosa (LOLR)	56
2.3.1 Es una ley de naturaleza orgánica	
2.3.2 Es una ley de contenido mínimo, cuyos principios están fuertemente garantizados y judicializados	
2.3.3 Es una ley que debe afectar a todas las confesiones religiosas, incluida la Iglesia Católica	
2.3.4 Necesidad de una reforma de la Ley de Libertad Religiosa.	

2.3.5	Materias a reformar en la LOLR	
2.3.6	Manifestaciones del derecho de libertad religiosa	
2.3.7	Situación jurídica de las confesiones religiosas	
2.3.8	Cooperación de los poderes públicos con las confesiones religiosas: los Acuerdos	
2.3.9	Régimen patrimonial y económico de las confesiones religiosas	
2.3.10	Aconfesionalidad del Estado	
2.4	Anteproyecto de Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 2010	80
2.5	Libertad Religiosa en Europa	82
2.5.1	Tratados Europeos	
2.5.2	Ejemplos de relación Estado-confesiones religiosas en los países de la Unión Europea	
2.5.3	Ejemplos de Laicidad en Europa	
2.5.4	Ejemplos de Iglesia de Estado en Europa	
2.5.5	Países del Este de Europa	

3.- El Diálogo Interreligioso

3.1	¿Qué es el Diálogo Interreligioso?	97
3.2	¿Diálogo entre religiones o diálogo entre personas que practican una religión?	111
3.3	La historia del Diálogo Interreligioso en España en los últimos 30 años	118
3.4	La libertad religiosa y el pluralismo religioso	126
3.5	Modelos de Diálogo Interreligioso	139
3.6	El problema de la globalización en el Diálogo Interreligioso..	144
3.7	La Administración y el Diálogo Religioso	148
3.7.1	Diálogo Interreligioso en Andalucía	
3.7.2	Otras Comunidades Autónomas: Cataluña	

4.- La Mediación Religiosa

4.1	Definiciones y Conceptos	161
4.2	Objetivos de la mediación religiosa	165

4.3 Tipos de Mediación	170
4.4 Mediación y Cultura de Paz	172
4.5 Mediador religioso como intermediario entre las comunidades ...	175
4.6 Estrategias de aproximación.....	182
4.7 Opciones en la mediación	186
4.8 ¿Porqué es importante la mediación religiosa?	194
5.- Conclusiones y Propuestas	
5.1 ¿Qué demandan las entidades religiosas minoritarias?.....	199
5.2 Conclusiones	201
5.3 Propuestas	208
Bibliografía	215

INTRODUCCIÓN

MARCO TEÓRICO

El presente trabajo se inserta en los Estudios para la Paz y en los paradigmas y metodologías desarrollados por los grupos de investigación del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Tales paradigmas y metodologías buscan, por un lado, mejorar la comprensión del propio concepto de paz y de los riesgos para su consecución y mantenimiento y, por otro, determinar académicamente las acciones educativas y sociales que contribuyan a la mejora de la convivencia y la paz personal y social.

La religión, las creencias humanas sobre el sentido y la trascendencia de la vida son parte influyente de esa paz y convivencia y la gestión de la coexistencia y convivencia de las comunidades religiosas se ha mostrado históricamente decisiva en la calidad de la paz de las sociedades. Abordar la cuestión de la libertad religiosa es, pues, muy importante en el marco citado.

El análisis de la situación real y legal de la libertad religiosa y de los elementos que favorecen el diálogo y la mediación interreligiosa permiten la reflexión teórica y la aplicación práctica de los resultados conocidos y de las nuevas ideas de los Estudios para la Paz.

Metodológicamente, el concepto de conflicto es una de las claves fundamentales de tales estudios. En el capítulo 1 se describe la evolución de los paradigmas asociados a este concepto y su relación con los cambios en la propia idea de paz, y se aborda la necesidad de gestionar los conflictos como clave en la mejora de la convivencia y la armonía social. Esta gestión de conflictos tiene en el diálogo y en la mediación elementos clave, más allá de la simple normativa legal. Esta idea subyace en la estructura de los capítulos siguientes.

El capítulo 2 explora la situación legal de la libertad religiosa en España y otros Estados del entorno para aclarar los condicionantes históricos y los modelos

y avances posibles en su definición normativa. El capítulo 3 se dedica al diálogo interreligioso real y deseable, y el capítulo 4 se refiere a la mediación religiosa como método que favorece ese diálogo y la convivencia entre individuos y grupos confesionales.

Este no es un trabajo experimental, sino que tiene una estructura más cercana a la de ensayo; ello no significa, sin embargo, que nos hayamos querido aislar de la realidad, sino todo lo contrario. La realidad plurireligiosa y pluricultural de España es el origen de la línea de investigación en que se sustenta esta tesis doctoral y que ya ha tenido su expresión en diversos trabajos, publicaciones y conferencias, incluyendo el trabajo fin de master del autor en el Master en Cultura de Paz, Conflictos, Educación y Derechos Humanos que fue tutorado por los profesores Gregorio Cámara y Jorge Bolaños.

Esta nueva realidad pluricultural sobrevenida en los últimos años nos ha sorprendido a contrapié; todavía acarreamos un legado de confesionalidad católica en nuestro país, que ha sido difícil que se modifique en unas pocas décadas desde la Transición y, sobre todo, que se supriman las maneras enraizadas de pensar y hacer. Como muestra, baste un botón. Hay confesiones religiosas, numerosas, como la musulmana, que tienen oratorios, “mezquitas” en sitios indignos y, sin embargo, son tolerados por ciertos poderes públicos, en las afueras de la ciudad o en polígonos industriales. Y debemos recordar que la dignidad de la persona es un valor constitucional, fundamento del orden político y de la paz social, tal como establece el artículo 10 de la Constitución española, del que nacen precisamente otros valores, principios y derechos fundamentales y que reproducimos:

“La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social.”

Aunque la crítica no sólo afecta a los lugares de culto musulmanes, sino también a las condiciones de culto de otras confesiones minoritarias.

En consecuencia, en este trabajo analizaremos determinados aspectos de la actual Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR), tratando de mostrar que ésta no responde a las necesidades y a la realidad, en materia religiosa, de la sociedad española. Del mismo modo trataremos de exponer las carencias de actuación consiguientemente de las Administraciones en esta materia, según la encomienda que el ordenamiento jurídico les confiere. No es ajeno a ello mostrar como también esa encomienda es escasa y no responde a la dimensión actual de las necesidades existentes en función de la estructura y desarrollo de nuestro Estado autonómico, por lo que se hace necesaria una reforma de la Ley Orgánica de la Libertad Religiosa, tal como se ha detectado en ámbitos políticos, habiéndose anunciado en el inicio de la actual legislatura la elaboración de una nueva Ley Orgánica que, sin embargo, muy recientemente se ha aplazado por razones de oportunidad política.

Está suficientemente contrastado que el Diálogo Interreligioso es fundamental en la Cultura de Paz, pero esa “cultura” no está aún arraigada en nuestra sociedad, existiendo, en este punto, un obvio objetivo y concernimiento para su impulso y desarrollo por la Administración. La libertad religiosa y la cuestión del diálogo interreligioso son abordados en este trabajo desde un punto de vista de construcción de Paz y Cultura de Paz y de un enfoque de gestión pacífica de conflictos, tratando de fomentar la convivencia y no sólo la coexistencia. Como se ha recogido anteriormente, se culmina el trabajo con un análisis sobre la mediación religiosa, fundamental en ese deseable diálogo interreligioso.

Desde el enfoque alternativo, podemos decir que el diálogo religioso, y la mediación religiosa son completamente necesarios para la resolución de los conflictos que se plantean en este ámbito tan fundamental para las sociedades contemporáneas. Es evidente la existencia en la actualidad de una gran diversidad religiosa, predicable tanto respecto de las religiones tradicionales como de otras emergentes en los países de nuestro entorno europeo, y particularmente en España. En relación con este fenómeno cabe formular algunas preguntas fundamentales sobre esta realidad: ¿Se ajusta la regulación de la Ley Orgánica

de Libertad Religiosa a las necesidades que esta diversidad religiosa plantea?; ¿Se garantiza, desde el Estado y desde ámbitos autonómicos y locales, de manera efectiva y plena, la libertad religiosa?; ¿Se cumple igualmente, de manera efectiva y práctica, el mandato constitucional del artículo 16.3 según el cual “...*Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones*”?

La sociedad española, por diversos motivos como la inmigración, el desarrollo económico y el disfrute de libertades, no tiene nada que ver con la España de 1978, cuando se aprobó la Constitución y se positivizó la libertad religiosa; ni tampoco con la España de 1980, cuando se promulgó la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (Ley 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa). Esta Ley Orgánica, aunque en vigor, ha sido cuestionada como obsoleta, subrayándose que no responde a las necesidades de una sociedad plural y diversa en materia de religión, e incluso para aquellas personas que, en uso de su libertad, no profesan ninguna religión. Se trata por ello de preguntarse sobre si el conjunto de las administraciones garantizan eficazmente el derecho fundamental a la libertad religiosa, en especial con las minorías religiosas, y concretamente en el plano de igualdad de los miembros de las diferentes minorías religiosas ante las diferentes administraciones. No sólo existen las tres religiones “tradicionales” (judíos, cristianos y musulmanes), sino que hoy en día hay diversas tradiciones y movimientos religiosos de cierta implantación en España y con el *status* legal de “notorio arraigo” (budistas, mormones, Testigos de Jehová e Iglesia Ortodoxa) y movimientos espirituales que no tienen la consideración social, ni el reconocimiento administrativo que el ordenamiento jurídico les confiere (Brahma Kumaris o Hare Khrisna...), por lo que se debería de alguna forma, examinar los desequilibrios que afectan a las libertades y derechos fundamentales encaminados a su adecuada y conveniente modificación.

Veámoslo desde tres perspectivas:

- a) Real.- Es necesario considerar la realidad del diálogo interreligioso, especialmente institucional, en cumplimiento de lo preceptuado en el art.

16.3 de la CE antes mencionado, y no solamente entre las religiones históricas o, por decirlo de manera gráfica, “tradicionales”. Es necesario precisar si existe o no suficiente grado de diálogo interreligioso en el nivel institucional incluido los ámbitos estatal y autonómico.

- b) Jurídico.- El Estado y las Comunidades Autónomas son Estado, junto con los Entes Locales, por lo que deben garantizar el ejercicio de los derechos fundamentales, como es el de la libertad religiosa, según lo preceptuado también en el art. 2., apdo. 3, de la mencionada Ley Orgánica. No es misión de la Administración, por supuesto, promover ni el hecho religioso ni la diversidad religiosa; pero en tanto que ésta se encuentra instalada en nuestra sociedad, sí es misión de éstos entes garantizar el ejercicio efectivo, en igualdad de condiciones, de la libertad religiosa, así como cualquier otro derecho fundamental.

- c) Social.- Es preciso también tomar en consideración el grado de interiorización por parte de la sociedad de la existencia del fenómeno de la diversidad religiosa, de sus repercusiones y de las actitudes ante el mismo. Bajo una apariencia de tolerancia se encuentran a veces preocupantes raíces de prejuicios. Por ejemplo, según una encuesta reciente entre alumnos de secundaria, el 82% se autodefinía como tolerantes en materia de religión, pero el 52% de esos mismos estudiantes nunca se sentarían en clase al lado de un judío (*Racismo e Intolerancia en las Aulas Escolares MOVIMIENTO CONTRA LA INTOLERANCIA -Aug. 22, 2007-*).

¿Existe inactividad en materia de libertad religiosa y diálogo interreligioso, especialmente con las minorías religiosas, que aún obteniendo el *status* administrativo de notorio arraigo, no están en un plano de igualdad frente a la Administración y frente a otras confesiones religiosas?. ¿Hay creyentes, frente a la Administración, que pudieran catalogarse “de primera”, “de segunda” y aún “de tercera”. ¿Y con los no creyentes?, ¿Qué puede hacer la Administración para garantizar la igualdad?. Estas preguntas actuarán en el trabajo a modo de *ítems* subyacentes a los que se irá procurando dar respuesta.

Un previo repaso a la literatura disponible revela que en la actuación de las Administraciones, tanto central, autonómicas como local, existe un déficit en las relaciones con las minorías religiosas y sus integrantes en materia de igualdad que, por imperativo constitucional, debiera primar en tales relaciones. Comprobar esta circunstancia requiere preguntarse por la regulación legal como condicionante de la actuación de las referidas administraciones y de la posición relativa en la que se sitúan las distintas confesiones.

Existe, además, cierta conflictividad entre las religiones, pese a una indudable buena voluntad generalizada. El desconocimiento y la ausencia de diálogo interreligioso es constatable y aumenta el sesgo humano, social y cultural en la sociedad plural y diversa de la actualidad, por lo que se hace necesaria la creación de mecanismos en los diferentes niveles institucionales con el fin de corregir esta tendencia para prevenir y combatir la violencia cultural; violencia cuya implantación social es claramente perceptible, debido, entre otros factores, al desconocimiento de la alteridad. En consecuencia, es preciso avanzar en el diálogo interreligioso, tal como se plantea, por ejemplo y como pieza fundamental, en el Diálogo y Alianza de Civilizaciones.

OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Serán objetivos de este trabajo, de acuerdo con las precisiones antes expuestas, el análisis general del concepto de conflicto, de la normativa sobre libertad religiosa, acotado a las necesidades de este estudio, así como la definición del marco institucional de actuación de las instituciones y la determinación de la posición relativa de las confesiones en función de aquella normativa como condicionantes del diálogo y mediación religiosa.

En concreto, se trata de:

- Profundizar en el conflicto en general y en el conflicto religioso en particular.

- Describir la normativa legal de la libertad religiosa y sus posibles deseables modificaciones.

- Determinar el interés y las ventajas del diálogo y la mediación interreligiosa para la mejora de la convivencia.

Se empleará el método de análisis de fuentes pertinentes normativas, doctrinales y jurisprudenciales para el estudio de los aspectos legales en la materia. Los paradigmas de la Paz Imperfecta, del conflicto inevitable y su gestión pacífica sirven de base conceptual para enmarcar el abordaje cualitativo de la realidad. Del mismo modo, para la consideración de los aspectos sociales y culturales se recurre a una metodología de análisis histórico-cualitativo y social.

Capítulo 1. Conflicto y conflictos religiosos

1.1. La evolución del concepto de conflicto.

Al comienzo del exhaustivo trabajo de Roberto Domínguez y Silvia García Dauder “Introducción a la Teoría del Conflicto en las organizaciones” (Domínguez y García, 2003) queda clara la idea de que, históricamente, el conflicto se consideraba como algo negativo, como algo que hay que desterrar. En efecto, se puede establecer una sucesión de al menos tres paradigmas sobre el conflicto, que se relacionan con los paradigmas clásicos sobre la paz:

- El conflicto negado, que correspondería al concepto de Paz Negativa.
- El conflicto a resolver, a controlar, que correspondería al concepto de Paz Positiva.
- El conflicto inevitable, gestionable, que correspondería a conceptos sintéticos de la paz, como la Paz Imperfecta.

Como veremos, las numerosas definiciones de conflicto reflejan más o menos explícitamente estas fases. Dependiendo del ámbito, del contexto y del tipo de conflicto, el cambio de paradigma se ha producido antes o después, pero en todo caso la sucesión de los tres paradigmas es siempre cronológica: se comienza negando, se continúa intentando resolver y se termina aceptando el conflicto.

Los estudios contemporáneos sobre el conflicto se desarrollaron primero en el campo económico y en particular en el análisis de los conflictos intracorporativos en relación con la productividad empresarial, pero veremos que es fácil trasladar las ideas fundamentales a otros ámbitos sociales, y, en particular, a los conflictos grupales asociados a las creencias religiosas.

1.1.1. *La negación del conflicto, la negación de la discrepancia.*

Bernardo Sánchez (2010) recogió extensamente en su tesis doctoral las sucesivas aproximaciones al concepto de conflicto en el interior de las organizaciones económicas

Tradicionalmente, el conflicto ha sido considerado como indeseable y negativo. Marek (1966) lo describe como una amenaza a la cooperación. En la mayoría de las organizaciones, el rechazo del conflicto se toma como indicativo de eficiencia; en realidad, nuestras sociedades se basan en la idea de que es preferible evitar, incluso huir, del conflicto. Lo que Sánchez llama “valores anticonflicto” parecen estar inmersos en lo “políticamente correcto”. Desde los primeros años de la escuela primaria hemos sido adoctrinados en la creencia de que era importante llevarse bien con los demás y evitar conflictos, y pueden encontrarse fácilmente personas cultas que sostienen serios errores estratégicos en ese sentido.

La negación del conflicto se relaciona con el mantenimiento del status quo y con la represión de la discrepancia, pero aumenta la tensión interna en los grupos y organizaciones. La ideología y los mensajes externos de una organización que niega el conflicto tienden a ser cerrados y simples. La organización, e incluso el conjunto de la sociedad, debe funcionar como una máquina sin fallos; si alguna deficiencia se produce, debe cambiarse la pieza para que la marcha continúe.

Las primeras definiciones de conflicto son, por tanto, expresivas de confrontación, de competición, como la muy citada de Boulding (1963):

“Conflicto es una situación de competición en la que las partes son conscientes del potencial de futuras posiciones y cada parte desea ocupar una posición incompatible con los deseos de la otra parte”.

Negar el conflicto se corresponde con el concepto tradicional de paz como “negación de la guerra” o de la violencia, la llamada paz negativa; es interesante observar que la huída a toda costa de la guerra (o simplemente de la confrontación) puede constituir una estrategia errónea en determinadas circunstancias de los conflictos, y producir efectos indeseados. El pacifismo como movimiento filosófico y académico ha superado hace tiempo ese esquema simplista.

En el campo religioso, fuertemente asociado a las emociones y a las ideologías autoinclusivas, el posible desarrollo de organizaciones xenóforas o fundamentalistas es más fácil y eficiente en los entornos “culturalmente cerrados” típicos de la negación del conflicto. Los ambientes cerrados provocan un aumento de la probabilidad e intensidad de las creencias en mitos grupales, de la presión interna sobre el individuo y de las identidades patológicas. Como indica Bolaños (2012) “La simplicidad cognitiva se relaciona con la intolerancia hacia otras culturas e ideologías e incrementa ampliamente el riesgo de recurrir a “soluciones” de conflictos simples y violentas”.

Simplemente, en el esquema utópico propio de las filosofías decimonónicas que marcaron gran parte del siglo pasado, la organización adecuada garantizaba el progreso social y la inflexibilidad de las creencias el cumplimiento del sueño social o espiritual. El individuo se somete a la “máquina” social.

Sin embargo, el enfoque cognitivo conductual (Bolaños, 2012) muestra la existencia de dos principales formas de enfrentar el stress de las personas inmersas en un conflicto: una fácil, simple y natural, que produce falacias y errores cognitivos, y otra difícil, compleja y activa, que facilita el crecimiento en la capacidad de análisis y la madurez.

El reconocimiento de la existencia del conflicto y su complejidad nos conduce a una nueva fase, en la que, sin embargo, se sigue considerando al conflicto como esencialmente negativo.

1.1.2. La resolución del conflicto, el regreso al orden previo.

En los años setenta del pasado siglo se comienza a considerar el conflicto como algo que aparece de forma habitual y natural; coincidiendo y probablemente asociado al estructuralismo y al auge del conductismo, la “la resolución de conflictos” aparece como término genérico que implica que el conflicto es indeseable, pero no es posible negar su existencia. Se trata de que los conflictos deben evitarse o reducirse.

En el estructuralismo, se considera que en una organización, diferentes grupos pueden cooperar algunas veces y competir otras, que la sociedad es compleja y que la vieja idea de que el progreso puede ser indefinido y sin problemas debe ser revisada; el desarrollo humano pasa ahora a ser posible, pero con el coste de la resolución de aquellas situaciones sobrevenidas como conflictos. Las cosas ya no se ven tan automáticas

Como indica Sánchez, “para los estructuralistas, el conflicto deja de ser patológico y aunque no todos son deseables, consideran que son elementos generadores de cambios y del desarrollo organizacional, destacando las numerosas e importantes funciones sociales del conflicto y no están de acuerdo con cualquier represión artificial del mismo”.

Por otra parte, resolver los conflictos significa cambiar no sólo la pieza defectuosa de la máquina, sino el esquema de funcionamiento. En el ámbito psicológico, cambiar la estructura habitual se confía al conductismo. Éste profundiza en el comportamiento humano y, junto al estructuralismo, concibe una organización como un sistema racional de decisiones. Se comienza a considerar que la cultura y filosofía organizacionales son variables muy importantes. Se libera la información y se empieza a cuestionar la jerarquía, mientras las relaciones personales deben basarse en la confianza y el liderazgo.

Todo ello configura un paradigma funcionalista en que el conflicto significa un colapso en los mecanismos decisorios normales: existe el conflicto cuando un individuo o grupo se enfrenta con un problema de decisión que no sabe manejar.

En el ámbito religioso, lo extraño, las otras creencias o las heterodoxias se comenzarían a percibir como errores y no como agresiones, y se consolidarían los esfuerzos de entendimiento y ecumenismo. Es interesante recordar, por ejemplo, el salto conceptual que, en poco tiempo, significó el Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica en términos de acercamiento a la sociedad real.

El individuo ya no es sometido a la idea, pero debe cuidarse su “racionalidad” y deben corregirse sus desviaciones. La cúpula directiva desempeña una mediación normativa entre las dimensiones organizacional e individual, proponiéndose un comportamiento en la empresa que enfatice el control, el orden jerárquico, el progreso racional, y la regulación, con miras al logro de los objetivos del sistema organizacional.

En este contexto encontramos muchas de las más conocidas definiciones de conflicto, como la de Mayer (2000):

“El conflicto consiste en las acciones que emprendemos para expresar nuestros sentimientos, articular nuestras percepciones, y lograr satisfacer nuestras necesidades en alguna manera que tiene el potencial de interferir con la capacidad de alguna otra parte para lograr satisfacer, a su vez, sus necesidades”

Y también la de Blalock (1989): “Conflicto es el intercambio intencionado de sanciones negativas o conductas punitivas entre dos o más partes”, que expresa claramente la negatividad del conflicto.

Se abordan enfoques diferenciados, desde la Psicología:

“El conflicto es la percepción por una o más partes de que sus intereses actuales no pueden alcanzarse simultáneamente”. Rubin, Pruitt y Kim, (1994).

“Las emociones son el combustible que alimenta el motor del Conflicto”. Mayer (2000),

Desde la negociación económica: *“Los intereses más poderosos son las necesidades humanas básicas”* Fisher, Ury y Patton, (2003).

O desde una Teoría de la Decisión:

“Cuando hablamos de conflicto de decisión nos estamos refiriendo a tendencias opuestas simultáneas en el individuo a aceptar y rechazar, al mismo tiempo, un determinado curso de acción”. Janis (1977).

“De hecho, muchos tomadores de decisiones manifiestan un fuerte sesgo a favor de las alternativas que perpetúan la situación actual” Hammond, Keeney y Raiffa, (1999).

Así, desde muy diversos ámbitos, como la Psicología, la Educación, el Derecho, la Antropología, la Economía, etc. se ha abordado el concepto de conflicto y se han dado diversas definiciones del mismo. Entelman (2002) recoge algunas de las teorías producidas en la postguerra, entre 1950 y 1975, y las clasifica en siete categorías según el origen o causa de los conflictos:

- Las instintivas de agresión.
- Las de coerción social estructural.
- Las basadas en la disfuncionalidad de los procesos.
- Las de la funcionalidad.
- Las de incompatibilidad de objetivos nacionales.
- Las conductistas, basadas en la mala percepción o comunicación.
- Las de la normalidad del conflicto en todas las relaciones sociales.

También añade el propio Entelman que son estas últimas las que más se han consolidado con posterioridad a los años setenta. En efecto, es conocido que la visión del conflicto como guerra abierta o como grave amenaza ha ido evolucionando en las últimas décadas en la dirección de una suavización del concepto, de manera que permite incluir elementos de cooperación.

Progresivamente aparece la universalidad y el aspecto dicotómico positivo-negativo del conflicto, tal vez en base a la asunción de la complejidad.

1.1.3 La aceptación y gestión del conflicto.

La búsqueda de soluciones cooperativas de los conflictos anima poco a poco a ciertos autores hacia posturas y enfoques más positivos a partir de los años ochenta-noventa. Según Tjosvold (1991), el conflicto a menudo es una fuerza constructiva en las organizaciones, que puede canalizar las frustraciones y cambiar procesos obsoletos de funcionamiento. Es muy destacable desde el punto de vista del fomento de la cooperación en el conflicto el trabajo de Axelrod (1986), que puede considerarse el pionero de las aplicaciones claramente interdisciplinarias de la conflictología.

En general, se reconocen en el conflicto ciertos elementos positivos, como los que ya señalaba Robbins (1978):

- Estímulo para el cambio.
- Contribución a la creatividad y la innovación.
- Aclaración de necesidades.
- Aumento de la comunicación
- Incremento de la energía

La creciente complejidad de las relaciones sociales y económicas parece haber favorecido una mayor apertura en la visión del conflicto. La Teoría de Sistemas, que ya había sido utilizada mucho antes en el campo científico-técnico, fué adoptada en ella análisis filosófico y sociológico, justamente porque se consideró como una teoría capaz de pensar y hacer manejable la complejidad. La teoría moderna sobre las organizaciones adopta entonces una visión más dinámica de las organizaciones, y, por lo que respecta a las organizaciones religiosas, contribuye, al menos teóricamente, a la aceptación de la pluralidad.

Una de las claves es dejar de ver a los individuos de un grupo social como idénticos. Como señala Sánchez:

“Las organizaciones constituyen una clase de sistemas sociales, los cuales a su vez, constituyen una clase de sistemas abiertos. Las organizaciones como clases especiales de sistemas abiertos, tienen propiedades que les son peculiares, pero comparten otras propiedades en común con todos los sistemas abiertos, al igual que participan de las características de la entropía negativa, retroinformación, homeostasis, diferenciación y equifinalidad”.

Citando a Muchinsky (2001)

“Es imposible comprender la conducta individual o las actividades de los pequeños grupos fuera del sistema social en el que interactúan. Una compleja organización, es un sistema social; sus diversos y distintos segmentos y funciones no se comportan como elementos aislados. Todas las partes afectan a todas las partes. Cada acción tiene repercusiones en toda la organización porque todos sus elementos están unidos”.

La Teoría de Sistemas está relacionada con la síntesis paradigmática del concepto de conflicto, que aclara magistralmente esta cita de Burton y Sandole (1986), tomada de Laca (2006):

“Los recursos no son infinitos. La escasez es una realidad. Pero la escasez de recursos se refiere a los medios, no a las metas humanas. La identidad cultural, por ejemplo, no es un recurso escaso. Tampoco lo es la seguridad. Por el contrario, cuanto más las experimente uno, más hay disponible para los demás”.

Una definición más compleja del conflicto exige una noción de paz también más compleja, como la recogida en (Muñoz y Bolaños, 2011):

“La paz imperfecta es la idea que nos facilita el reconocimiento prático (teórico y práctico) de aquellas instancias donde se desarrollan las potencialidades humanas, se satisfacen necesidades o se gestionan pacíficamente los conflictos, y la interacciones entre unas y otras. Lo cual puede parecer fácil, pero se complica por mor de la complejidad, de la que procede y le da sentido”.

1.2. Una nueva definición de conflicto

Los Estudios para la Paz se volcaron inicialmente en la búsqueda de las causas de la violencia directa, para posteriormente considerar que el estudio del conflicto es la base para evaluar los riesgos para la paz; así, el conflicto se ha ido convirtiendo en la base teórica, epistemológica y práctica de la paz y la violencia. Pero el conflicto es un concepto útil no sólo para estudiar la violencia, sino también como un procesos de crecimiento y desarrollo del ser humano y sus colectividades. El análisis de conflictos ha de trascender lo negativo para englobar todas las situaciones dinámicas de la vida, todas las oportunidades de realización correcta o incorrecta, de acierto o error, de los individuos y los grupos. De manera parecida a como el propio concepto de Paz se ha ensanchado y ya no describe sólo circunstancias caracterizadas por la ausencia de guerra, el conflicto no debe considerarse sólo como un heraldo de la violencia o de la guerra. El conflicto está presente continuamente en la vida humana y debe entenderse como una oportunidad de progreso.

En su trabajo “Una teoría de los conflictos basada en la complejidad”, Bolaños y Acosta (2009) abordan una nueva definición de conflicto y la relación entre conflicto y paz, desde los conceptos de “conflicto inevitable” y de “paz imperfecta” y en un enfoque en que el primero es elemento constituyente de la segunda. En efecto, una paz perfecta requeriría una ausencia completa de conflictos, lo que es contrario a la propia esencia biológica de la vida. Por otra parte, Pretendieron llegar a una nueva definición de conflicto que integrara las ideas y definiciones conocidas.

Una definición amplia e integradora de conflicto es esencial para contener la pluralidad que encontramos en las creencias, emociones y sentimientos relacionados con la religión. La mayor parte de las confesiones religiosas pretenden, además, ofrecer al creyente un relato completo del universo y de la vida en todas sus formas, para culminar en la vida humana, lo que concuerda con una visión ecológica o al menos universal del devenir histórico y de la superación de los conflictos humanos.

Hemos visto en apartados anteriores como una conceptualización estrecha del conflicto ha dado paso a una más amplia concepción, que tiene en cuenta la globalización y la pluralidad de las relaciones humanas en nuestros días. Por tanto, es necesario adoptar una idea realista y dinámica del conflicto. En un mundo en el que miles de millones de personas viven por debajo del mínimo umbral admisible de dignidad y derechos, y en el que cualquier localismo está superado porque la economía, la ecología, la demografía, la capacidad de educación e información y la salud pública del conjunto del planeta influye e influirá cada vez más en cada ser humano, hay que considerar absurda y reaccionaria la idea de que lo deseable es una situación estática, inmutable y esencialmente eterna para la Humanidad y absolutamente disparatada la pretensión de mantener paraísos locales para grupos desconectados del resto: el mundo, el pequeño de cada uno y el grande de todos, cambia continuamente y continuamente se enfrenta a una infinidad de nuevas situaciones.

Frente a ese utopismo, afirman los citados autores, “sólo cabe entender que nuestra búsqueda, individual y colectiva a la vez, de la felicidad, está llena de conflictos porque es dinámica, compleja y global, y tiene además obvias limitaciones físicas, fisiológicas, emocionales e intelectuales. Nunca alcanzaremos como especie, ni alcanzará nuestro universo, un estado de inmutable perfección. Es, por tanto, necesario superar definitivamente la visión del conflicto como una catástrofe, o como sinónimo de desgracia, porque los conflictos forman parte esencial del desarrollo humano y de la naturaleza y, además, la mayor parte de ellos evolucionan de forma adecuada o, al menos, no violenta. Dicho de otro modo, convivimos con los conflictos y la clave es su correcta gestión o regulación,

para obtener el mejor resultado posible, siendo imposible su completa erradicación”.

Los avances técnicos han permitido a la Humanidad conocer la complejidad y la conflictividad de las relaciones entre los elementos inanimados y vivos de nuestro planeta, y en él se inscribe la Vida como elemento cualitativamente diferenciado. A su vez, la humanidad añade a la Vida el elemento de la “consciencia racional” y, por tanto, un nuevo nivel de complejidad. La Vida es compleja y conflictiva, lejos del modelo de “maquinaria de relojería” que tenían en mente nuestros antepasados. Nuestro Universo es complejo y conflictivo.

Por otro lado, el conflicto es un fenómeno cotidiano y universal, por lo que no es de extrañar la gran cantidad de enfoques y definiciones que podemos encontrar; cada rama de la ciencia y del conocimiento humano puede abordar el conflicto con numerosos ejemplos, y cabe preguntarse cuales son los elementos comunes a todos los conflictos y, por otra parte, si es posible una definición, o incluso una teoría, general del conflicto. En este sentido, los citados autores se preguntan: ¿que es un conflicto?, y responden: “lo primero que nos viene a la mente, aparte de la sensación emotiva de negatividad y de dificultad, es que se trata de un choque, de una incompatibilidad, o de una escasez, o de una inadecuación o inconveniente en un proceso”.

En este punto, y siguiendo a la Teoría de Sistemas, podríamos imaginar, por ejemplo, la vida de una persona “como una sucesión de dinámicas o proyectos que pueden subdividirse en el tiempo de forma infinita, de modo que cada “instante” infinitesimal fuese una fase del sistema, y en cada uno de esos momentos se pudiera desarrollar o no un cierto “proyecto” proveniente de los “estados” anteriores pero también de un cierto acto de modificación de trayectoria que podríamos imaginar, para entendernos, causado por su voluntad, un accidente, etc”. Y esto podría aplicarse de igual modo a un elemento atómico, a un animal, a una persona o a un grupo humano, etc.

Entonces, en una primera aproximación el conflicto, podría verse éste como una modificación de, al menos, uno de esos procesos. Pero, ¿por qué razón se modificaría un cierto “proyecto” de un determinado “elemento”?; claramente, en razón de la interactividad y la complejidad, por la acción de otro elemento que a su vez tiene su propio proyecto. Así, no es la modificación en sí del proyecto o trayectoria lo que debe definirse como conflicto, sino el encuentro con otros proyectos; y, al contrario, para que sea un conflicto, no basta un “encuentro” pacífico, que permita mantener los proyectos inmediatos de los elementos implicados, sino una “colisión” que los obligue, o pueda obligar, a cambiarlos. Cabe así definir el conflicto, y así lo hacen Bolaños y Acosta, como un “contacto de dos o más proyectos que produce la modificación de, al menos, uno de ellos”, entendidos los proyectos como dinámicas o trayectorias de los elementos implicados y no como estrategias planificadas.

Esta definición nos permite:

- Incluir en ella todas las conocidas, más restrictivas.
- Incluir asimismo los conjuntos percibidos y los latentes
- Aplicarla igualmente a un individuo o a un colectivo.
- Entender la universalidad e inevitabilidad del conflicto.
- Incluir tanto los conflictos con consecuencias negativas como positivas.
- Modelizar fácilmente la gestión de los conflictos como modulación de trayectorias.

Una decisión o una secuencia de decisiones o de hechos pueden ser beneficiosas o perjudiciales, e incluso beneficiosos para unas personas o grupos y perjudiciales para otros; la idea de la pluralidad, de la influencia mutua global y de la complejidad de las relaciones entre las partes de un colectivo quedan así bien modelizadas. Incluso parece una definición muy adecuada para los aspectos religiosos de la vida humana, ya que tanto un individuo como una colectividad tienen relaciones religiosas en función de sus creencias, y también contactos con individuos o grupos de otra confesión o de los poderes públicos. Además, podemos recoger perfectamente la idea de que ciertas prácticas refuerzan el proyecto virtuoso de cada persona, mientras que otras lo dificultan y perturban.

Por supuesto, aún más claramente se percibe con esta definición que los proyectos explícitos de un grupo de creyentes encontrarán modificaciones, es decir, sufrirán conflictos, en su proyecto religioso.

1.3. El análisis del conflicto

1.3.1. Tipología de conflictos

Como en otros campos científicos, una primera aproximación al análisis del conflicto suele hacerse a partir de la clasificación de los conflictos en base a distintos criterios; al ser una realidad tan universal, no es de extrañar que se hayan producido numerosas clasificaciones de los conflictos, utilizando los más variados criterios, a partir de las partes en litigio, de las causas de su desarrollo, de su gravedad o número de afectados, etc.

Podemos encontrar un resumen bastante exhaustivo en la tesis de Bernardo Sánchez, que se resume en la tabla siguiente:

CRITERIO	AUTOR(ES)	CLASIFICACIÓN
Según la relación de poder	Woodhouse	-Simétricos -Asimétricos
Según la relación de poder	Lederach	- Verticales - Horizontales
Según la visibilidad	Galtung	- Latentes - Manifiestos
Según la emocionalidad	Coser	- Reales - Irreales
Según su alcance o efectos	Deutsch	- Constructivos - Destructivos
Según su alcance o efectos	Burton	- No violentos - Violentos

Según su alcance o efectos	Abebrese	<ul style="list-style-type: none"> - Funcionales - Disfuncionales
Según su alcance o efectos	Pondy	<ul style="list-style-type: none"> - De relación - Estratégico
Según su contenido	Blake y Mouton	<ul style="list-style-type: none"> - Recursos escasos - Diferentes perspectivas - Diferentes necesidades - Exceso de responsabilidades - Comunicación indirecta - Suma cero
Según su contenido	Mitchell	<ul style="list-style-type: none"> -Valores - Intereses - Atribuciones - Medios
Según su contenido	Wright	<ul style="list-style-type: none"> - Político - Ideológico - Legal -Físico
Según su contenido	Coombs y Avrunin	<ul style="list-style-type: none"> - Tipo I: Objetivos incompatibles - Tipo II: Quieren cosas diferentes pero luchan por lo mismo - Tipo III: Quieren la misma cosa, pero luchan por motivos diferentes
Según su contenido	Moore	<ul style="list-style-type: none"> - Valores - Relación - Información - Estructural - Intereses
Según su contenido	Thomas	<ul style="list-style-type: none"> - Intereses - Opinión - Valores

Según su contenido	Deutsh	<ul style="list-style-type: none"> - Por control de recursos - Por preferencias incompatibles - Por intereses, deseos o valores - Por información o creencias
Según su naturaleza	Galtung	<ul style="list-style-type: none"> - Micro - Meso - Macro - Mega
Según su naturaleza	Burguet	<ul style="list-style-type: none"> - Yo y los otros - Yo y las cosas - Yo y yo mismo
Según su naturaleza	Rahim y Bonoma	<ul style="list-style-type: none"> - Intrapersonal - Intragrupal - Interpersonal o intergrupal - Interorganizacional
Según su naturaleza	Deutsh	<ul style="list-style-type: none"> - Verídico - Contingente - Desplazado - Mal atribuído - Latente - Falso
Según su naturaleza	kriesberg	<ul style="list-style-type: none"> - Entre personas - Entre grupos - Entre organizaciones - Entre estados
Según su naturaleza	Tjosvold	<ul style="list-style-type: none"> - Positivo - Competitivo - Negativo
Según su naturaleza	Van de Vliert y De Dreu	<ul style="list-style-type: none"> - De tareas - De relaciones

Resulta, por otra parte, muy práctica, la clasificación de Redorta (2004) en quince categorías:

- **Recursos escasos** (no hay suficientes)
- **Poder** (queremos dirigir, controlar)
- **Autoestima** (orgullo herido)
- **Valores** (creencias fundamentales)
- **Estructura** (largo esfuerzo)
- **Identidad** (ser lo que soy)
- **Normas** (incumplimiento)
- **Expectativas** (defraudadas)
- **Inadaptación** (al cambio)
- **Información** (déficit o malentendido)
- **Intereses** (deseos contrapuestos)
- **Atributivos** (de responsabilidad o culpa)
- **Personales** (desentendimiento)
- **Inhibición** (evitación, no incumbencia)
- **Legitimación** (para la acción)

Todos estos ejemplos de clasificaciones dejan muy clara la complejidad del campo de los conflictos y las dificultades de encontrar una clasificación a la vez práctica y académica. El tipo de conflicto nos sitúa a grandes rasgos en el análisis de un conflicto concreto, pero se requiere también en todo caso la descripción de su transcurso temporal, sus antecedentes y su acontecer previsible.

1.3.2. El enfoque psicológico: estilos de afrontamiento.

A partir de la gran interdisciplinariedad presente en el análisis de conflictos, y simplificando mucho, se puede afirmar que, además de la tipología clasificatoria anterior, hay tres enfoques básicos e ineludibles en ella bordaje de un conflicto:

- el psicológico, que trata de determinar los estilos de afrontamiento y las actitudes.
- el sociológico, que se centra en las circunstancias sociales, económicas y de poder de los actores implicados
- el análisis de decisiones, o análisis racional, que se basa en las posiciones y preferencias de los actores, y en sus estrategias, tratando de predecir el transcurso futuro del conflicto.

Por lo que respecta al primero, la literatura de resolución de conflictos reconoce que existen formas de enfrentar el conflicto dependiendo del carácter de los participantes y de sus hábitos de comportamiento antes situaciones difíciles.

Por ejemplo, el estudio de Domínguez R. y García S (2003) ya citado menciona los siguientes estilos de afrontar el conflicto:

a) Evitación: No quiere decir que se cierren los ojos al conflicto, sino que éste se aborda en sus manifestaciones inmediatas ignorando los aspectos estructurales. De ese modo se evita el entrar en el fondo del conflicto.

b) Aceptación: La aceptación es el reconocimiento del mismo pero dando por hecho que lo único que podemos hacer con él es estudiarlo y no intervenir en él. El conflicto es inherente a la sociedad humana y cualquier intervención destinada a reducirlo está condenada al fracaso.

c) Reforma gradual. Los conflictos estructurales están asentados en un largo devenir social por lo que la intervención en ellos tiene que adoptar los mismos tiempos. Por ejemplo contra las diferencias entre los miembros de la sociedad –ricos y pobres-: progresividad de los impuestos.

d) Confrontación no violenta: La ausencia de violencia por una de las partes puede debilitar la violencia de la otra y hacer más posible el cambio (como en los ejemplos de Gandhi, Martin Luther King, etc.).

e) Confrontación violenta: Los que sostienen esta opción defienden que todo cambio se produce mediante el conflicto y que el conflicto tiene un componente violento insoslayable. Tanto el miedo a la violencia, para provocar pequeños cambios, como la violencia a gran escala, serían opciones a considerar en el afrontamiento del conflicto.

El más conocido de los esquemas de análisis de los estilos de afrontamiento del conflicto (el de Thomas-Kilmann) se basa en la posición de un actor del conflicto respecto de dos ejes, que pueden ser expresados como un diagrama cartesiano:

- Su preocupación por sus propios intereses
- Su preocupación por los intereses del otro

La relación entre ambas variables define cuatro situaciones “en esquina” y una central, y así se denominan a los estilos que puede tener cada participante en el conflicto como:

- Evitativo (BB), si se tiene bajo interés propio y bajo interés ajeno
- Acomodaticio (BA), si se tiene bajo interés propio y alto interés ajeno
- Competitivo (AB), si se tiene alto interés propio y bajo interés ajeno
- Colaborativo (AA), si se tiene alto interés propio y alto interés ajeno
- De compromiso (II), si se tiene intermedio o equilibrado tanto el interés propio como el ajeno

Ninguno de estos estilos garantiza el éxito, sino que debe adaptarse cada uno de ellos según el conflicto concreto y su dinámica temporal.

La Psicología Social pone también el acento en la percepción del conflicto; como afirma Covey (2001): “*El modo en que vemos el problema es el problema*”;

poniendo de manifiesto la gran importancia de analizar la diferencia entre las divergencias de intereses manifestadas y las divergencias de intereses subjetivamente sentidas. La idea es que puede haber conflictos sentidos pero no tan reales y viceversa, y, al final, son las creencias generadas a partir de las percepciones las que determinan cómo se inclinará a actuar la gente.

También ha de tenerse en cuenta el nivel de “institucionalización” del conflicto. Como afirma Vargas: *“se echa de menos o se da por supuesto en los estudios de resolución de conflictos la cuestión de la “institucionalización” como concepto y como fenómeno social, y como enfoque de análisis; puesto que es en esa construcción donde los individuos pueden gestionar con mayores probabilidades sus controversias. Las que ocurren por actos ocasionados por voluntad de los individuos o el encuentro fortuito entre ellos, sucesos derivados del voluntarismo o el contractualismo, sin embargo cuando esos dispositivos sociales fallan, los ciudadanos no tienen un remedio diferente que el de acudir a sus redes más próximas, buscar apoyos basados en el mundo que conocen y del cual esperan un respaldo”*.

1.3.3. Dinámica e intensidad.

Como hemos afirmado, además de la clasificación del tipo de conflicto, el análisis ha de tener en cuenta todos los elementos que intervienen en él, ya sean los actores implicados, sus relaciones, las circunstancias del entorno, etc. En unos casos será más conveniente analizar los aspectos psicológicos, en otros los sociológicos, etc. , pero siempre habrá de tenerse en cuenta los enfoques “diacrónico” que tenga en cuenta su historia y su evolución, además un enfoque “sincrónico” que se preocupa por el instante en que se captura cada suceso, hecho o circunstancia.

El eje temporal o diacrónico muestra el paso del tiempo en la evolución del conflicto, mientras en el eje sincrónico o vertical suele expresarse la intensidad del conflicto.

Para Vicenç Fisas (Fisas, 2006), abordar un conflicto significa valorar sus antecedentes y refiere la metáfora del árbol en la que solo vemos su tronco pero ignoramos el tamaño de las raíces.

Los conflictos tienen su propia dinámica, de ahí que no siempre las mismas conductas tengan las mismas consecuencias. También existen causas que provocan la “escalada”, vinculadas con las frustraciones por no alcanzar objetivos o realizaciones, polarizaciones entre puntos de vista o formas de hacer, percepciones diferentes de la realidad, falta de comunicación o patologías.

Si nos fijamos en la evolución de la intensidad de un conflicto en relación al tiempo, la secuencia típica de cualquier conflicto puede esquematizarse de la forma siguiente:

- a) El conflicto latente. Todavía no es percibido por las partes como un auténtico conflicto, pero puede estar “echando raíces”
- b) La aparición o “estallido” del conflicto. Cuando éste se hace ostensible por su propia dinámica o por un hecho instantáneo que lo engrandece.
- c) El escalamiento. El conflicto aumenta de intensidad y las partes adoptan posiciones cada vez más agresivas y en alguna medida irracionales para tratar de superarlo; en este escenario se involucran a otras personas y se ejerce presión por los medios culturalmente próximos a las partes, produciendo un atrincheramiento de posiciones alejado del origen del conflicto.
- d) Zenit o punto de máxima intensidad. El conflicto alcanza su momento más peligroso, y a partir de ahí puede explotar violentamente, descender en la desescalada o estancarse en el tiempo.
- e) Estancamiento. Se produce cuando queda bloqueada la situación, haciéndose crónica, ya sea en el zenit o en un punto de intensidad intermedia.
- f) Desescalada. Por cansancio, por maduración o por una búsqueda de acuerdos la intensidad va disminuyendo. Se pueden producir varias escaladas y desescaladas en el transcurso de un conflicto.

g) Desenlace. Si el conflicto no se cronifica puede desaparecer o mantenerse a una intensidad aceptable. Muchas veces el final de un conflicto significa el comienzo de otro; incluso algunos métodos de gestión de conflictos buscan conscientemente cambiar un conflicto por otro más manejable o aceptable.

1.3.4. El enfoque racional estratégico: Teoría de la Decisión y Teoría de Juegos

Mientras la dinámica señala los cambios en el tiempo, la estructura de un conflicto nos informa de la base estratégica de cada momento; es como si en una película de cine la dinámica fuese la narración temporal y la estructura el fotograma de cada momento; para el análisis racional estratégico se utiliza la Teoría de Juegos, que puede considerarse como una parte de la más general Teoría de la Decisión.

En Investigación Operativa (que podríamos definir como la ciencia de la optimización de los sistemas organizables) se define la Teoría de la Decisión como el conjunto de normas que favorecen la adopción de decisiones óptimas por parte de un decisor que se enfrenta a elementos que no controla (se habla de decidir “frente a la Naturaleza” en el argot de esta ciencia) o que se enfrenta a otros decisores individuales o colectivos. Si son varios los decisores implicados, se habla de Teoría de Juegos y se concede a la “naturaleza” sólo un papel condicionante o aleatorio, cuando no completamente irrelevante. De este modo, la Teoría de Juegos, llamada así porque los esquemas que analiza son similares a los de los juegos “de mesa” y porque históricamente surgió del estudio de éstos, puede considerarse como una parte de la Teoría de la Decisión (o, como dicen los psicólogos, de la teoría de la decisión racional).

Así pues, la Teoría de Juegos estudia la toma de decisiones óptima de un jugador o decisor (un “elemento voluntario” en nuestro concepto de conflicto) frente a las decisiones de los otros jugadores y las circunstancias y reglas del juego. Del resultado de las decisiones de nuestro jugador y de los otros, y en

ocasiones del azar, resulta un beneficio o pérdida que suele llamarse “utilidad”, probablemente porque las primeras aplicaciones “serias” de esta teoría se dieron en el campo económico. Es interesante señalar que la dinámica histórica de la Teoría de Juegos ha corrido paralelamente al desarrollo del análisis de los conflictos y a la propia secuencia de la geopolítica mundial.

Con las limitaciones de una excesiva simplificación, podemos decir que si entre los años cincuenta y los setenta, la época de la “guerra fría”, la Teoría de Juegos parece concentrarse en los modelos de estricta competencia (llamados de “suma cero” porque las ganancias y pérdidas de los jugadores se equilibran), a partir de los años ochenta se desarrollan las aplicaciones de los juegos parcialmente cooperativos o de “suma no nula”, acordes con una situación internacional que permite ganancias, al menos, parciales para todos, aunque también amenaza con pérdidas para todos, lejos del enfrentamiento directo del “tu ganas o yo gano” de la cultura geopolítica anterior. Los rasgos de nuestros días parecen ser el reforzamiento de los modelos cooperativos, sí, pero también el de los “conflictos crónicos” en los que casi todos pierden y, por supuesto, de las amenazas globales. La Teoría de Juegos sigue (o ¿es al contrario?) a la realidad geopolítica en un camino cada vez más cooperativo pero también cada vez más complejo

El análisis racional de los conflictos en base a la Teoría de Juegos parte de la condición paradigmática de que el comportamiento de los jugadores sea “racional” en el sentido de que no actúen en contra de sus propios intereses, representados éstos por utilidades numéricas (positivas-ganancias o negativas-pérdidas) o simplemente por un orden de preferencias sobre los resultados del “juego” o , para nosotros, del conflicto.

Los juegos pueden analizarse desde el punto de vista de un jugador determinado, buscando lo mejor para él, en cuyo caso resultan irrelevantes los resultados de los demás, o desde el punto de vista de un árbitro o juez bienintencionado, que busca lo mejor para todos, el “bien común”, aunque no necesariamente lo mejor para cada uno.

La utilidad de aplicar análisis racionales a los conflictos mediante la construcción de modelos formales tiene múltiples facetas y paralelamente, obvias limitaciones:

- Permiten tener una visión más clara de la realidad, arrojando luz sobre ella en la medida en que, como todos los modelos científicos, haya una adecuación entre el esquema y el verdadero conflicto; su limitación es la simplificación excesiva, que puede hacernos perder matices de importancia.
- Parten de las valoraciones o definiciones de las utilidades o preferencias que se hayan fijado y, en consecuencia, proporcionan conclusiones independientes de las equivocaciones o limitaciones humanas, lo que le da una fuerza lógica indudable; sin embargo, no nos permiten detectar los errores, falacias o autoengaños de los jugadores en la fijación de sus preferencias: puede hacerse un análisis racional sobre jugadores esencialmente irracionales o simplemente errados en su percepción de la realidad.
- Ayudan a la toma de decisiones y muestran con nitidez los riesgos y posibilidades de los caminos a seguir, ahorrando esfuerzos inútiles; al mismo tiempo, pueden coartar una cierta creatividad en la gestión del conflicto.

En definitiva, ofrecen un camino sólido y mejor iluminado para enfrentarse a los conflictos, siempre que estos sean lo suficientemente objetivables.

Por otra parte, la Teoría de Juegos encaja como anillo al dedo en la definición que hemos dado de conflicto como contacto productor de modificaciones de proyectos; en efecto, cabe interpretar que dicha teoría “modeliza” de forma ágil y dinámica ese “contacto” (o conflicto) mediante uno o varios juegos, y estudia la forma de hacer que las “modificaciones de los proyectos” (resultados de los juegos) sean las mejores posibles para uno (competición) o para el conjunto (cooperación, sinergia) de los jugadores.

Con un esquema sencillo, como el siguiente, se entenderá mejor esta relación entre juegos y conflictos:

El juego más simple, y sin embargo muy aleccionador, que podemos considerar es aquel en que sólo hay dos jugadores y cada uno tiene sólo dos posibles decisiones en una única realización del juego. Si por simplificar suponemos que las acciones posibles de cada uno son similares, y les llamamos C (cooperar) y D (defraudar), nos encontramos con los siguientes cuatro resultados posibles, CC, CD, DC ó DD:

- (CC) Si los dos COOPERAN, se produce el llamado CONSENSO, que podemos asimilar al resultado de un conflicto en el que ambas partes se ven obligadas a MODIFICAR sus proyectos o trayectorias, pero colaboran para que esas modificaciones sean, en algún sentido, lo menos pronunciadas o más positivas posible.

- (CD) ó (DC) Si uno coopera y el otro no, se produce la DERROTA del que coopera y la VICTORIA del defraudador; podemos verlo como el resultado de un conflicto en el que el elemento derrotado se ve obligado a MODIFICAR su proyecto contra su voluntad y el triunfador puede MANTENER el suyo.

- (DD) Finalmente, si ninguno coopera, el resultado del juego es el DISENSO o CONFLICTO ABIERTO, en el que los elementos luchan para que su propia MODIFICACIÓN sea, a costa de la del otro, lo menos pronunciada o más positiva posible.

En el análisis del juego debemos contar con las preferencias de cada jugador sobre los cuatro resultados, ordenándolos de más a menos preferido, y a partir de ellas determinar si el conflicto tiende o no a soluciones estables y/o equilibradas, con el consiguiente “consejo” para “nuestro” jugador, si asesoramos sólo a uno, o para los dos, si somos árbitros del conflicto.

En todo caso, lo importante en relación con la definición de conflicto que hemos dado es que el resultado concreto del juego o secuencia de juegos puede imaginarse como unas ciertas modificaciones de trayectoria o proyecto para los elementos que han contactado (jugadores o decidores que juegan en el argot de la teoría). Tales modificaciones pueden ser inexistentes irrelevantes, positivas o negativas en algún sentido que se mide con las utilidades o preferencias del juego o juegos.

1.3.5. Conflictos y emociones

Desde hace unos treinta años se está produciendo un re-descubrimiento de la relevancia de las emociones en la mayoría de las disciplinas científicas. La psicología y las neurociencias han puesto de manifiesto que éstas no son un remanente filogenético inservible que los seres humanos debemos sujetar y anular con nuestros recursos racionales, sino más bien un importante recurso de adaptación a un entorno dinámico y cambiante. Posiblemente ningún ser vivo hubiese podido sobrevivir sin sus reacciones afectivas y emocionales.

Los afectos y las emociones ponen en marcha importantes tendencias o planes de acción que han resultado especialmente eficaces en la filogenia para superar dificultades y encarar amenazas y peligros. En circunstancias en que está comprometido un proyecto vital, los afectos y emociones acompañan para favorecer su logro. Cuando se altera éste al contactar con otro (es decir, al producirse un conflicto), nuestro entramado afectivo intenta mantener su vigencia y, cuando no lo logra, lo reajusta. Allí donde están comprometidos nuestros proyectos o metas, sea de modo positivo o de manera negativa, surgen nuestros afectos y emociones. Su movilización acontece de manera involuntaria y con un importante entramado de automatismos.

En los humanos, no obstante, además de este aspecto reactivo de las emociones, debido a nuestras posibilidades reflexivas, hemos de contemplar también los recursos de autorregulación. Desde pequeños, aprendemos a manejar nuestros afectos y emociones de manera conveniente para el logro de nuestros objetivos y metas. En circunstancias conflictivas, sin duda, lo hacemos.

En un entorno social complejo y dinámico, la autorregulación afectiva resulta un acompañamiento imprescindible de la buena gestión de los conflictos.

Los seres humanos nos hemos apoyado en nuestro repertorio de recursos biológicos para construir nuestra cultura y alcanzar más flexibilidad en nuestros procesos de adaptación al medio. Conforme progresábamos, hemos cambiado nuestro repertorio de reacciones afectivas por un amplio abanico de acciones que ha garantizado esa mayor flexibilidad. En los momentos actuales, existe un conjunto de valores compartidos (libertad, igualdad, justicia, paz, etc.) que hace imprescindible una buena gestión emocional. Tanto la gestión del conflicto como la gestión emocional deben estar al servicio de nuestros logros sociales y culturales.

Tradicionalmente, cuando se han abordado los conflictos, siempre se ha enfatizado la importancia de la regulación afectiva, especialmente de emociones negativas como la ira, el rencor, la venganza, el miedo o la ansiedad. Cualquier modelo teórico sobre el conflicto debe contemplar los afectos y emociones que indisolublemente y de manera dinámica van asociados a él. Además, debemos entender que la gestión del conflicto será habitualmente gestión emocional. Ambos tipos de gestión son especialmente relevantes hoy día porque nuestro marco de libertades y la aceptación de la individualidad hacen posible la coexistencia de variados y heterogéneos proyectos y trayectorias vitales.

1.4. La gestión del conflicto

1.4.1. La gestión del conflicto a partir de su estructura

Habría que indicar, en primer lugar, que expresiones como “solución” o “resolución” de conflictos no son adecuadas si admitimos la dificultad o imposibilidad de suprimir un conflicto de forma definitiva y perfecta. Parecen más adecuadas las de “regulación” ó “gestión”. No obstante, aunque la frase “regulación pacífica de conflictos” es atractiva desde un punto de vista pacifista, parece referirse sólo a aquellos conflictos en los que se corre un serio riesgo de

que el desarrollo no sea tan pacífico, por lo que nos parece más universal la expresión “gestión de conflictos” en el contexto de los sistemas complejos (además, regulación parece hacer referencia a normativas no siempre posibles). Podremos hacer, como seres humanos individuales o agrupados lo que esté en nuestra mano por conducir nuestros proyectos de la mejor manera **GESTIONANDO** nuestros innumerables conflictos.

La gestión del conflicto es una cuestión polifacética, ya que, como hemos visto, están involucradas diversas disciplinas en el análisis de un conflicto y por tanto en su modulación o gestión. Por simplicidad, y porque se enfoca de forma más comprensible al objetivo de esta tesis, nos centraremos aquí en la gestión que se deriva del análisis estructural.

Cada momento de la dinámica de un conflicto tiene sus particularidades, pero los cambios en la intensidad y/o la estructura no suelen ocurrir en un instante, sino que se encuentran periodos más o menos cortos con una misma estructura, como una misma “fotografía” del conflicto. Saber qué hacer en cada momento es básico para la gestión del conflicto, y a ello nos ayuda la Teoría de Juegos, incluso con un esquema extraordinariamente simple desde un punto de vista lógico-matemático, como el que anteriormente se presentó y que se expresa en la tabla:

		EL OTRO	EL OTRO
		COOPERA	DEFRAUDA
NOSOTROS	COOPERAMOS	CONSENSO	DERROTA
NOSOTROS	DEFRAUDAMOS	VICTORIA	DISENSO

El análisis de la estructura del conflicto se realiza mediante la asignación de preferencias (por ejemplo, del 1 al 4, de menor a mayor preferencia) de cada jugador sobre los cuatro posibles resultados; por ejemplo, si preferimos el resultado **VICTORIA** (4) como el más preferido, seguido de **CONSENSO** (3), seguido de **DISENSO** (2) y finalmente siendo **DERROTA** (1) el menos preferido,

estaremos “jugando” el conocido “dilema del prisionero” o “dilema del preso”, que expresaríamos como 3-1-4-2 .

Pues bien, existen hasta ocho posibilidades racionales de elegir esas secuencias , que reciben nombres tan curiosos como “armonía”, “líder”, “callejón sin salida”, etc., y, como cada uno de los dos jugadores (nosotros y el otro), ello nos proporcionaría hasta 36 combinaciones de preferencias a analizar.

Lo interesante es que, en la práctica y en resumen, sólo hay que distinguir unas cuantas situaciones producidas por la elección de preferencias:

- La armoniosa, no conflictiva, que no requiere comunicación entre los jugadores ni intervención de terceros.(como entre dos enamorados).
- La que requiere una confianza mutua entre los jugadores, que puede ser reforzada por el diálogo y la propia conducta anterior de los jugadores (como entre dos socios de un negocio)
- La que resulta peligrosa, con posible resultado catastrófico, en la que los jugadores deben ser persuadidos de cambiar sus preferencias y como consecuencia pasar a cooperar (como en una apuesta peligrosa o en la amenaza nuclear entre dos potencias)
- La situación prudente, en la que una tercera parte mediadora puede favorecer el diálogo y el acuerdo (como en un negocio entre dos empresas o dos personas que no se conocen)
- La situación negativa, con posiciones irreductibles y agresivas, donde la mediación es útil si logra cambiar por persuasión las posiciones (como en una situación de ruptura o una guerra).

Así pues, esencialmente, existen frecuentes casos en que el diálogo es importante (para profundizar la confianza mutua o para iniciarla) y también, aunque afortunadamente menos frecuentes, casos en los que la mediación puede ser muy útil para desmontar posiciones peligrosas o agresivas.

1.4.2. La utilidad de la comunicación y la mediación

La misión fundamental de la gestión de conflictos es aumentar la confianza entre las partes y prevenir las consecuencias indeseables. Ello puede obtenerse o mejorarse de dos formas:

- Favoreciendo el diálogo para el conocimiento mutuo entre las partes.
- Actuando por separado con cada parte en conflicto para que cambien sus posiciones y se acerquen a un acuerdo.

En la práctica, es importante tener en cuenta que, por una parte, en general el diálogo favorece la comunicación y la confianza, pero que algunas veces resulta inútil el esfuerzo de provocarlo, o, de otra manera, que no siempre contactar a las partes en conflicto en cualquier momento y circunstancia es positivo. Pensemos en las fases de enconamiento en un conflicto sentimental, o en el zenit de una situación violenta, momentos en que comunicar a las partes entre sí puede resultar hasta peligroso, además de inútil.

La utilidad del diálogo está más bien en las mucho más frecuentes situaciones de normalidad, en las que el intercambio de opiniones y el mejor conocimiento de las partes que intervienen o podrían intervenir en un conflicto favorecen la gestión pacífica del mismo.

Por lo que se refiere a la mediación, a raíz de lo expuesto no es de extrañar que a veces la tercera parte mediadora trabaje separando a los implicados (y dialogando con cada uno por separado) y en otros momentos, cuando el acuerdo esté más cercano, trabajando con ambos bandos para favorecer la comunicación y el diálogo; se podría decir que justamente la mediación comienza su utilidad cuando ha terminado el diálogo, cuando se ha perdido la comunicación entre los implicados en un conflicto (ya se sabe que la comunicación es lo primero que se pierde en un conflicto).

La utilidad de la mediación para la gestión de conflictos es por tanto doble:

- Recuperar el diálogo cuando se haya perdido o esté en peligro, y por tanto como una acción preventiva de males mayores.

- Persuadir a las partes para favorecer el cambio de sus posiciones, cuando estas conducen a un callejón sin salida violento o perjudicial, como una acción correctora.

1.5. El papel del diálogo y la mediación.

Vivimos en un mundo complejo y conflictivo, donde la aparición de conflictos es cotidiana y se sustenta a todos los niveles, desde micro hasta macro e incluso en cierto sentido megaconflictos. Entender los elementos dinámicos, estructurales, psicológicos o sociológicos es fundamental para que la coexistencia sea una verdadera convivencia. Comprender también que cualquier acto o cualquier actitud o convicción es influyente en un mundo interconectado es importante para la nueva ética que necesitamos.

Porque necesitamos pensar en clave de conflictividad, lo que supondría un gran avance porque nos permite comprender más matizadamente las realidades sociales. Pero, asimismo, es interesante comprender cómo los actores, y sus proyectos, se interaccionan continuamente, a través de múltiples estancias. Efectivamente ya sea a través de diferentes vías de comunicación, o por espacios compartidos, o a través de los satisfactores (normas, instituciones, ...). La conflictividad, pues no funciona como una realidad subdividida en espacios aislados donde se forjan los diversos proyectos. Como afirma Alfonso Cortés (2011), refiriéndose a la Comunicación de masas, pero también en nuestra opinión aplicable a la comunicación cercana, cotidiana, "...usar la comunicación para la promoción y desarrollo de la Cultura de Paz responde a un modelo de comunicación persuasiva, cuyo objetivo es la transformación social..." . En el mundo interconectado del siglo XXI, en el enjambre digital, la transformación positiva de la sociedad no se refiere sólo a las superestructuras ni a las instituciones, sino también a los cambios mentales y emocionales, a la madurez personal y colectiva.

¿Que significa el diálogo en nuestro entorno micro y en nuestro entorno social?; desde el punto de vista de la Cultura de Paz, significa asegurar el respeto mutuo y favorecer la comprensión de que todas las "tribus" de la Humanidad

vamos en el mismo barco. Cortés habla en su trabajo de lo negativo y lo positivo de los mensajes mediáticos (pensemos, por ejemplo, en la solidaridad con quienes sufren calamidades naturales o bélicas gracias a los mass media, pero también en el cultivo de la xenofobia y la cultura del odio).

Específicamente en el diálogo religioso, lo anterior adquiere un claro significado. Puede verse la necesidad de respeto (el concepto más repetido en nuestra sociedad cuando se pregunta por gestión de conflictos) y la labor preventiva y reguladora del diálogo en diferentes situaciones:

- Diálogo entre individuos de la misma confesión religiosa, reconociéndose y respetándose.
 - Diálogo entre individuos de distinta confesión religiosa, reconociéndose como iguales y creando lazos emocionales de solidaridad a partir del conocimiento.
 - Diálogo entre grupos de la misma confesión, expresando su cercanía y matizando sus divergencias
 - Diálogo entre confesiones, absolutamente importante y desgraciadamente no tan frecuente.
 - Diálogo entre individuos, grupos o confesiones con la autoridad y las instituciones públicas.
- Etc....

La religión puede contribuir a acercar colectividades, pero también a separarlas, y es imprescindible mantener abiertos canales de diálogo oficiales y personales; sentirse individual o colectivamente “solos”, aislados, en el enjambre digital es muy peligroso. Cortés habla de un modelo estratégico participativo-democrático y dice:

“Antes de la llegada de internet (desde los años cuarenta del siglo XX) ya se desarrollaban planes de participación participativa y medios de comunicación comunitarios, que pretendían dar voz a la sociedad civil y a minorías para la construcción de mensajes e imaginarios democráticos. Sin embargo, uno de los problemas que se detectaron es que en muchas ocasiones, cuando se les daba voz a minorías, éstas reproducían los valores hegemónicos por ser los del modelo

cultural en que se han educado, y el tipo de valores que difunden los medios de comunicación de masas tradicionales con sus intereses particulares”. La mejor manera de no sentirse discriminado por minoritario es tener voz, voz igualitaria en el diálogo.

Por su parte, la mediación, entendida de una forma profesional, es un instrumento también muy importante. Si pudiésemos conseguir estructuras mediadoras sólidas entre confesiones tendríamos avanzada gran parte del camino para prevenir conflictos de origen religioso. En el caso de los conflictos religiosos, la mediación se convierte a menudo en mediación intercultural, y no cabe duda de su utilidad.

La mediación no es sólo una cierta forma de intervención de una tercera parte en un conflicto, sino que tiene características que la hacen especialmente valiosa:

- Una de ellas es la conveniencia que el mediador se plantea de equilibrar los empoderamientos de las dos partes frente al conflicto; si se produce una mediación entre comunidades, la minoritaria o más débil por cualquier motivo encontrará una reafirmación de respeto y autoestima, el mejor antídoto frente al conflicto intercultural
- Otra característica importante de la mediación es que, a diferencia de otros métodos de intervención en conflictos, como el arbitraje, la mediación es autocompositiva, es decir, que las partes en conflicto son las que toman los acuerdos; de nuevo un importante refuerzo a la igualdad y un freno al victimismo: mayoritarios y minoritarios, poderosos o débiles, toman en este sentido sus propias decisiones.

En consecuencia, la mediación tiene un papel equilibrador y potenciador del respeto en los casos interreligiosos e interculturales, además de su valor preventivo y de gestión directa del conflicto ya señalados.

1.6. Conflictos religiosos

Se ha repasado en este capítulo un cierto número de conceptos que son adecuados a cualquier tipo de conflicto, e incluso hemos defendido, más o menos explícitamente, la universalidad del conflicto y de algunos métodos de análisis. Cabe preguntarse, entonces, que tienen de distintos, en qué forma son peculiares, los conflictos religiosos.

Antes de entrar en matices, cabe afirmar que los conflictos de origen religioso o de componentes religiosos son un campo muy amplio de conflictos y que pueden incorporar prácticamente todas las características de cualquier tipo de conflictos.

Si recordamos los niveles, podemos encontrar entre los religiosos todos los niveles del conflicto: intrapersonal, interpersonal, intragrupal, intergrupar. Si pensamos en la intensidad, se pueden imaginar todas las intensidades puntuales, desde la más nimia hasta la más violenta (e incluso, desgraciadamente, no hay que imaginar esta última en nuestros días en el pasado reciente). Los tipos de conflictos parecen diseñados para los conflictos religiosos, especialmente los de valores y los de malentendimiento, falsedad, prejuicios, etc. Verdaderos o falsos, violentos o no, horizontales o verticales, de valores o de recursos, casi cualquier clasificación es muy adecuada.

Tal vez sea conveniente centrarse entonces en los pudieran percibirse como más dañinos o peligrosos para la convivencia; podemos, seguramente, encontrar varios tipos, pero nos gustaría destacar estos tres:

- Los conflictos de un individuo de una religion minoritaria con la sociedad en su conjunto, porque pueden ser fuente de aislamiento y perturbación de derechos.
- Los conflictos entre dos confesiones, que suelen caracterizarse justamente por la ausencia de diálogo y las posibilidades de escalada, así como por su mezcla con elementos culturales o económicos.

- Los conflictos entre el Estado o las administraciones e instituciones con una confesión, que se abordan específicamente en el capítulo siguiente y que suelen ser fuente de discriminación comparativa.

Quizá para terminar este capítulo sea oportuno recordar cuantas cosas podemos hacer para favorecer la gestión pacífica de conflictos, y como son útiles en una gran diversidad de circunstancias, además de colaborar a la ya citada madurez individual y social. Los doce instrumentos o habilidades publicados por Helena y Stella Cornelius, del Conflict Resolution Network (CRT) australiano, son un claro ejemplo en ese sentido:

TODOS GANAN: transformar enfrentamiento en cooperación.

RESPUESTA CREATIVA: ver nuevas posibilidades a partir de lo que “es”, no de lo que “debería ser”.

EMPATÍA: colocarse en el lugar del otro.

FIRMEZA, SÓLO LA JUSTA: ser severo con el problema pero tolerante con las personas.

PODER DE COOPERACIÓN: controlar los equilibrios de poder y dirigirlos a la colaboración.

CONTROLAR LAS EMOCIONES: expresar las emociones de forma controlada.

VOLUNTAD DE RESOLVER: convencer de las ventajas de que el conflicto no continúe.

ESQUEMA DEL CONFLICTO: identificar las partes implicadas y sus intereses claros y ocultos.

DISEÑO DE ALTERNATIVAS: analizar posibilidades que no son evidentes.

NEGOCIACIÓN: explorar ofertas y cesiones equilibradas y con sentido común.

MEDIACIÓN: explorar las ventajas e inconvenientes de que intervenga una “tercera persona”.

AMPLIAR LAS PERSPECTIVAS: tener en cuenta el panorama completo.

CAPITULO 2. LIBERTAD RELIGIOSA EN ESPAÑA

2.1 Introducción.

En la legislación española actual, la religión aparece vinculada a las garantías de las libertades públicas y los derechos individuales, centrada en la idea de que se pueda ejercer individual y colectivamente una confesión religiosa sin que exista por ello perjuicio comparativo o restricción de derechos; no se aborda, sin embargo, un enfoque convivencial ni preventivo de posibles conflictos individuales o colectivos entre distintas confesiones, ni entre éstas y el Estado o las instituciones públicas, tal vez por evitar la casuística inserta en una tradición represora o por la consideración de que los elementos religiosos no son conflictivos per se y deben supeditarse, ni son suficientemente garantizados por la legislación general de los derechos y obligaciones ciudadanas.

En efecto, la libertad religiosa está regulada en el artículo 16 de la Constitución Española, que está enmarcado dentro de la Constitución en un *locus* especial: en el Título I, Capítulo II, Sección 1ª, rubricado “*Derechos fundamentales y libertades públicas*”, configurando un conjunto de preceptos reconocedores de derechos y libertades fundamentales especialmente protegidos con garantías reforzadas, entre las cuales se encuentra la necesidad de su desarrollo por Ley Orgánica, según se desprende de lo dispuesto por el art. 53.1 en relación con el art. 81.1 de la Constitución. Según ello, se requiere una mayoría especial para su aprobación, consistente en la mayoría absoluta en una votación final del proyecto en el Congreso de Diputados, art. 81.2 CE. Esa Ley Orgánica que desarrolla el derecho reconocido y garantizado constitucionalmente es la 7/1980, de Libertad Religiosa, de 5 de julio (LOLR).

Esta Ley Orgánica de Libertad Religiosa ha cumplido 35 años de vigencia y se dictó en un contexto social muy distinto al actual. Con una posible reforma se podría adaptar a las características que presenta hoy día el hecho religioso en la sociedad española. Por razón de la época en la que fue elaborada, no habla nada del derecho a la libertad de conciencia y su ejercicio en un estado aconfesional.

También era impensable en 1980 que en España hubiera dos millones de musulmanes, o más de un millón doscientos mil protestantes-evangélicos, o el protagonismo, a efectos de aceptación en la sociedad, de diferentes grupos como los mormones, budistas, Testigos de Jehová u otras minorías religiosas o espiritualistas. Otra razón para una eventual reforma es la parquedad de su articulación; es una ley muy breve, de tan sólo ocho artículos, que regula sustancialmente los sujetos del derecho a la libertad religiosa (los individuos y las comunidades, a veces con la denominación de confesiones) y los derechos que nuclearmente, a su vez, aquél contiene, distinguiendo a estos efectos los derechos de las personas y los de las Comunidades (Iglesias, Confesiones y Comunidades) (art. 2). Del mismo modo, señala diversos espacios prestacionales (asistencia religiosa en establecimientos públicos militares, hospitalarios, asistenciales, penitenciarios y otros bajo su dependencia, así como la formación religiosa en centros públicos, etc..) para su aplicación efectiva. Y, por otra parte, introduce las necesarias garantías que se derivan del reconocimiento constitucional de esta libertad, señalando igualmente sus límites y estableciendo el régimen mediante el que las Iglesias, Confesiones y Comunidades gozarán de personalidad jurídica una vez inscritas en el Registro que para tal motivo prevé la Ley. Estos son los principales aspectos que regula la Ley. El legislador buscaba, cosa loable, una ley de consenso suficientemente escueta y ambigua como para que fuese aceptada por todos los partidos políticos en una época inicial del período democrático, aunque no respondiese al conjunto de necesidades de las diferentes confesiones religiosas.

La Ley estableció un marco de libertad en materia religiosa sin precedentes en España y en nuestro ordenamiento jurídico, que ha permitido el establecimiento y desarrollo de todo tipo de grupos religiosos y ha impedido, aunque no con todo el rigor que se requiere a un estado social, de derecho y democrático, la aplicación de políticas o actitudes intolerantes. Son numerosas las reformas legislativas que han afectado o afectan sin ninguna duda, más o menos directamente, a la libertad religiosa. Como ejemplos, el nuevo diseño del sistema educativo por la Ley Orgánica de Educación, que introdujo en el currículo formativo la asignatura Educación para la Ciudadanía y modificó el estatuto de los profesores de religión, la asignación tributaria a favor de la Iglesia Católica, la

financiación de las minorías religiosas, la modificación del Código Civil en materia de matrimonio, la protección social de ministros de culto o la asistencia religiosa en centros penitenciarios. Son éstos algunos de los temas, entre otros, que sin duda afectan a la Ley Orgánica de Libertad Religiosa.

Para entender la situación actual, es preciso hacer un breve recorrido histórico, que nos permita abordar un análisis más pormenorizado de lo legislado y lo no recogido en la ley orgánica mencionada y comprender la conveniencia de una reforma de la misma y, en general, de la legislación relacionada. A ello se destinan los apartados siguientes.

2.2 Antecedentes histórico-jurídicos

Debemos indicar que referenciaremos jurídicamente los antecedentes en materia religiosa desde el siglo XIX, ya que antes de ese siglo no había positivización de la libertad religiosa. No obstante, hay que decir que sí hubo cierta “convivencia” interreligiosa en siglos anteriores (judíos, musulmanes y cristianos), aunque la connotación que tiene la convivencia, de vivir, aceptar, comprender y ponerse en lugar del otro, esa alteridad en relación a la convivencia entre religiones históricamente no se ha dado en España en el sentido más amplio y pleno de la palabra. Lo que sí ha existido, en nuestra opinión, ha sido la coexistencia pacífica en largos periodos medievales, y una cierta tolerancia, generalmente practicada por la religión dominante, no exenta de sangrientos y dolorosos episodios.

Como ejemplo de lo dicho anteriormente, el Presidente de los Estados Unidos Barak Obama, en su famosa conferencia de El Cairo y conforme a una manera popular de valorar aquella época, siglos XV y XVI, situó a las tres comunidades religiosas (musulmanes, judíos y cristianos) en una concreta situación geográfica, Al-Andalus, donde supuestamente ésas comunidades habían vivido su momento de máximo esplendor, en una concordia y unidad que parecía total. No pretendemos entrar en tan complejo debate, pero es de recibo aclarar que en aquel contexto no acontecieron todas las excelencias de las cuales hoy se habla. En Toledo por ejemplo, fue tal vez la ciudad de Al-Andalus donde

menos persecución sufrieron la comunidad judía, o por lo menos antes del siglo XIV, es más, era conocida como la Jerusalén de Sefarat; allí se dio un concreto crecimiento de la comunidad judía así como también en otras ciudades, hemos de decir que también se desarrolló comunidades minoritarias musulmanas y cristianas en otras muchas áreas geográficas de Al-Andalus, pero en general cabría hablar más bien de "coexistencia pacífica" entre las tres culturas y no tanto de "convivencia".

En todo caso, aparecen frecuentes ejemplos de "paz imperfecta" en un contexto histórico en que se suelen sobrestimar las diferencias religiosas como origen de conflictos frente a otras consideraciones políticas y económicas, probablemente verdaderos causantes de esos conflictos; sirva como ejemplo de esa coexistencia la relación pacífica (no exenta de ciertos episodios de guerra) entre el Reino de Granada y Castilla durante más de dos siglos entre el XIII y el XV. También en Córdoba fue bueno el trato para los judíos durante esa época del cristianismo, y ejemplo de ello es que los judíos y los mozárabes educaron a sus hijos en su propia religión, sin verse forzados a convertirse. Pero duró poco cuando se impuso el cristianismo en la nueva corona de España, aunque ese es otro momento histórico.

Hemos de resaltar la labor cultural que viajeros hispano-hebreos realizaron en sus viajes para conocer, mediante sus relatos, las costumbres, la historia, los hechos y el pensamiento de las diferentes culturas pueblos y tradiciones así como su entramado social, y formas de entender la vida de las diferentes comunidades en el mediterráneo (Cano, 2012).

Algunos autores, en fechas posteriores, también hablaban de tolerancia en esa época, pero nos parece algo cuestionable esta posibilidad de hablar de este término en aquel entorno, ya que hablar de tolerancia significaría hablar de aceptación mutua, lo cual difícilmente pudo ocurrir en ambientes y mentalidades que hoy definiríamos como fundamentalistas. Sin embargo, esto no obsta a considerar que las tres religiones, efectivamente coexistieron, y por muchos años, entre otras cosas porque se necesitaron; y esa coexistencia sí aportó cosas buenas, que fueron las que resaltó Obama en su discurso antes mencionado.

Ciertamente, en ese contexto, florecieron la medicina, las artes y la cultura, con insignes representantes de esas tres comunidades religiosas en todas esas materias.

Históricamente en España no hay grandes antecedentes legislativos sobre libertad religiosa, mas bien existieron muestras de intolerancia que se refleja en las dificultades de proliferación de creyentes mas allá de la confesión Católica, incluida la expulsión de los judíos y los moriscos de España. Eran sucesivos los regímenes confesionales (católicos) y de intolerancia respecto de otras confesiones. Sólo encontramos tímidas referencias constitucionales durante la I República (Constitución de 1876), y durante la II República (Constitución de 1931).

Como ejemplos de esa histórica confesionalidad debemos citar la Constitución intolerante de Cádiz, de 1812, que proclamó en su art. 11: *“La Religión de la Nación Española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”*. La Constitución algo más tolerante de 1876 mantiene la confesionalidad católica y agrega que *“nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirá, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado”* (art. 11).

Fugaces fueron las declaraciones de libertad religiosa de las Constituciones de 1869 y 1931. La de 1869 declara la libertad religiosa no exenta de confesionalidad católica: *“La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros, residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la Católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el artículo anterior”* (art. 21).

La Constitución republicana de 1931 fue más explícita aunque no estuvo libre de cierta agresividad contra la Iglesia católica que se hizo efectiva en varias leyes de desarrollo de la Constitución. Esta Constitución preceptuó que *“el Estado no tiene religión oficial”* (art. 3), y que *“la libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión, quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública. Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno”* (art. 27), y se decretó que todas las confesiones religiosas serían consideradas como Asociaciones sometidas, con la interdicción de que ni el Estado, ni los otros poderes públicos, ayudaran económicamente a las diferentes iglesias, órdenes, e instituciones religiosas. Se dispuso una ley dónde en un plazo de dos años habría que terminar con la financiación pública de la Iglesia Católica, cosa que hasta aquí nos parece plausible.

Durante la II República se dispuso la disolución de las órdenes religiosas y que sus bienes se nacionalizarían; también las órdenes religiosas quedarían sometidas a una ley que conllevaba su disolución en casos de manifiesto peligro para la seguridad del Estado y que éstas debería ser inscritas en un registro especial (indicar que actualmente existe un registro similar regulado en el Real Decreto 593/2015 de 3 de julio); tampoco podían comprar y mantener bienes, salvo los imprescindibles para vivienda y cumplimiento de sus fines así como la prohibición de ejercer la industria, el comercio y la enseñanza, así como la obligación de rendir cuentas anualmente. Esta batería legislativa anticatólicas se completó con el Decreto de 23 de Enero de 1932, por el que se disolvió la Compañía de Jesús y se pudo habilitar la nacionalización de sus bienes; y también con la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de 2 de Junio de 1933, que confiscó los bienes destinados al culto católico, respetando solamente aquellos bienes destinados exclusivamente al culto,. La cuestión religiosa, pues, estuvo claramente presente en la confrontación ideológica que estalló en la guerra civil (López, 2000).

En el franquismo, tuvo efecto pendular, se volvió a la confesionalidad católica con prácticamente la total restricción de culto para el resto de

confesiones. Como lo indica, la Ley de 17 de julio de 1945 que promulgó el Fuero de los Españoles, cuyo art. 6º declara: *“La profesión y la práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica”*. En este sentido el profesor José María Porras Ramírez resume brillantemente este apartado y expone:

“En cualquier caso, dicho modelo adoptado por la Constitución inicia una nueva etapa en la historia de esas relaciones, que rompe claramente con el pasado constitucional español, el cual había experimentado fases sucesivas de 1) Confesionalidad católica excluyente (bajos las Constituciones de 1812, 1837 y 1845); de 2) confesionalidad católica atenuada, con libertad religiosa (bajo la breve vigencia de la Constitución de 1869); de 3) confesionalidad católica con tolerancia hacia el culto privado de las religiones no oficiales (bajo la Constitución de 1876); de 4) aconfesionalidad estatal y tolerancia hacia el culto privado de las religiones (bajo la Constitución de 1931); y de 5) retorno a la confesionalidad católica estatal, primero excluyente y después tolerante hacia el culto privado de las religiones no oficiales –bajo la dictadura del general Franco–” (Porras, 2010)

Históricamente en España prácticamente nunca ha habido, de una forma duradera, el disfrute de libertades en materia de libertad religiosa, antes el poco régimen de libertades en esta materia en España fue esencialmente de forma teórica y eminentemente doctrinal, no hubo nunca una política capaz de entender y abordar la cuestión religiosa por vía pacífica con la jerarquía de la Iglesia Católica; al contrario, si hubo comportamientos desde las instituciones en algunas ocasiones anticlericales, en otras fanáticas, intransigentes y parciales con pleno desconocimiento de la pluralidad que pudiera haber en el pueblo español. Estas actitudes beligerantes y sectarias no provocaron una verdadera pluralidad religiosa es más, parecía disuadir la probabilidad de que se legislara encaminada a concebir una Ley de libertad religiosa.

Curiosamente se legisló en libertad religiosa no por motivos propios de la necesidad de libertades del pueblo español, sino por motivos ajenos. Así en el

Concilio Vaticano II en la Declaración “*Dignitatis humanae*”, declara en la sesión IX, del 7 de diciembre de 1965, de una forma sorprendente, que toda persona humana tiene derecho a la libertad religiosa y que ésta debe ser reconocida en el ordenamiento jurídico de cada sociedad y así se convierta en un derecho civil, estableciendo también, que la ausencia de coacción en lo religioso que debe afectar a las personas individualmente, se les debe reconocer también cuando actúan colectivamente.

La declaración del Concilio Vaticano II discrepaba radicalmente de la confesionalidad católica y de incipiente tolerancia que habían instaurado las Leyes Fundamentales del Nuevo Estado y en concreto el art. 6º del Fuero de los Españoles, que a raíz de la mencionada Declaración, se reforma por la Ley Orgánica de 10 de enero de 1967, introduciendo ésta redacción: “*La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público*”. Esta previsión legal de armonizar confesionalidad y libertad religiosa está reflejada en el párrafo de la Declaración conciliar citada que dice: “*Si en atención a peculiares circunstancias del pueblo, se otorga a una comunidad religiosa un reconocimiento civil especial en el ordenamiento jurídico de la sociedad política, es necesario que juntamente se reconozca a los demás ciudadanos y comunidades religiosas y se les respete su derecho a la libertad en lo religioso*”.

Esta dicotomía de confesionalidad y libertad religiosa hubo que desarrollarse jurídicamente en nuestro ordenamiento jurídico y así se aprueba la ley de libertad religiosa, 44/1967, de 28 de junio, que en su nueva redacción modifica el art. 6 del Fuero de los españoles y cuyo artículo primero resume el sentido de esta Ley: “*1. El Estado español reconoce el derecho a la libertad religiosa fundado en la dignidad de la persona humana y asegura a ésta, con la protección necesaria, la inmunidad de toda coacción en el ejercicio legítimo de tal derecho; 2. La protección y práctica privada y pública de cualquier religión será garantizada por el Estado sin otras limitaciones que las establecidas en el artículo 2º de esta Ley; 3. El ejercicio del derecho de libertad religiosa, concebido según la*

doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes Fundamentales”.

Esto permitió el reconocimiento tácito de confesiones religiosas en España y regulándose los derechos individuales y los comunitarios. Entre los individuales se incorpora la igualdad de los españoles ante la Ley, sin discriminación por sus creencias religiosas para el ejercicio de cualquier actividad o trabajo, incluso la función pública, y se prevé el cumplimiento de los deberes religiosos por quienes están desempeñando sus funciones en empresas privadas o incluso en instituciones públicas, en ejército y en Centros penitenciarios, derecho de reunión y asociación, respeto de los ritos religiosos realizados por matrimonios no católicos, la enseñanza de la religión, régimen de enterramientos en los cementerios y publicaciones confesionales no católicas.

Sobre derechos comunitarios en materia de libertad religiosa, se creaba propiamente una especie de reglamento especial de cultos no católicos, teniendo como objetivo particular la adquisición de personalidad jurídica civil por las confesiones religiosas no católicas, que permitiera el ejercicio de las actividades propias de cada grupo religioso, tal reconocimiento requería la obligatoria inscripción en el *“Registro de asociaciones confesionales no católicas y de ministros de culto no católicos”*. También preveía la práctica del culto en templos u otros lugares de culto autorizados administrativamente, así como el control sobre estos lugares y de los actos religiosos celebrados fuera de ellos. Asimismo se supervisaba la condición de ministro de culto a través del ya mencionado registro ministerial de entidades religiosas; en un principio en el Registro habilitado en el Ministerio del Interior después en el de Justicia (como es actualmente). Fue una ley rara y fuera de lo normal para la época y para el régimen político de entonces, ya que también se reguló la enseñanza en centros privados y públicos, así como la protección de los derechos reconocidos en la Ley, a través del procedimiento administrativo y mediante los recursos a los tribunales de lo contencioso-administrativo.

Esa ley podría actualmente calificarla de singular en materia de libertad religiosa, porque es dual y claramente desigual, ya que mantenía la posición

jurídica y los privilegios de la Iglesia católica que recogidos en el Concordato de 27 de Agosto de 1953 y establece claras restricciones y disposiciones de control sobre las confesiones no católicas, que sin duda afectan al ejercicio por sus miembros del derecho de libertad religiosa al compararlo con el *status* jurídico de los miembros pertenecientes a la Iglesia católica. Sin duda constituyó una primera apertura a la libertad religiosa y rápidamente y de una forma generalizada, fue bien recibida por las comunidades no católicas que ponían fin a su régimen de clandestinidad, al percibir de alguna manera reconocida, eso sí con restricciones, el derecho al culto público, al proselitismo religioso, a la enseñanza y a otras actividades relacionadas con sus creencias religiosas de las confesiones u asociaciones religiosas inscritas en el registro público, como recoge López Alarcón (López, 2000).

En ese tiempo, fue cuando en España tuvo lugar la entrada de diversos movimientos religiosos, algunos antes clandestinos, y que ahora gozaban de cierta “seguridad jurídica”; entre ellos, los Testigos de Jehová, diversos movimientos evangélicos y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), entre otros. Hay que dejar constancia de que, a pesar de este tímida apertura, no eran ajenos los movimientos religiosos al acoso de las “fuerzas del orden”, que con patadas en la puerta, según declaraciones de los miembros de esas iglesias a este autor, entraban en sus reuniones dominicales, desalojando, pidiendo documentación y practicando alguna que otra detención sin clara acusación, todo ello debido a las dificultades que tuvieron las autoridades para adaptarse a la nueva legislación (Moreno, 2001).

Esta ley preconstitucional de 1967 desarrolló un papel muy importante en la futura, ya constitucional y aún vigente Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 5 de julio de 1980 (LOLR). Aquella ley de 1967 era a todas luces, contraria al espíritu que se dio a nuestra actual Constitución en el enfoque jurídico que se quería dar a de la confesionalidad y a la libertad religiosa; pero también era muy amplia y prolija en el desarrollo de los derechos individuales y colectivos de la libertad religiosa, particularidad que no concordaba con el principio constitucional de cooperación pues invadía materias propias de la propia constitución. No obstante no fue óbice para que se trasladara textos iguales a los de la Ley de

1967, que a su vez, reproducían guales párrafos de documentos del Concilio Vaticano II a la actual LOLR. Había que derogar la Ley de 1967 sin originar carencia y falta de legislación al respecto, así que, en previsión de lo que dispone el artículo 81 de la Constitución española se procedió al desarrollo de las normas constitucionales sobre derechos fundamentales y libertades públicas mediante leyes.

La vigencia previa de unos Acuerdos con la Iglesia católica (Concordato de 1979) y aquellos que se preveían realizar con otras Confesiones religiosas, determinó un complicado ajuste a la Constitución, así como también por el hecho socio-religioso de la sociedad española. La concordia, armonía y consenso, unido a la excelente actitud de los constituyentes para superar lo que se llamó la “cuestión religiosa”, hizo posible la LOLR. Se debe recordar que esta Ley Orgánica fue la primera en desarrollar un derecho fundamental (Suárez, 2002).

2.3 Principales Características de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (LOLR)

En consecuencia, y como en otros temas de importancia, la Constitución Española deja la expresión detallada en una ley posterior, lo que se llama desarrollo legislativo, enunciando sólo los elementos básicos de las libertades; en el tema de la confesionalidad y de la práctica religiosa la conveniencia de tener pronto esa nueva ley se enfrenta de nuevo a las diferencias ideológicas y las tensiones políticas y sociales de la época, y por ello el parlamento optará por una solución nada polémica tratando de contentar a todos, al menos momentáneamente.

Es interesante observar algunas de las principales características que adquirió la ley en este contexto, reflejado magistralmente por el Profesor López Alarcón (López, 2000).

2.3.1 Es una ley de naturaleza orgánica

Como se dijo fue el primer Derecho Fundamental de la vigente Constitución que se reguló, y hubo un error, se empezó tramitando como ley ordinaria, pero en

virtud del artículo 53.1, que establece como se regulan los Derechos Fundamentales enunciados en el Capítulo II de la Constitución, se pudo advertir el error y se continuó la tramitación como ley orgánica, leyes que recordemos, contiene tres presupuestos:

- d) La reserva de ley, y esta ha de ser de ley orgánica al desarrollar un derecho fundamental conforme dispone el art. 81 del texto constitucional: “1. *Son leyes orgánicas las relativas al desarrollo de los derechos fundamentales y de las libertades públicas, las que aprueben los Estatutos de Autonomía y el régimen electoral general y las demás previstas en la Constitución.* 2. *La aprobación, modificación o derogación de leyes orgánicas exigirá mayoría absoluta del Congreso, en una votación final sobre el conjunto del proyecto*”. Esta condición de la mayoría cualificada, mayoría absoluta y el uso restrictivo de su empleo no otorga a la ley orgánica prelación sobre la ley ordinaria; no hay jerarquía de leyes en este sentido, sino que atiende al principio de especialidad por la materia que va a regular la ley orgánica. Es decir sigue un principio de competencia por razón de la materia a desarrollar.

- e) El segundo presupuesto es que estas leyes son de desarrollo de derechos fundamentales y libertades públicas y “*deberán respetar el contenido esencial*” de tales derechos. Este contenido esencia consiste en proteger los intereses nucleares y medulares de los derechos subjetivos (es decir, aquellos inherentes a la naturaleza humana), es decir aquellos que son necesarios para que el derecho resulte concreto, efectivo y realmente protegido. “*De este modo se rebasa o se desconoce el contenido esencial cuando el derecho queda sometido a limitaciones que lo hacen impracticable, lo dificultan más allá de lo razonable o lo despojan de la necesaria protección*” (Sentencia TC 13/1981 de 8 de abril).

- f) El tercer presupuesto es el que recoge y expone el art. 53.2 de la Constitución de que estos derechos, los derechos fundamentales y entre ellos el de libertad religiosa, son tutelados por el Tribunal Constitucional, a través del recurso de inconstitucionalidad, como del recurso de amparo, y no solo por el Tribunal Constitucional, sino también por los tribunales

ordinarios mediante el juicio preferente y sumario al que se refiere el artículo antes citado.

2.3.2 *Es una ley de contenido mínimo, cuyos principios están fuertemente garantizados y judicializados.*

El art. 53.1 de la CE establece que cualquier ciudadano, en relación a los derechos fundamentales y libertades públicas podrá recabar la tutela ante los Tribunales por un procedimiento que se basan en los principios de “sumariedad y *preferencia*”, indicamos una vez más que el derecho a la libertad religiosa es un derecho fundamental. También el art. 4 de la LOLR estableció que “*Los derechos reconocidos en esta Ley ejercitados dentro de los límites que la misma señala serán tutelados mediante amparo judicial ante los Tribunales ordinarios y amparo constitucional ante el Tribunal Constitucional en los términos establecidos en su Ley orgánica*”. Esta tutela judicial se ejercerá ante los Tribunales de la jurisdicción penal cuando se trate de perseguir delitos o faltas cometidos contra los derechos de libertad religiosa reconocidos por LOLR y tipificados por el Código Penal u otras leyes como infracciones punibles en los otros órdenes jurisdiccionales. Los Tribunales de la jurisdicción contencioso-administrativa van a ser los competentes respecto de los actos de la Administración pública que vulneren, omitan o perturben el normal ejercicio de los derechos de libertad religiosa a fin de preservarlos o restablecerlos el caso previsto por el art. 5.3 de la LOLR, conforme al cual “*la cancelación de los asientos relativos a una determinada Entidad religiosa sólo podrá llevarse a cabo a petición de sus órganos representativos o en cumplimiento de una sentencia judicial firme*”.

Se puede afirmar que es de contenido mínimo en tanto que regula estrictamente el derecho a la libertad religiosa con un número escaso de artículos (ocho); lo que permitió ese amplio consenso del que hablábamos y así conseguir la amplia mayoría en su aprobación que una ley con cotas más altas de alcance podría no tener. Los que redactaron la ley se limitaron a enumerar los derechos individuales de la libertad religiosa, los derechos colectivos y el estatuto jurídico de las Iglesias o Confesiones y de sus Federaciones, incluyéndose una disposición final derogatoria de la ley 44/1967, de 28 de Junio. Pero volvemos a

decir que la LOLR no responde a la actual necesidad de la sociedad española en materia religiosa, de ahí que sea pertinente abogar por su modificación; la ley respondió a las necesidades históricas de su tiempo y a las necesidades de consenso pero que actualmente está muy lejos de la sociedad plural y diversa que es hoy España.

2.3.3 *Es una ley que debe afectar a todas las confesiones religiosas, incluida la Iglesia Católica.*

Algunos estudiosos y religiosos, católicos evidentemente, alegan que la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LORL) no afecta a la Iglesia Católica (Fernández, 2009), basándose en que los acuerdos con la Iglesia Católica comenzaron a regir antes de la entrada en vigor de la Constitución como Tratado Internacional (1953). También alegan que el actual Acuerdo con la Santa Sede se firmó después de la entrada en vigor la Constitución, así fue se firmó exactamente 5 días después, el 3 de enero de 1979. Por otro lado, parece que no es constitucionalmente correcto un régimen dual: bilateral para la Iglesia Católica y unilateral-bilateral para las otras confesiones minoritarias. La LOLR si establece un régimen de igualdad rectamente entendida, es decir, como igualdad ante la ley y en la ley (López, 2000).

En éste régimen jurídico específico se dispensa un tratamiento diferenciado que redundo, particularmente, en la creación de un sistema de privilegios neoconfesionales para la Iglesia Católica, basado en un sistema concordatario que se contrapone al ulterior diseño de un derecho en la LORL, del cual se hacen merecedoras las restantes confesiones. Éstas, restrictivamente, satisfacen las exigencias que dicha norma dispone según la apreciación discrecional que de las mismas hace la administración pública. (Porrás, 2010).

2.3.4 *Necesidad de una reforma de la Ley de Libertad Religiosa.*

Como ha quedado dicho, la España de hoy no es la España del año 1980. También ha quedado reflejado que hoy en día hay en España más de dos millones de musulmanes, más de un millón de protestantes, y de las otras

minorías religiosas puede haber otro millón, cosa impensable en 1980. Con la actual legislación hay iglesias, y por lo tanto ciudadanos, si nos referimos a los fieles de esas Iglesias, que serían de primera división, de segunda y de tercera, haciendo un símil futbolístico; las confesiones que no son la Católica, ni las conveniadas, ni las de notorio arraigo, puedan “jugar”, siguiendo ese símil, en categoría regional. Debe reiterarse que se debe legislar y reconocer las diferencias, tanto por cantidad de miembros, como por implantación, incluso por labor social..., pero reconocer las diferencias nunca debe ser óbice para generar e institucionalizar una desigualdad, estado en el que se encuentran actualmente determinadas minorías religiosas, como dice Fernández-Coronado, actualmente determinadas minorías religiosas. (Fernández-Coronado, 2005).

Uno de los conceptos que establece una diferenciación entre confesiones es el de “notorio arraigo”, un concepto jurídico-sociológico que por muchos años, desde la inclusión de este término en la LOLR y hasta hace bien poco, indefinido y nada concreto.

En efecto, el tenor literal del artículo 7 de la LORL, en su apartado 1º es el siguiente: “*El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España. En todo caso, estos Acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales*”. El Notorio Arraigo era un concepto jurídico indeterminado, es una frase usual en los países de derecho civil –Europa y Latinoamérica- que refiere a esos conceptos legales ambiguos, a los que el juez debe dar contenido. Por ejemplo, cuidado de un buen padre de familia, seguridad nacional, alarma pública, adecuada protección, etc..., también hay quien los denomina “*normas flexibles*”. (González, 2002).

Esta idea del notorio arraigo acaba siendo fundamental para el posicionamiento de cada confesión en ese esquema de niveles, como a continuación se detalla.

La declaración de notorio arraigo, que hace el Estado, es necesaria para que cualquier confesión religiosa pueda realizar un Acuerdo o Convenio y beneficiarse de ello, es más es condición necesaria para la eventual firma de esos Acuerdos; más adelante detallaremos algunos de esos beneficios. Según la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia (hoy día con rango de Subdirección General), actualmente las confesiones que tienen la declaración de notorio arraigo, son las siguientes sin mencionar a la Iglesia Católica, que tiene consideración legal aparte:

- La Confesión Evangélica.
- La Confesión Musulmana.
- La Confesión Judía.
- La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.
- Los Testigos de Jehová.
- La Comunidad Budista.
- La Iglesia Ortodoxa.

Todas estas confesiones pueden teóricamente aspirar a un convenio, aunque no todas lo tienen de hecho.

En realidad, es el convenio con la Iglesia Católica el que más avance tiene en su cumplimiento, aunque hay opiniones desde la Conferencia Episcopal que sostienen lo contrario. Existen voces del ámbito católico, y no sólo de ese ámbito, como hemos dicho antes, que mantienen que los acuerdos con la Iglesia Católica deben estar fuera de la Ley Orgánica, por ser Tratados Internacionales (con el Vaticano, como los antiguos Concordatos, -Acuerdo Estado Español Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales de 3 de enero de 1979-), y ser previos a la Ley Orgánica; pero igualmente la Iglesia Católica no renuncia a los beneficios que la LOLR propone (*Nueva Declaración sobre la Ley Orgánica de Educación (LOE) y sus desarrollos: profesores de religión y `ciudadanía`. Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española. Madrid, 20 de junio de 2007*).

Es evidente que no se puede pretender disfrutar de una regulación jurídica a la Carta, es decir, escoger lo que interesa de la legislación actual y remitirse cuando

interesa otra cosa a los acuerdos previos a la LOLR. La diplomacia española y vaticana hicieron un “alarde de efectividad”; cabe recordar, en este sentido, que los acuerdos Estado-Iglesia Católica son de enero de 1979, es decir, que se celebraron muy poco tiempo después, apenas unos días, de ser aprobada la Constitución Española y más de un año antes de ser promulgada la LOLR (julio de 1980). En definitiva, los mencionados Acuerdos son materialmente preconstitucionales, ya que se gestaron y consolidaron antes de la entrada en vigor de la Constitución, con independencia de que formalmente se incorporaran a nuestro ordenamiento después de ésta. Si esto fue así es porque la Iglesia Católica necesitaba establecer con seguridad su posición en el marco de la transición que entonces se vivía hacia la democracia, que sería jalónada por la Constitución de 1978. (Rodríguez Cabrera, 2003).

Una vez hecha esta salvedad, es necesario decir que aunque todas las confesiones que antes citamos tienen la declaración administrativa de “notorio arraigo”, sólo tienen convenio, además de la Iglesia Católica, la Federación Evangélica (protestantes), la Comunidad Judía y la Comunidad Musulmana, aunque estos convenios no están completamente desarrollados.

Esto puede resultar en un agravio comparativo, pues no se entiende ni racionalmente, ni jurídicamente, que se tenga la declaración de notorio arraigo y no se haya realizado el correspondiente Acuerdo (recordemos que es condición previa y “sine qua non” para la realización de convenios con el Estado tener esa Declaración). Pero, ¿para qué un Convenio?; ¿tiene “beneficios”?; ¿es importante para los miembros de las diferentes Iglesias y para las Iglesias en sí?. La respuesta es un rotundo sí y, como ejemplo, véanse algunos de los beneficios del Convenio con las confesiones evangélicas, si bien no plenamente desarrollados: (*Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (aprobado por la Ley 24/1992, de 10 de noviembre, B.O.E. de 12 de noviembre)*):

- Las ofrendas y contribuciones, así como sus publicaciones, no están sujetas a tributo alguno.
- Exención del Impuesto de Bienes Inmuebles (IBI), la antigua contribución, para los edificios de la Iglesia, de culto o de otros usos.

- Exención del Impuesto de Sociedades de los bienes dedicados a culto.
- Exención del Impuesto de Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados de los bienes de dedicados a culto.
- Todos los demás beneficios fiscales que establezca el ordenamiento jurídico para las entidades sin ánimo de lucro.
- Reconocimiento civil de los matrimonios celebrados por el culto correspondiente.
- Poder ministrar en las Fuerzas Armadas y en los Centros Penitenciarios.
- Recibir enseñanza religiosa propia en los centros docentes públicos dónde se solicite.
- Organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios.
- Dispensa de exámenes o trabajo en el día de descanso propio de las creencias religiosas.
- Reconocimiento legal de los “ministros” religiosos.
- Deducciones de las donaciones de los miembros a la Iglesia.

Parece que a todas luces el convenio sí es importante para los ciudadanos miembros de las diferentes iglesias. Además, la Constitución obliga a los poderes públicos a cooperar con los grupos religiosos (art. 16.3 CE), a diferencia de otras constituciones similares en otros países de Europa que sólo se limitan a reconocer la libertad religiosa.

Como abundamiento de lo expuesto, este año, el 3 de julio se ha aprobado el Real Decreto 593/2015, de 3 de julio, por el que se regula la declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España (BOE 1 de agosto de 2015). Por una parte es apropiado tratar de normalizar y ser menos discrecional en la declaración de notorio arraigo, que hasta ahora era graciable por el Gobierno de turno, pero establece unos requisitos, en nuestra opinión, duros y elevados.

Por ejemplo, se establece que la confesión que aspira al notorio arraigo debe estar inscrita en el Registro de Entidades Religiosas treinta años antes, o sesenta años acreditada en el extranjero; cómputo de tiempo copiada de otros países de nuestro entorno, como Portugal, en otros, como en Alemania no hay un

tiempo determinado a respecto, allí se constituye en entidades de Derecho Público, allí los requisitos son mucho más exigentes que los que en España se les exigen a las confesiones para obtener el reconocimiento de notorio arraigo. También es cierto que el estatuto de corporación de Derecho público, como ocurre en Alemania, lleva aparejado un amplio abanico de derechos del que carece la declaración de notorio arraigo de los países de la Península.

Otro requisito es acreditar la presencia de la confesión, en al menos, diez comunidades autónomas, o tener 100 inscripciones como lugares de culto en territorio español.... Hay que indicar que algunas de las confesiones con la declaración actual de notorio arraigo e incluso algunas ya conveniadas, no cumplirían las condiciones de esa declaración, por ejemplo la Comunidad Judía; por tanto, con la aplicación de la declaración, si fuera hoy el caso, esta confesión no sólo no podía aspirar a firmar un Acuerdo con el Estado, sino que tampoco calificaría para obtener la declaración de notorio arraigo.

Como se dijo antes, esta declaración es condición previa a Acuerdo o Convenio con el Estado, que es lo que realmente acarrea los derechos y obligaciones antes mencionados; pues bien, este reciente Real Decreto no establece un periodo de tiempo o calendarización para formalizar Acuerdo una vez obtenida la declaración de Notorio Arraigo, cosa que era esperable y previsible, ya que es una vieja aspiración de las confesiones minoritarias..., una vez más es graciable por parte del Gobierno que se haga el posterior Acuerdo o Convenio; no hay un procedimiento regulado, cosa que se podría esperar de una nueva legislación como esta del 2015. Es cambiar todo para seguir lo mismo, haciendo distinciones y categorizando a las confesiones religiosas, por lo tanto también a las personas miembros de esas confesiones, sin un compromiso estatal concreto. En consecuencia, en materia religiosa y ante nuestro ordenamiento jurídico hay confesiones, y por tanto ciudadanos miembros de esas confesiones, de distintas categorías, lo que es incomprensible en un Estado de Derecho.

No obstante lo expuesto los efectos de la declaración de notorio arraigo, dice el mencionado Real Decreto de 2015 *“serán aquellos previstos en la normativa vigente en cada momento”* y que actualmente son:

- La posibilidad de ser destinatario de un acuerdo de cooperación con el Estado aunque la suscripción de dicho acuerdo no es obligatorio para el Estado.
- Se formará parte del Consejo Asesor de Libertad Religiosa.
- Y, esto sí es una novedad importante, el reconocimiento de efectos civiles al matrimonio celebrado según su forma religiosa en los términos previstos por la normativa civil.

Estos dos últimos efectos si marcan un antes y un después en las confesiones minoritarias, es un avance en la igualdad de confesiones (derecho colectivo) así como de sus miembros (derecho individual). La firma de Acuerdo no lo ha resuelto este reciente Real Decreto, todavía queda al arbitrio de la decisión por el Gobierno de turno, persistiendo en nuestra legislación confesiones desiguales.

Por lo que respecta a las sociedades de nuestro entorno, puede decirse que en Europa hay un determinado modelo común de relaciones entre el Estado y la religión, siempre sobre la base de la protección y amparo del derecho de libertad religiosa. Modelo que puede ser definido a través de tres características fundamentales:

- a) Neutralidad del Estado respecto de las cuestiones religiosas individuales, de modo que las leyes constitucionales y los tratados y convenciones internacionales garantizan la imparcialidad del poder público y la obligación de respetar la libertad de profesar las creencias religiosas, con la ausencia de discriminación basada en la religión.
- b) Respeto a la autonomía interna de las confesiones religiosas.
- c) Presencia de normas legales que establecen límites al ejercicio del derecho de libertad religiosa en sus manifestaciones colectivas por razones de orden público, de moralidad, de salud o, en fin, de protección de los derechos y libertades de los demás (Fornés, 2005) .

En España, quiso el constituyente ir más allá en un cierto sentido y la Constitución (art. 16.3) establece la necesidad de “*cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones*”, pero no concreta los instrumentos mediante los que llevar a cabo esa cooperación. La LORL establece dos posibilidades: mediante la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, y mediante la firma de acuerdos. Los acuerdos plantean diversos problemas que como hemos desarrollado siguen sin solucionarse a pesar de la legislación reciente.

Como hemos visto, los promotores de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 tomaron la opción, desde un principio, de conformar una redacción de escaso contenido o “minimalista”, a fin de configurar una ley marco, breve, que se limitara a desarrollar el contenido esencial del derecho de libertad religiosa y poco más, y que buscara el consenso, eso sí se consiguió (fue una Ley que se aprobó en el Congreso de los Diputados por 294 votos a favor, 5 abstenciones y ningún voto en contra), No obstante lo expuesto en materia religiosa esta Ley supuso un escenario de libertad religiosa nunca visto en el ordenamiento jurídico español y ha permitido es establecimiento de todos tipo de confesiones y grupos religiosos.

2.3.5 Materias a reformar en la LOLR

Consideramos oportuno explicar por qué se necesita una reforma de la LOLR. Sin entrar en detalles excesivos al respecto, ya que no es el objeto principal de esta tesis, en la materia sí apuntaremos algo acerca de la laicidad del Estado y trataremos brevemente algunos aspectos importantes de la Ley, de tal manera que quede clara, la necesidad de reforma para dar lugar al Dialogo Interreligioso y religioso-Estado, cuyo papel, a nuestro juicio, sería básico y estratégico.

La Ley tiene mas de 35 años, como dijimos fue el primer Derecho Fundamental en ser regulado por Ley Orgánica, y se dictó en un contexto social muy distinto del actual y la reforma podría adaptarla a las características de nuestra sociedad en relación al hecho religioso. También algunos autores la han criticado y promueven su reforma, diciendo que se trata de una “*ley muy breve, en*

la que el legislador realiza únicamente una declaración de intenciones. Una declaración programática en la que apenas se otorga ningún derecho (...) la ley no responde a las necesidades básicas de las confesiones religiosas” (Rossell, 2008).

Por lo expuesto algunos de esos aspectos de importancia que podrían cambiarse son los siguientes:

2.3.6 Manifestaciones del derecho de libertad religiosa

El artículo 2 LOLR establece que: “1. La libertad religiosa y de culto garantizada por la Constitución comprende, con la consiguiente inmunidad de coacción, el derecho de toda persona a: a) Profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna; cambiar de confesión o abandonar la que tenía, manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas, o abstenerse de declarar sobre ellas. b) Practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión; conmemorar sus festividades; celebrar sus ritos matrimoniales; recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos, y no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales. c) Recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento; elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones. d) Reunirse o manifestarse públicamente con fines religiosos y asociarse para desarrollar comunitariamente sus actividades religiosas de conformidad con el ordenamiento jurídico general y lo establecido en la presente Ley Orgánica. 2. Asimismo comprende el derecho de las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas a establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos, a designar y formar a sus ministros, a divulgar y propagar su propio credo, y a mantener relaciones con sus propias organizaciones o con otras confesiones religiosas, sea en territorio nacional o en el extranjero (...).”

Lo concerniente a esta regulación no ha se ha hecho efectivo en su plenitud (Barrero, 2008). Aunque el derecho a la libertad religiosa y a la libertad

de culto es un derecho individual, el ejercicio de ese derecho es a todas luces colectivo, ya que se ejerce en los lugares de culto, es decir, en las parroquias, mezquitas, sinagogas, templos, centros de reuniones, capillas..., y no siempre está garantizado, ya que las diversas religiones minoritarias están teniendo muchos problemas en el acceso al suelo necesario para construir sus lugares de culto. Algunos dirigentes político-administrativos, piensan que éstas minorías son reprobables, que son extranjeros (los hay, pero aunque no hay estadísticas al respecto, se cree que mas del 50% de los musulmanes son españoles, según la UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España, 2009); como muestra tres ejemplos que han tenido cierta trascendencia:

- a) El Concejal Josep Anglada del partido Plataforma por Cataluña en el programa de “Salvados” en la Sexta del día 07/03/2010 en declaraciones xenófobas contra el colectivo musulmán en Cataluña. Actualmente este político ha sido expulsado de ese partido político.
- b) Algunas declaraciones de Xabier García Albiol (Huffingtonpost 24/07/2015).
- c) Javier Maroto, ex alcalde de Vitoria en varias declaraciones sobre los emigrantes musulmanes (eldiario.es 25/02/2015).

A esto cabe añadir la necesidad de una mejor racionalización social de la presencia de los centros de culto en las urbes, desde una perspectiva sociológica y urbanística. Algunas decisiones urbanísticas parecen querer sacar a las congregaciones fuera de las ciudades, por ejemplo a los polígonos industriales dónde hay que tomar autobuses y taxis y aún así hay dificultades para llegar, así en este sentido se aprobó una Ordenanza Municipal en Bilbao sobre espacios de culto (Pleno 25 de septiembre de 2013) que sacaba los nuevos lugares de culto fuera de la ciudad; ley contrarrestada posteriormente por el Tribunal Supremo del País Vasco a instancias del recurso interpuesto por el Consejo Evangélico del País Vasco y la Comisión Islámica de España (TSJPV 17 de noviembre 2014).

Además, algunos de esos locales de culto no reúnen, por otra parte, el más mínimo grado de habitabilidad y condiciones higiénico-sanitarias. Como ejemplo, cabe sostener que habría que “sacar al Islam de los garajes” en España (por decirlo de manera gráfica), pues ello no sólo llevaría a facilitar el derecho al ejercicio de la libertad religiosa, sino también, de acuerdo con Kumar prestigioso arquitecto, a establecer condiciones adecuadas para reducir el delito. Ciertamente, los edificios religiosos ayudan localmente a la convivencia y a la reducción delictiva y tendrían que ser ubicados estratégicamente. Como demuestran diversos estudios en los Estados Unidos, los lugares de culto reducen los porcentajes de delitos en las ciudades, ya que cultivan las diferentes tradiciones confesionales y llevan a una organización social y a un sentido del orden favorecedor de la convivencia (Kumar, 2002).

2.3.7 Situación jurídica de las confesiones religiosas

El artículo 5 de la LOLR, en su apartado 1 hace referencia a la adquisición de personalidad jurídica por parte de las confesiones religiosas: “*Las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas y sus Federaciones gozarán de personalidad jurídica una vez inscritas en el correspondiente Registro público, que se crea, a tal efecto, en el Ministerio de Justicia*”. Este Registro es el Registro de Entidades Religiosas (RER), cuya organización y funcionamiento fue regulado por el Real Decreto 142/1981, de 9 de enero, (después reformado como veremos) estuvo íntimamente unido al derecho de asociación. Todos los grupos religiosos tienen derecho a actuar libremente sin intromisión, de manera injustificada, de los poderes públicos. A pesar de esta afirmación, la libertad religiosa tiene unas características propias, que la diferencian del derecho de asociación y que deben ser reconocidas por el ordenamiento. A diferencia de lo que ocurre con las asociaciones que no son religiosas, el Estado no puede imponer a las confesiones religiosas una determinada estructura organizativa, unas reglas de funcionamiento, ni resolver las controversias entre sus miembros.

En nuestro sistema constitucional los grupos religiosos son titulares de la libertad religiosa en el momento mismo en que han sido constituidos por su fundador o fundadores. La titularidad y el ejercicio de este derecho no están

subordinados a una legalización o reconocimiento del grupo por parte de la Administración. Por ello, la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas (RER) es voluntaria y no constituye una condición obligatoria para el ejercicio libre del derecho de libertad religiosa.

En este sentido el Tribunal Constitucional en su sentencia 46/2001, de 15 de febrero recoge:

“La inscripción de una entidad religiosa en el Registro implica, ante todo, el reconocimiento de su personalidad jurídica como tal grupo religioso, es decir, la identificación y admisión en el Ordenamiento jurídico de una agrupación de personas que pretende ejercitar, con inmunidad de coacción, su derecho fundamental al ejercicio colectivo de la libertad religiosa, tal como establece el art. 5.1 LOLR. Pero al propio tiempo, el reconocimiento de esta específica o singular personificación jurídica confiere a la entidad un determinado status, que ante todo se manifiesta en la plena autonomía que le atribuye el art. 6.1 de la mencionada Ley”.

La acción de registrar a una entidad religiosa en el RER tiene como objetivo el reconocimiento a su personalidad jurídica y a la autonomía para su organización y funcionamiento.

En definitiva al plantearse la posición jurídica de los grupos religiosos, se debe tener en cuenta que son entidades titulares del derecho fundamental de libertad religiosa como grupo, que es diferente al de la suma de los intereses individuales de sus miembros. Este reconocimiento a la identidad propia se interpreta en el respeto a su propia autonomía institucional y que el Registro se constituye en un cauce a través del cual se posibilite conseguir personalidad jurídica. Y como ha quedado explicado, en ese proceso no puede obligar a las confesiones religiosas a adoptar una determinada estructura organizativa o unas concretas normas de funcionamiento, pues ello sería contrario al mencionado derecho a la autonomía (Rodríguez, 2008).

Simplemente debemos reflejar el debate doctrinal acerca de si es correcto, en términos constitucionales, dotar a las confesiones religiosas de una normativa especial (las del Registro RER), o, si en cambio, los grupos religiosos deberían ser calificados como asociaciones y encuadrarse en el art 22 CE y su normativa de desarrollo. Este artículo trata sobre el Derecho de Asociación y la posibilidad de declarar a las Confesiones Religiosas como Asociaciones de Utilidad Pública (al amparo del R.D. 1740/2003 de 19 Dic), hay que recordar que por ejemplo La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días tiene la consideración de entidad de Utilidad Pública conferida por el Ayuntamiento de Granada por Acuerdo del Pleno de 30 de noviembre de 2007. Se barajó incluir a las confesiones religiosas en un registro público y común como el resto de Asociaciones, pero el legislador ha optado por darle un status diferente y regulación específica.

También hay que tomar en consideración que ciertas minorías religiosas, como los judíos, son reticentes a cualquier registro o control, con fundamento histórico evidente a consecuencia de tristes y sangrientos episodios sufridos por este colectivo que todos tenemos en mente. Así, el RER es un instrumento útil, pero no imprescindible para el ejercicio de la libertad religiosa.

En este mismo año se ha aprobado el Real Decreto 594/2015, de 3 de julio (BOE 1 de agosto de 2015), por el que se regula el Registro de Entidades Religiosas, dónde se manifiesta el, a juicio del autor de este trabajo, el agravio comparativo entre confesiones religiosas, por lo tanto, entre miembros de esas confesiones. En este último Real Decreto se adapta el Registro a los actuales tiempos en materia informática y de registro, pero el Gobierno incide en la desigualdad mediante un profuso y confuso desarrollo legal. Sigue estableciendo distinguos entre confesiones, ya que establece varias Secciones de Registro, una para las Secciones conveniadas o con Acuerdo (Iglesia Católica, Comunidad Judía, Comunidad Musulmana y Protestantes-Evangélicos) y otra General para el resto, además de otra histórica..., ya no sólo es el agravio positivizado en la ley sino también a meros efectos registrales. En efecto, el R.D. 594/2015 antes mencionado recoge en su artículo 26, apartado c) una sección histórica registral, a la que se trasladarán con sus protocolos anejos, los asientos de las entidades

que hayan sido cancelados así como aquellas solicitudes que hayan sido denegadas.

He de indicar que el borrador de esta ley, sobre el cual el autor de este trabajo pudo hacer sugerencias como asesor, reflejaba un artículo que esperaba a las confesiones minoritarias, y era el que hacía referencia al Certificado de Inscripción para apertura de lugares de culto, lo que facilitaba la farragosa y caprichosa capacidad de cada ayuntamiento, que es quien ostenta esas competencias, sobre trámite de concesión de esa licencia, se carece de un proceso administrativo para la concesión en este tipo de establecimientos, y así varía según cuál sea el Ayuntamiento o Entidad Local encargado de conceder la citada licencia; lamentablemente, esa mención expresa ha desaparecido en el Real Decreto finalmente publicado en el BOE. Parece, una vez más, que se perpetúa la discriminación según seas de una religión o de otra, también a meros efectos registrales.

2.3.8 Cooperación de los poderes públicos con las confesiones religiosas: los Acuerdos

El sistema español de Acuerdos, que recoge la LOLR en su artículo 7 y tal como se ha aplicado en la práctica, tiene cuatro características que lo pueden hacer criticable :

- 1) Los acuerdos otorgan un régimen general muy parecido para todas las confesiones que los firman.

- 2) Hasta ahora cuando el legislador regula unilateralmente materias que afectan a las confesiones religiosas sólo tiene en cuenta a los grupos que han alcanzado un acuerdo con el Estado (salvo para efectos registrales y el reconocimiento de los matrimonios civiles realizados por confesiones religiosas, como hemos apuntado anteriormente).

3) No existe un proceso reglado y preciso para la firma de acuerdos, por lo que no es en realidad un derecho efectivo de las confesiones religiosas, ya que no es exigible ante los tribunales el derecho a obtener un convenio con el Estado.

4) Para poder firmar acuerdos, las confesiones religiosas, además de estar inscritas en el RER, han de tener notorio arraigo en España por su ámbito y número de creyentes.

Todo esto puede acarrear dos consecuencias negativas:

- a) Que el reconocimiento efectivo del derecho de libertad religiosa se someta a la firma de un Acuerdo.
- b) Que hayan diferencias injustificadas entre las confesiones inscritas en el registro que no han firmado acuerdo y las que lo han firmado (Rodríguez, 2008).

El sistema de acuerdos, ya que afecta al efectivo reconocimiento del derecho a la libertad religiosa, es controvertido, ya que afecta a un derecho fundamental y en concreto esta particularidad de suscribir acuerdos es una decisión administrativa ajena a procedimiento y por lo tanto ajena al control jurisdiccional. No es difícil jurídicamente entender que los poderes públicos no tienen facultad para decidir con qué confesiones religiosas negocian y con cuales otras no sin una justificación adecuada.

La Ley Orgánica tampoco recoge la posibilidad de que las Comunidades Autónomas, así como las Entidades Locales puedan firmar convenios o acuerdos con las confesiones religiosas en el ámbito de su competencias; aún así algunas Comunidades Autónomas, como Cataluña, sin han firmado convenios de colaboración no estando claro la naturaleza jurídica de tales normas. Este olvido de los entes autonómicos y locales ha dado lugar a algunos conflictos, que en temas como días festivos y exenciones tributarias se agravan porque son materias reguladas en los acuerdos de cooperación suscritos por el Estado central con las confesiones religiosas (STC 7/1985 y Tarodo, 2005).

El modelo de acuerdos de cooperación que diseña el artículo 7.1 de la LOLR (*“El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España. En todo caso, estos Acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales”*) plantea diversos problemas que habría que procurar corregir en una futura reforma de la Ley. Algunos de estos problemas tienen que ver con el contenido del precepto, pero los principales se deben a la interpretación y aplicación que han hecho del artículo los poderes públicos (tanto el Legislador como la Administración).

La decisión del Gobierno de celebrar un pacto con una determinada confesión religiosa produce unas consecuencias directas y trascendentales en el régimen jurídico de esa confesión y en los derechos de las personas que la integran. Hay que citar a los Acuerdos con la comunidad evangélica, judía y musulmana (Ley 24, 25 y 26/1992 de 10 de noviembre), acuerdos marco que no se han desarrollado completamente a través de disposiciones reglamentarias.

Además, el sistema de cooperación vigente privilegia a las organizaciones confesionales dotadas de una mayor fuerza social, habida cuenta de su considerable grado de implantación en la población, circunstancia ésta que va en detrimento de las confesiones minoritarias y de los nuevos movimientos religiosos. *“De dicho trato de favor se derivan ventajas considerables para las confesiones mayoritarias o para la dominante, como ocurre en España”*. (Porras, 2006).

En efecto, el contraste con la intensidad de la cooperación establecida con la Iglesia Católica es muy notable, y cabe sugerir que para evitar discriminaciones, debería ser ésta quien asumiera el modelo de relación adoptado con las llamadas confesiones minoritarias, en aras de ajustarse a los principios constitucionales que, en la actualidad, a veces, se conculcan abiertamente. En este sentido el profesor Porras Ramírez aboga por la denuncia de los acuerdos con la Iglesia Católica y ser “renegociados”, a fin de que asuman un modelo de

relación con el Estado ajustado a los principios de libertad religiosa, laicidad e igualdad, siguiendo la estela de los convenios con las confesiones minoritarias (Porras, 2010 pág. 225 y ss.)

2.3.9 Régimen patrimonial y económico de las confesiones religiosas

La legislación aplicable a los bienes de las confesiones religiosas es escasa y con una normativa dispersa y habría de alguna forma, acometer la catalogación de esos bienes, si son de interés o utilidad pública o general y sus posibles consecuencias jurídicas.

Sería oportuno fijar las líneas básicas del tratamiento jurídico de los bienes de las confesiones religiosas. En este sentido, habría que definir qué consideración tienen estos bienes en los distintos sectores del ordenamiento, precisando en qué casos deben ser calificados como bienes de interés general o utilidad pública y qué consecuencias jurídicas se derivan de esa calificación a efectos de expropiación, demolición, embargo, cesión gratuita de bienes patrimoniales del Estado a las confesiones religiosas, o beneficios tributarios.

No es baladí esta cuestión dado que el Decreto de 8 de febrero de 1946, por el que se aprueba la nueva redacción oficial de la Ley Hipotecaria (Vigente hasta el 01 de Noviembre de 2015), faculta los obispos católicos para que puedan emitir certificaciones de dominio como si fueran funcionarios públicos, y así registran propiedades casas rectorales, viñedos, olivares, atrios, solares, pisos que pertenecían a los pueblos o que, en todo caso, nunca se registraron.

Este privilegio se extendió en 1998, cuando el Gobierno de entonces suprimió el artículo 5 del reglamento citado, que impedía la misma práctica sobre edificios de culto, iglesias, catedrales o ermitas. Desde aquel año, también pueden inscribir las propiedades a su nombre. A eso se llama, en la jerga administrativa, inmatriculación. Viene a colación recordar el polémico registro, a propiedad de la Iglesia Católica que ha tenido algunos monumentos como la Catedral-Mezquita de Córdoba, aún en litigios sobre la validez o no de la

inscripción en registro público y siendo investigado por los órganos jurisdiccionales (eldiario.es 12/01/2015)

La LOLR habla en su art. 7 apartado segundo del régimen económico de las confesiones religiosas, pero sólo se limita a apuntar un opción posible a seguir en los Acuerdos con las diferentes confesiones, así carece de una regulación sustantiva sobre el régimen económico de las confesiones religiosas. Solo se tiene en cuenta a las confesiones con Acuerdo, obviando, incluso marginando al resto de grupos religiosos (Rodríguez, 2008).

Así el Acuerdo sobre Asuntos Económicos entre el Estado Español y la Santa Sede de 3 de enero de 1979 hace referencia a la financiación de la Iglesia a través de un sistema de asignación tributaria y se recoge un elenco de beneficios tributarios aplicables a las entidades eclesiásticas; esta financiación se articula mediante la casilla del 0,7 % en la declaración de la renta. Esta facultad solo la puede realizar, en virtud del acuerdo mencionado, la Iglesia Católica.

Las otras confesiones con Acuerdo, Musulmanes, Evangélicos y Judíos no pueden hacerlo a pesar de los Acuerdos de 1992 firmados por esas entidades, con el Estado. Es más la comunidad evangélica solicitó en 2014 la posibilidad de incluir a su confesión en la casilla en la declaración de la renta y fue rechazada, primero por el Ministerio de Hacienda (26/01/2015) y luego por la Audiencia Nacional (Sentencia 11/06/2015), aludiendo a que tiene que hacer un acuerdo específico la entidad con el Estado para tal fin..., cabe preguntarse cuantos convenios hay que hacer para hacer efectiva la igualdad y equidad en el ejercicio del derecho a la libertad religiosa. Obvia indicar que las otras confesiones con notorio arraigo y sin acuerdo se encuentran aún en peor posición jurídica para una solicitud como ésta por no hablar de aquellas confesiones que ni siquiera tiene reconocido el notorio arraigo.

Además, si hubiera una eventual reforma de la LOLR sería mas que necesario y conveniente sentar las bases del régimen económico de las confesiones religiosas, pues la situación actual en la que los beneficios tributarios (exenciones fiscales como el Impuesto de Bienes e Inmuebles –IBI- por ejemplo)

sólo se aplican a las confesiones religiosas que han firmado acuerdos de cooperación, nada que ver con las características del sistema de acuerdos y con los principios constitucionales de no discriminación y aconfesionalidad, que debe primar las actuaciones de los poderes públicos.

2.3.10 Aconfesionalidad del Estado

Se hace necesario reformar la LOLR para profundizar en el carácter laico del Estado y lograr una mayor neutralidad de los poderes públicos ante el fenómeno religioso, en aras de una mayor igualdad y equidad en las relaciones del Estado con las confesiones.

En las sentencias del Tribunal Constitucional (STC 46/2001; 24/1982; 177/1996, 5/1981; 340/1993), se concreta que el Estado tiene el deber de abstención o neutralidad en materia religiosa para respetar la libre autodeterminación de la persona en este campo y el pluralismo religioso presente en la sociedad. De una atenta lectura a esas sentencias y según sienta la doctrina en ellas contenida, se centra el debate de la laicidad en las siguientes posturas:

- Dimensión negativa de la laicidad: neutralidad de los poderes públicos frente al fenómeno religioso.
- Dimensión positiva de la laicidad: el mantenimiento de relaciones de cooperación entre los poderes públicos y las confesiones religiosas.

El Estado no puede asumir como propios los valores y principios de una concreta confesión religiosa; por lo tanto, es precisa la neutralidad en la enseñanza pública, debiendo establecerse una distinción entre fines religiosos y fines estatales. (STC 24/1982, en su fundamento primero y quinto). Es claro que ni las confesiones religiosas pueden ser jurídicamente equiparadas al Estado, ni el Estado puede asumir funciones religiosas.

La aconfesionalidad supone, por tanto, una separación entre la esfera religiosa y la esfera pública. Los fines religiosos no son fines estatales. La laicidad no sólo impide a las confesiones religiosas asumir funciones estatales, sino que,

como contrapartida, hace que el Estado no pueda llevar a cabo de forma directa prestaciones de carácter religioso. Aunque también es cierto que hay fines coincidentes en lo religioso y en lo público, como por ejemplo conceptos sobre el “bienestar social”, “la felicidad”, etc..., se configuran como fines de ambos lados.

El principio de laicidad actúa como límite a la acción cooperativa del Estado, según ha recordado el Tribunal Constitucional (sentencias 24/1982, 109/1988 Y 340/1993, entre otras), concepto que ha sido definido por el TC como “laicidad positiva” (STC 46/2001), que supone una apelación al entendimiento entre las partes, a fin de que las mismas, aun conservando una naturaleza y finalidad distintas, converjan en la realización de ese interés común, que es la satisfacción del derecho fundamental en cuestión (Llamazares, 1995).

Una muestra de esa laicidad que debe imperar en los actos de los poderes públicos, son los llamados funerales de Estado. El pasado año se conmemoró el 10 aniversario de los horribles atentados del 11 de Marzo en Madrid. El acto central de del décimo aniversario fue, sin duda, el acto religioso celebrado en la catedral de la Almudena de Madrid. Acto que fue totalmente católico, a pesar que entre las víctimas y familiares de las víctimas había personas de otras denominaciones religiosas e incluso algunas que no se identificaba con ninguna confesión religiosa, indicar que al parecer no asistió, ningún representante de la Federación Evangélica, a pesar de que estaban invitados, por el monopolio del acto que hizo la Iglesia Católica, tachándolo de anacrónico, ofensivo y discriminatorio (elmundo.es 11/03/2014).

No sucede igual en otros países sin esa “carga” de confesionalidad que hay en nuestro país, como por ejemplo Inglaterra, dónde es costumbre conmemorar los grandes actos terroristas con un servicio religioso, el 1 de noviembre de 2013 se celebró en la Catedral Protestante de San Pablo en Londres un servicio interreligioso con la participación de diversas confesiones de la víctimas, budistas, cristianas, musulmanas, judías, hindú y sij. He de resaltar que a este acto asistieron tanto la Reina de Inglaterra como el Primer Ministro inglés.

Otro ejemplo, tras el atentado atroz del 11S en Estados Unidos se celebró un acto interreligioso en la Catedral de Washington, dos días después del atentado terrorista, con la participación en la ceremonia de los episcopalianos, metodistas, musulmanes, judíos, católicos, mormones y evangélicos, unos daban la oración de inicio, otros la última y otros el sermón...., propio de un estado aconfesional que reconoce la diversidad religiosa de su pueblo. No obstante también se podría optar por una celebración laica de conmemoración de esos acontecimientos luctuosos.

Finalmente, en este apartado merece mención la muy española tradición y costumbre de dar medallas o premios a figuras religiosas, por poner un ejemplo reciente, la entrega de la Medalla de Oro al Mérito Policial a la Virgen de Nuestra Señora María Santísima del Amor, por el actual Ministro de Interior Jorge Fernández Díaz (24-02-2014). La Ley reguladora de la Orden al Mérito Policial de 1964 (Ley 5/1964 de 29 de abril) contempla la concesión de la Medalla de Oro, que es la máxima distinción policial, a quienes mueran, sufran mutilaciones o heridas graves, realicen un servicio de "*trascendental importancia*" o pongan a prueba su valor en una actuación "*extraordinaria y ejemplar*". La Audiencia Nacional tiene previsto celebrar el día 10 de noviembre de 2015 una vista a puerta cerrada por recurso interpuesto por la Asociación Europa Laica y la Asociación Movimiento Hacia un Estado Laico (MHUEL), destacando que el hecho de que la concesión sea un acto discrecional del Gobierno no excluye que esté también sometido al control de los tribunales para evitar su "*arbitrariedad*" y concluyen que la Virgen "*no es una persona en el sentido civil o jurídico de la palabra y, por tanto, no es un sujeto con obligaciones ni derechos, ni siquiera honoríficos*". Estos actos, por parte de los representantes al frente de instituciones públicas podría parecer una confusión entre fines públicos y fines religiosos (STC 24/1982).

De todas formas debemos resaltar que es importante destacar que neutralidad no equivale a la ausencia de valores: los poderes públicos han de defender y promover aquellos valores que son comunes, el "mínimo común ético de una sociedad acogido por el Derecho" (STC 62/1988), que son los que definen un estado social y democrático de derecho (art. 1.1.CE). La neutralidad no significa relativismo moral, sino, como expresa el TC, "*la neutralidad en materia*

religiosa se convierte de este modo en presupuesto para la convivencia pacífica entre las distintas convicciones religiosas existentes en una sociedad plural y democrática” (STC 177/1996)

2.4 El Anteproyecto de Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 2010.

En la legislatura 2008-2011, el Gobierno, entonces del PSOE, ofreció algunas informaciones sobre el anunciado “*Anteproyecto de ley de Libertad religiosa*” que tenía preparado, incluso en sede parlamentaria, a requerimiento de ERC e IU-ICV (18-5-10), y se comprometió a que el texto se conociera antes de las vacaciones parlamentarias de aquel año 2010. El borrador de anteproyecto de ley se estuvo elaborando por parte del Gobierno durante más de dos años, a las órdenes de un equipo presidido por la entonces vicepresidenta *M^a Teresa Fernández de la Vega*, y coordinado por del entonces director general encargado de las relaciones con las confesiones religiosas, José María Contreras Mazario. Para su elaboración se contó con asesores de varias universidades, y con la opinión de líderes religiosos de la Iglesia Católica y del ámbito islámico, evangélico, judío, mormones, Testigos de Jehová, la comunidad Budista, y ortodoxos, es decir, las religiones consideradas por el Gobierno como de notorio arraigo y miembros por tanto del Consejo Asesor de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia; es interesante señalar que, en una comparecencia parlamentaria, el Ministro de Justicia entonces, Francisco Caamaño Domínguez indicó entonces que hay más de 2.300 organizaciones religiosas legalizadas en España.

Las necesidades de garantía de finalización de la legislatura anterior mediante el apoyo del PNV y de Coalición Canaria y su necesidad de pactar con estos partidos que se negaban a la reforma de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, es decir falta de consenso político, también la falta de consenso social aludido por el Presidente del Gobierno entonces, unido a que semanas antes de la visita del Papa a España, el presidente del Gobierno, José Luis Rodríguez Zapatero, viaja al Vaticano y se compromete ante Benedicto XVI a aparcar la reforma la frenó la reforma de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (El País 11/11/2010).

Anteriormente a esta situación, IU-ICV presentó en el Parlamento en septiembre de 2006 una “*Proposición de ley de libertad de pensamiento,*

conciencia y de religión” que fue rechazada. También en abril de 2008, ERC e IU-ICV presentaron una denominada “*Proposición de ley de libertad ideológica, religiosa y de culto*”, a requerimiento de los grupos proponentes.

Algunas voces mantienen que el texto que se propuso en 2010 consiste sólo en “un ligero lavado de cara” de la actual legislación (Delgado, 2010), dando a las confesiones con “notorio arraigo” un trato “*similar*” a la católica (hecho complejo, ya que estas iglesias tienen una organización totalmente diferente a la Iglesia Católica) y poniendo sólo algunas cautelas en materia simbólica. No obstante, cabe resaltar que, ante los problemas económicos y políticos que hubo y que aún persisten, se argumenta que la reforma “no toca”, lo que podría entenderse plausible dado el amplio respaldo y consenso que necesita una ley como ésta. Con fecha 1 de diciembre de 2010 el Gobierno anunció, a través del entonces Ministro de Presidencia, Ramón Jáuregui, la creación antes del final de la presente legislatura del Observatorio de Pluralismo Religioso, con el objetivo de garantizar la pluralidad en el Estado aconfesional y “*adecuar las demandas procedentes de la diversidad religiosa a la gestión pública*”; queda decir que éste órgano gubernamental ya fue anunciado en el 2008, congelada su creación entonces en aras de la anunciada reforma de la LOLR, y que después se vuelve a anunciar una vez aplazada la mencionada reforma. Finalmente En junio de 2011 se puso en marcha el Observatorio del Pluralismo Religioso en España, a iniciativa del Ministerio de Justicia, la Federación Española de Municipios y Provincias y la Fundación Pluralismo y Convivencia. El Observatorio pretende ser una herramienta de transferencia de conocimiento para la gestión pública de la diversidad religiosa.

Ahondando en esa dispersión jurídica y trato diferencial del Estado a las confesiones religiosas minoritarias, hay que indicar a modo de ejemplo, que el Observatorio del Pluralismo Religioso en España ha publicado guías sobre la asistencia religiosa en centros e instituciones públicas, así como el ejercicio de la libertad religiosa en las Fuerzas Armadas durante 2015 dónde se hace, otra vez, distinciones entre las confesiones mayoritarias o con Acuerdo y el resto.

Tal como refleja Contreras, en la encuesta nº 2752 del CIS, de febrero de 2008, sobre Religiosidad en España en febrero de 2008, los datos fueron los

siguientes: el 73,5% de los españoles se declararon católicos, aunque sólo un 26,7% se manifestó practicante; al tiempo que un 14,5% se declararon no creyentes y un 9,6% dijo ser indiferente. Esta nueva situación debería tener su lógica implantación a la hora de la gestión del hecho religioso, pero la realidad es que a tal efecto se han adoptado muy pocas medidas y escasamente se han adaptado las estructuras castrenses a esta nueva realidad. Una buena muestra lo encontramos en el hecho de que apenas se cuente con datos sobre cuál es la pluralidad religiosa existente en el seno de las Fuerzas Armadas donde la pluralidad existente apenas ha tenido reflejo (Contreras, 2015).

El derecho a la libertad religiosa fue el primer Derecho Fundamental en ser regulado de nuestra Constitución de 1978, han pasado cerca de cuarenta años y todavía no se ha sido capaz de legislar para igualar a las confesiones minoritarias con la mayoritaria, y por lo tanto para dignificar a las personas que son fieles de esas denominaciones religiosas. El conflicto religioso sigue sin resolverse, no en el ejercicio básico de la libertad religiosa, sino en el pleno ejercicio de éste y en toda su extensión, y debemos recordar que no son las diferencias las que producen conflictos, sino las desigualdades: la pluralidad no es peligrosa, sino los agravios comparativos.

2.5 Libertad Religiosa en Europa

El derecho a la libertad religiosa es uno de los primeros derechos en aparecer en la historia de los derechos humanos. Muchos pueden pensar que la primera plasmación del derecho a la libertad religiosa internacional como Derecho Humano fue en La Carta Internacional de los Derechos Humanos (Asamblea General de las Naciones Unidas de 10 de diciembre de 1948), firmada casi por todos los países del mundo (una excepción notable es la Santa Sede), que conviene recordar en su artículo 18 dice,

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia,

individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

Mas tarde se firmó también El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que se adoptó, por la Asamblea de Naciones en 1966 (16 de Diciembre), a finales de 2014 eran 70 los Estados firmantes y 162 las Partes en el Pacto, dónde de alguna forma los Estados firmantes se comprometen a garantizar los derechos humanos y la dignidad inherente a todos los humanos sin distinción de creencias religiosas, como un intento claro de alguna intervención del Estado en la preservación del derecho a la libertad religiosa.

Es importante, a nuestro juicio, aportar esta comparativa con los países de nuestro entorno, ya que los derechos fundamentales recogidos en nuestra Constitución se deben interpretar de acuerdo, primero a la luz de los Derechos Humanos y también a los tratados y acuerdos internacionales. Así La Constitución dice en su artículo 10.2:

“Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España.”

El derecho a la libertad religiosa es un derecho de la persona, pero su ejercicio es a todas luces colectivo pues se ejerce, no sólo aunque principalmente en lugares de culto; y en tanto en cuanto se reúnen personas es fundamental la intervención de alguna forma del Estado como reconocimiento del hecho religioso y garante de ese derecho fundamental. La libertad ideológica, religiosa y de culto, al configurarse como un derecho debe ser objeto de consideración por parte del Estado, también como concepto propio del mundo moderno.

En esta línea hay varios textos precursores en los sistemas de relación Iglesia-Estado anteriores a la Carta de Derechos Humanos, uno es la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia en América (1776), y otro en Europa, la

Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (Asamblea Nacional Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789), dónde se universaliza los derechos individuales y colectivos.

La primera enmienda introducida en la Bill of Rights en Estados Unidos (1791), establece la libertad religiosa de los ciudadanos y la laicidad estatal: *“El Congreso no aprobará ley alguna que establezca una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o imprenta, o que impida al pueblo reunirse libremente...”*

La ordenación por parte del Estado de la libertad ideológica y religiosa requiere la previa posición jurídica del Estado ante el hecho ideológico y religioso de su territorio. Las relaciones Estado con la religión en Europa ha dado lugar históricamente, a diferentes modelos de relación: exclusividad, identidad, Estado confesional y neutralidad; a estos algunos autores, como Cliteur, añaden el Estado ateo (la antigua URSS) y Estado multirreligioso, modelo reivindicado fundamentalmente, por religiones que se encuentran en minoría en distintos países (Cliteur, 2009).

Supone sin duda un logro histórico que países europeos, antes antagonistas, resuelvan y determinen unirse con, al principio intenciones económicas, que con el paso de los años se configurará en un proyecto político como el la Unión Europea, del cual España es miembro desde 1986. La libertad religiosa y de culto es un derecho fundamental, y al principio los Tratados de las Comunidades Europeas no contenían disposiciones legales en relación a esos derechos fundamentales. Estos no eran una prioridad en los Estados firmantes de esos primeros acuerdos, el fin lógico de esos Tratados era el objetivo económico unido al mercado común, y sólo se tutelaba algunos derechos fundamentales como efecto de una necesidad económica. Todo esto cambió en 1976, en una sentencia histórica del entonces Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas –TJC-(Sentencia Vivien Prais contra Consejo de las Comunidades Europeas, Asunto 130-75 de 27/10/1976), dónde la Señora Prais, de religión judía, recurrió contra el Consejo que había hecho omisión de su solicitud de un cambio de fecha de un concurso público que se había fijado un sábado. La

demandante alegó en su defensa el artículo 27 del Estatuto de los funcionarios de la Comunidad Europea, los artículos 9 y 15 del CEDH, y el hecho que la discriminación por razón de religión está prohibida por el Derecho comunitario porque va en contra de los Derechos humanos que debe proteger el TJC. El TJC sentenció que el Consejo está obligado a tomar en consideración las condiciones confesionales de un participante en un concurso público a la hora de fijar su fecha provisto que aquellas condiciones le sean notificadas en un tiempo previo a la toma de decisión acerca del momento del examen. El requisito de una petición explícita parece razonable ya que sería imposible respetar de forma general todos los calendarios específicos de todos los grupos religiosos presentes en los Estados miembros. Por consiguiente, el TJC rechazó el recurso explicando que la solicitud de un cambio de fecha de la Señora Prais no se había entregado a las autoridades en un plazo que hubiera hecho posible la realización de su deseo.

“A pesar de que el TJC en este caso concreto no consideró a las autoridades obligadas a trasladar el examen, reconoció, no obstante, la exigencia religiosa de la candidata como un interés que debe ser protegido por la Comunidad, y que la libertad religiosa comprende, por tanto, junto a un derecho de rechazo frente a las agresiones activas de los poderes públicos en la esfera religiosa, una obligación positiva de tomar las medidas organizativas necesarias para otorgar el marco adecuado de garantía a los intereses religiosos, por parte de los poderes comunitarios”. (Robber, 1996).

Esta sentencia se puede considerar como un punto de partida para la regulación de la libertad de conciencia y religiosa en el ámbito europeo de forma activa, que obligaría a los Estados miembros a empezar a legislar en Europa en la dirección de garantizar, también con medidas organizativas, y no sólo legislativas, la libertad de conciencia y religiosa de los ciudadanos.

2.5.1 Tratados Europeos

Antes y como precursor de los diferentes tratados que luego fueron recogiendo el derecho a la libertad de conciencia y religiosa, fue el Convenio Para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales de

Roma, más conocido por la Convención Europea de Derechos Humanos (Consejo de Europa de 4/11/1950, entrando en vigor en 1953), inspirado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que en su artículo 9 reconoce expresamente la libertad de conciencia, religión y pensamiento y con esto también la libertad de adoptar o cambiar la religión o creencias, su manifestación en público o en privado a través del culto, la enseñanza de ritos y prácticas. Los límites al ejercicio de este derecho es la salud, el orden y la moralidad pública.

La primera vez que un Tratado alude a derechos fundamentales será en 1986, año en el cual España pasa a formar parte de la Unión Europea, con el Acta única europea, entrando en vigor el 1 de julio de 1987.

En el Tratado de Maastricht (1992, entrando en vigor el 1 de noviembre de 1993), se pone los cimientos de la unión política de los Estados miembros de la Unión y se crea la ciudadanía europea y se quiere tener como fin principal, la protección de los derechos e intereses de los Estados miembros, comprometiéndose a respetar y garantizar los derechos fundamentales.

En 1996 (entrando en vigor el 2 de octubre de 1997) este tratado es reformado por el Tratado de Amsterdam, como primer texto dónde se recoge la obligatoriedad de los estados miembros de respeto a los derechos fundamentales como principio esencial de la Unión Europea con dos medidas principales para hacer efectivo el respeto a los derechos humanos por parte de todos los Estados miembros:

- 1) Una articulación política ante un posible riesgo de violación de derechos fundamentales de un Estado miembro mediante la figura jurídica de Recomendaciones concretas para su cumplimiento dirigida a ese Estado.
- 2) Contempla la cláusula de suspensión de algunos de sus derechos, como miembro de la Unión Europea cuando un Estado viole, de forma reiterada y grave, los principios en los que se cimienta la Unión Europea, entre otros el respeto a los derechos fundamentales.

El Tratado de Amsterdam también habilita y faculta formalmente al Tribunal de Justicia de la Unión Europea como órgano jurisdiccional supranacional que deberá garantizar el respeto a los derechos y libertades fundamentales.

Al ser algunos Estados miembros de la Unión Europea confesionales o con religión estatal, la declaración 11 del Acta final del Tratado estipulaba lo siguiente:

“La Unión Europea respeta y no prejuzga el estatuto reconocido, en virtud del derecho nacional, a las iglesias y las asociaciones o comunidades religiosas en los Estados miembros.

La Unión Europea respeta asimismo el estatuto de las organizaciones filosóficas y no confesionales”.

Esta declaración lo que en realidad expresa es la toma de consideración del fenómeno religioso, y elude cualquier juicio negativo respecto a los modelos de relación de los Estados miembros con las confesiones religiosas, ya sea modelo confesional o pluriconfesionales.

Finalmente, el artículo 10 de la Carta de los Derechos Fundamentales (7 de diciembre de 2000) dice:

“1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.

2. Se reconoce el derecho a la objeción de conciencia de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio”.

Ese precepto junto con el reconocimiento que el Preámbulo de dicha Carta da, vemos que queda de manifiesto que la Unión Europea está fundada sobre los

valores universales de la dignidad humana, situando a la persona en el centro de su acción. El Tratado de Lisboa (13 de diciembre de 2007- por el que se modifican el Tratado de la Unión Europea y el Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea-), -debemos recordar que este Tratado sustituye a la fallida Constitución Europea de 2004- establece que la Carta de los Derechos Fundamentales sea vinculante teniendo el mismo valor jurídico que los Tratados de la Unión, obligando a que sea tenida en cuenta por el Tribunal de Justicia de la Unión Europea y por todos los Estados miembros. El Tratado de Lisboa reconoce y establece en su artículo 17 la cooperación con las iglesias y confesiones en forma de “diálogo abierto, transparente y regular”:

“1. La Unión Europea respetará y no prejuzgará el estatuto reconocido en los Estados miembros, en virtud del derecho interno, a las iglesias y las asociaciones o comunidades religiosas.

2. La Unión Europea respetará asimismo el estatuto reconocido, en virtud del derecho interno, a las organizaciones filosóficas y no confesionales.

3. Reconociendo su identidad y su aportación específica, la UE mantendrá un diálogo abierto, transparente y regular con dichas iglesias y organizaciones.”

2.5.2 Ejemplos de relación Estado-confesiones religiosas en los países de la Unión Europea

Como hemos estado viendo, la relación de los Estados con el hecho religioso en Europa ha, de alguna forma, favorecido diversos modelos de relación. Históricamente queda de manifiesto que el cimiento ético y cultural de la sociedad europea es el cristianismo (primordialmente), el islamismo y el judaísmo en menor medida.

Como hemos estado viendo también en el apartado anterior, ha sido una constante que los diversos Tratados y Constituciones europeas después de la segunda guerra mundial, han buscado el reconocimiento expreso de la libertad de conciencia, y por otro, la laicidad estatal. Indicar que 1997 marca una etapa en la

construcción europea, mediante la apertura de Europa a los países del Este, mediante la ampliación de la UE; iniciado tras la caída del muro de Berlín (1989), y el desmantelamiento de la influencia soviética en Europa.

Se podría hacer esta aproximación en dos grandes grupos de modelo de relación Iglesia-Estado: 1) Modelos de Estado laico y 2) Modelos de Iglesia de Estado.

2.5.3 Ejemplos de Laicidad en Europa

Hay varios según la intensidad de esa laicidad, así oscila desde un modelo de rigurosa laicidad dónde está Francia, y otro de una laicidad más flexible y amplia, en el que otros, pudiera estar Portugal e Italia. Hay otro de tendencia pluriconfesional que sería Alemania.

Hablar de un Estado Laico es referirse a Francia, así los principios fundamentales de la República Francesa están presentes en su divisa revolucionaria de Igualdad, Libertad y Fraternidad, concepto este último que después fue recogido en la Declaración Universal de Derechos Humanos que, recordemos, en su artículo 1 dice que “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse **fraternalmente** los unos con los otros*”. Concepto que ha ido desapareciendo de las actuales constituciones.

Pues bien, la Constitución francesa en su artículo 1 indica que “*Francia es una república indivisible, laica, democrática y social*”, el aspecto laico es una particularidad de Francia; se refiere al principio de la libertad de creencias y de igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley. Implica la separación de las Iglesias y del Estado. Ninguna religión puede tener un estatuto privilegiado en la República y cada individuo tiene la entera libertad de opinión y de fe; se consagra la preeminencia del principio de la igualdad por encima de la libertad, en el sentido que ni la libertad y su mercado, ni la religión y sus dioses, están por encima de la política y la “razón de Estado”. Son sociedades laicas con

democracias consolidadas, donde la clase política goza de cierto prestigio y respeto.

En 1905, la República francesa, mediante la Ley de Separación Iglesia-Estado, abolió el Concordato con la Santa Sede, poniendo fin al sistema de diversos “cultos reconocidos”, esto supuso el comienzo del desarrollo legislativo del principio de laicidad y proclama el libre ejercicio de culto y la libertad de pensamiento. La religión se considera en Francia un asunto privado, la religión no es considerada como de interés público y las confesiones religiosas no forman parte de las instituciones políticas, aunque la libertad ideológica y religiosa se encuentra más que garantizada.

Italia, por su particular situación geográfica y por su circunstancias históricas tiene un pasado confesional, es más, el Estado Vaticano tiene su origen en los Pactos de Letrán, firmado entre Italia y la Santa Sede (11/02/1929), dónde Italia reconoce a la Santa Sede como un Estado soberano y sujeto a Derecho Internacional. La constitución italiana aboga por la separación Iglesia-Estado, libertad de conciencia y la igualdad entre las confesiones. A pesar de lo dicho, y al igual que en España, hay un trato diferencial, con respecto a otras confesiones, hacia la Iglesia Católica que desde una perspectiva jurídica deja vacía ese principio de igualdad. La constitución de Italia ensalza los Acuerdos con las diferentes confesiones religiosas como mecanismo de cooperación entre el Estado y las confesiones. Ha habido intentos de modificar el status de las confesiones religiosas sin éxito.

Portugal es semejante a Italia, coincidiendo con su pasado confesional y en afirmar una situación privilegiada para la Iglesia Católica, regida las relaciones con la Iglesia Católica por el Concordato de 2004. Los Acuerdos son la figura jurídica para que establece para las confesiones religiosas, y establece su “notorio arraigo” para llegar a esos acuerdos siempre que las confesiones estén en el país durante más de 30 años o 60 si es una organización extranjera. La ley de libertad religiosa del año 2001 prevé exenciones fiscales a las confesiones, la enseñanza de la religión en la escuela, asistencia a religiosa en instituciones públicas e incluso el acceso a los medios de comunicación públicos. A falta de una

regulación más extensa y precisa las confesiones minoritarias están en desventaja. Al igual que la ley española, se prevé una Comisión de Libertad Religiosa que asesora al Gobierno.

Indicar que como Italia y Portugal, España está ubicada entre los países aconfesionales, pero con pasado confesional en el que la Iglesia Católica goza de ciertos privilegios.

En la constitución de Irlanda se consagra la religión como algo positivo, las confesiones religiosas están separadas del Estado y tienen derecho a la propia autogestión, no se menciona ninguna religión como del Estado y se prohíbe, expresamente, el trato de favor a ninguna religión. A pesar de lo expuesto en el Preámbulo de la constitución irlandesa hace referencia al “Señor Jesucristo” y a la “Santísima Trinidad”.

El modelo pluriconfesional podemos hallarlo en países como Alemania, Bélgica, Austria y Luxemburgo. Alemania y Austria se determinan como Estados laicos y reconocen la libertad de conciencia, pero al ser el Estado el que recauda los impuestos para las confesiones (como pasa en España con la Iglesia Católica y la casilla del impuesto de la renta), vulnera la separación Iglesia-Estado, condición ineludible para reconocer un modelo laico. Otros países dotan directamente a las confesiones religiosas más importantes mediante los presupuestos generales como son Bélgica y Luxemburgo, pudiendo también vulnerar la separación Iglesia-Estado.

2.5.4 Ejemplos de Iglesia de Estado en Europa

Se podría decir, prácticamente, que todos los países europeos una iglesia cristiana tiene posición de privilegio, pero al referirnos a este modelo, la referencia son aquellos países en los que el Estado considera una Iglesia como propia.

Hay diversas escalas en cuanto a la intensidad del modelo, y la mayor diferencia podemos encontrarla entre Inglaterra, Grecia y los países nórdicos. En el Reino Unido hay dos sistemas uno para Inglaterra donde se reconoce este

modelo de Iglesia de Estado y por otro Escocia, Irlanda del Norte y Gales dónde no hay Iglesia oficial. La Iglesia Anglicana es la oficial en Inglaterra y la cabeza de la Iglesia es coincidente con el Jefe del Estado, la reina, que nombra a obispos y ostenta la representación oficial de la Iglesia en instituciones públicas. La libertad ideológica y religiosa esta garantizada por el derecho inglés; aunque las otras confesiones están separadas del Estado, éste obviamente no es neutral, ya que la Iglesia anglicana tiene el status de Iglesia de Estado.

A modo de curiosidad indicar el hasta hace poco tiempo, existía en Inglaterra un delito básicamente religioso, el delito de blasfemia, que finalmente fue abolido el 5 de marzo de 2008 por la Cámara de los Lores por un resultado en la votación final de 148 contra 87 votos.

Los países nórdicos si reconocen en sus textos constitucionales una Iglesia de Estado, en Dinamarca es la Iglesia evangélica luterana la Iglesia nacional, con apoyo del Estado. Para ser monarca en Dinamarca debe ser miembro de esa confesión religiosa. En Suecia no define a la Iglesia luterana como oficial pero obliga al monarca a pertenecer a dicha Iglesia así como educar a los príncipes en la misma fe, quedando excluidos de la línea sucesoria los que procesen esa fe. En Noruega existe libertad de culto, no obstante es un país confesional evangélico luterano. El 86 % de los habitantes son fieles de la Iglesia de Noruega, que está organizada como iglesia estatal. En Finlandia es estatal la ley que regula la organización y la administración de la Iglesia, pero no hacer una referencia explícita a una religión oficial.

En Grecia no es un modelo de Iglesia de Estado puro al no recogerla en esos términos en la constitución pero sí denomina "Iglesia dominante" a la Iglesia ortodoxa griega. Para ser Presidente de la República de este país no tienes que profesar esta religión pero curiosamente debe realizar forzosamente un juramento que sí parece indicar cierta adhesión a la fe dominante (tradición discontinuada el 26 de enero del presente año en el Juramento del actual Presidente Tsipras). La constitución griega reconoce la libertad de conciencia con dos limitaciones: queda prohibida la objeción de conciencia y la actividad proselitista. Resulta complicado

conciliar la libertad religiosa con la existencia de una religión declarada dominante.

Mención aparte merece Malta que expresamente la constitución establece que Malta es un Estado confesional católico, se enseña obligatoriamente en las escuelas. Las autoridades religiosas católicas tienen el deber y el derecho de señalar que preceptos son lícitos y cuales no. La constitución maltesa preceptúa la libertad de conciencia pero este derecho queda postergado a los intereses de la religión oficial.

2.5.5 Países del Este de Europa

En los países de Europa del Este se debaten entre dar similar importancia a lo ideológico y a lo religioso, pero tenemos a la República Checa y Eslovaquia que solo reconocen autonomía respecto del Estado a los grupos religiosos. En otro lado tenemos a la constitución polaca que aunque sí recoge expresamente el mandato de neutralidad de los poderes públicos en materia de opiniones filosóficas y religiosas, pero favorece claramente a los grupos religiosos en detrimento de los ideológicos. La Constitución polaca establece como se regula las relaciones con las confesiones religiosas, excepto con la Iglesia Católica que se hará mediante Acuerdo Internacional con la Santa Sede, con las demás confesiones de determinan mediante leyes que se adoptarán por el Consejo de Ministros y representantes cualificados de esas confesiones minoritarias. Esto hace que se consolide una situación de desigualdad. También es obligatorio enseñar la religión en las escuelas.

Tanto la República Checa, Polonia y Eslovaquia han tenido en cuenta, en su legislación, la libertad de conciencia, y entienden que el Estado no deber ir unido a ninguna ideología exclusiva o a una religión concreta. La separación Iglesia-Estado, implica autonomía jurídica y capacidad de autogobierno y de autoadministración; en Bulgaria y Rumania el sistema es muy semejante: la supuesta laicidad del Estado no impide que se reconozca el apoyo de éste a las confesiones religiosas. Bulgaria además constitucionalmente describe a la Iglesia ortodoxa como la religión “tradicional” del país por su singularidad histórica y

arraigo en la sociedad búlgara y menciona también a católicos, musulmanes y judíos.

La laicidad admite la cooperación con el Estado, desde un punto de vista jurídico. Lo que hay que averiguar si esta cooperación está reconocida en la Ley Marco de cada Estado, y si es así, si esa cooperación es igual con todas las confesiones. Ninguno de los países mencionados de la Europa del Este cita en sus constituciones a esa cooperación, excepto Polonia, es decir, Acuerdo Internacional (Concordato) con la Iglesia Católica y leyes para las otras confesiones, que da como resultado, igual que en España, un sistema de prelación de la protección de la libertad religiosa y de culto. En primer lugar la Iglesia Católica, después las confesiones con Acuerdos y por último las demás. Ninguno de éstos países continuaron con el modelo que había antes de la caída del muro, ni pasaron a un modelo de laicidad “strictu sensu”, sino a lo que han llamado laicidad benevolente (Polo, 2015), o como dice nuestro Tribunal Constitucional laicidad positiva (STC 46/2001).

Un caso aparte es Chipre, con dos comunidades nacionales muy divididas e históricamente enfrentadas: los greco-chipriotas y los turco-chipriotas. La constitución chipriota establece la libertad de conciencia y la neutralidad del Estado, pero el componente religioso es especialmente relevante en Chipre. Los ciudadanos miembros de la Iglesia ortodoxa griega, se consideran greco-chipriotas y los ciudadanos musulmanes turco-chipriotas; los que no pertenezcan a ninguno de los dos grupos podrán optar por una de las dos comunidades, salvo si pertenecen a un grupo religioso, es decir deberán tomar una decisión que es recogida por la Administración, lo que choca con la posibilidad de declarar o no tus creencias religiosas como parte de la libertad religiosa. “*Esta problemática excede la atención que un Estado laico debe prestar a las creencias de sus ciudadanos*” (Polo, 2015).

CAPITULO 3. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

El diálogo “religioso” en sus dos variantes, el Interreligioso, quizás el más usado porque ha sido sin duda e históricamente el más necesario; y por otro lado el Diálogo Religioso entre Estado (Instituciones) y confesiones religiosas, como aportación e impulso que el autor de esta tesis quiere plasmar. Tan importante uno como otro y que configura este capítulo.

El diálogo Estado-Confesiones es innovador y no exento de cierta polémica por la aconfesionalidad que establece nuestra Ley de leyes. Ha habido una intensa relación en España entre el Estado y una determinada confesión religiosa, la más numerosa, con la Iglesia Católica que marca, de alguna forma estas relaciones y la singulariza en España. Veremos en este capítulo tanto uno como otro diálogo.

El diálogo interreligioso es, en el inicio del siglo XXI, uno de los desafíos más importantes para la humanidad. La concordia entre las religiones, considerando el lugar que las religiones ocupan en los conflictos contemporáneos, constituye una de las condiciones fundamentales para el alcance de la paz en las áreas políticas, económicas y sociales del planeta.

En la última década, no obstante el conflicto religioso sea tan antiguo como las religiones, los conflictos y la violencia condicionada a la religión han crecido notablemente. En todos los continentes se han apreciado conflictos étnicos, nacionales o sociales, en los que la religión ha tenido un papel nuclear.

“Algunos sociólogos de la religión anunciaron que las religiones no lograrían sobrevivir al siglo XX...Sin embargo, los pronósticos no parecen haberse cumplido. A partir de la década de 1970 se produjo un fenómeno conocido como <<sorpresa de lo divino>> o, en palabras de Giles Kepel, <<la revancha de Dios>>” (Tamayo, 2011:25)

Según el mismo autor, las religiones recuperaron el espacio perdido y alcanzaron otras esferas como la política, los asuntos sociales, liderazgo ético y papel fundamental en la cultura, sobre todo en algunos países de religión dominante.

Han surgido además nuevos movimientos religiosos extremistas que ponen la racionalidad en segundo plano priorizando los actos de fe, el fervor emocional y las actitudes de intolerancia hacia todos o cualquiera que no comparta sus ideales. Frente a este panorama surgen distintas posturas sobre el tema indicado, por un lado la imposibilidad de un acercamiento entre los seres humanos a través de la religión y la vinculación de la religión a la violencia, si tenemos en cuenta la epidemia de los actos violentos en “*nombre de Dios*” y, por otro, la posibilidad de paz y diálogo interreligioso.

En otras palabras se trata de la fuerza ética de las religiones y los preceptos comunes de no violencia que se enfrenta con un histórico de fanatismos, hostilidades interreligiosas y agresiones. Por lo dicho se desprende la importancia de las religiones basada en su capacidad de movilizar, influir en comportamientos, decisiones de toda una comunidad ya sea en situaciones conflictivas o de paz.

Paralelamente se sitúan los enfrentamientos entre religiones que se alimentan de la pretensión exclusiva de la verdad, la intransigencia, la arrogancia de la afirmación identitaria que conlleva, en la mayoría de los casos, la violencia. La ambigüedad que todas las religiones encierran en cuanto al dualismo que puede conducir tanto a la afirmación de los valores más humanitarios o, en otro extremo, a la violencia es la razón para que el diálogo en estos casos sea una tarea que requiere un estudio detallado.

En este sentido, cabe establecer las diferencias entre el debate interreligioso y el debate entre religiones, hacer una revisión de la evolución del diálogo interreligioso en España y definir conceptos como la libertad religiosa, el pluralismo religioso, los modelos de diálogo interreligioso, ubicarlo en la actualidad del mundo globalizado y entender el uso de la mediación en este ámbito, elementos fundamentales para la diálogo interreligioso, objeto de este capítulo.

La complejidad del diálogo interreligioso consiste en apuntar y demostrar la posibilidad de un horizonte de conversación alternativa; de indicar que la violencia religiosa no forma parte de la cultura de ninguna religión, al contrario esta cultura anima la relación del ser humano con los ideales de paz, perdón y bondad.

El imperativo esencial del diálogo interreligioso, sobre todo actualmente, tiene que ver con la convocatoria a la paz, así como un reacercamiento al verdadero sentimiento religioso, sentimiento contra la violencia y los conflictos.

“El diálogo interreligioso se presenta como uno de los más luminosos signos de los tiempos, capaz de ahorrar muchos sufrimientos estériles a los creyentes de las distintas religiones, facilitar la convivencia entre ellos así como entre todos los seres humanos del planeta y articular un discurso teológico plural.”
(Tamayo, 2010:46)

3.1.- ¿Qué es el Diálogo Interreligioso?

En un mundo globalizado, en el que los persona se interrelacionan continuamente, intercambiando no sólo productos y bienes sino también, y en muchos caso principalmente, ideas, modos de pensar y actuar, principios políticos e ideológicos, enfrentan continuamente sus más íntimas concepciones, la esencia de sus planteamientos religiosos.

El diálogo que se inicia con el comercio deviene al final en una contrastación entre civilizaciones que, informadas como hemos dicho, por religiones implica un enfrentamiento o un diálogo.

Cierto es que no existen en el mundo unidades culturales totalmente homogéneas sino conjuntos más o menos heterogéneos que se estructuran sobre principios sociales, culturales, políticos, económicos, históricos, etc. que comparten en gran medida los unos con los otros los grupos que conforman una

civilización. Y si alguno de estos principios cohesiona más una cultura, no es el idioma como se ha pretendido a veces, sino la religión. Y son las civilizaciones referenciadas a su religión predominante las que se han enfrentado durante siglos y las que, hoy día, tienen la posibilidad de enfrentarse o dialogar.

Este fenómeno de encuentro de varias culturas, principalmente en las grandes ciudades del mundo, llevó a un cuestionamiento sobre la manera cómo el hombre debe vivir en el mundo moderno. Hay varias respuestas para el problema de globalización y de la pluralidad. La respuesta más peligrosa es dada por lo que por convención se llama *fundamentalismo*, que es la respuesta de la eliminación o de la subyugación del otro. (Pikaza, 2004) La otra respuesta es propuesta por los que creen en la posibilidad del diálogo entre las diversas religión como factor necesario para la construcción de la paz en un mundo plural. La propuesta, en este caso, no es la homogenización de la humanidad, sino que la pluralidad es algo bueno y deseable.

“El diálogo interreligioso procura establecer un ethos común a la humanidad, un mundo en que se pueda convivir en paz” (Hans Küng, 2006: 547)

De esta forma, el diálogo interreligioso no se trata de ecumenismo, sincretismo, ni tampoco el reconocimiento de que todas las religiones son buenas y verdaderas. El diálogo interreligioso es el que se establece entre las diversas religiones en el mundo, buscando establece un *ethos* de paz y de convivencia en un mundo plural y globalizado.

El diálogo de las religiones solo ocurre cuando la identidad de cada una es preservada; por eso, cuando se habla de diálogo interreligioso, en esta esfera están descartadas algunas acciones comunes y legítimas de las prácticas religiosas, tales como el proselitismo, la defensa de su religión como única, verdadera (apologética) y salvífica, donde la actitud esperada es de la escuchar y participar. Conocer la propia verdad y disposición para oír son los presupuestos para empezar a dialogar. (Cacciari y Martini, 1997)

El diálogo interreligioso sólo puede darse cuando hay una comprensión de que la vida del otro es importante, aún más, cuando la vida, en general, lo es. Tiene como premisa el hecho de que compartir el mismo planeta, es como convivir en una misma casa y saber convivir en esta casa común es un punto fundamental y necesario.

“El horizonte interreligioso implica el paso de la religión única o privilegiada al pluralismo religioso y tiene que desembocar en la elaboración de una teología de las religiones desde la interculturalidad y el diálogo interreligioso, a partir de las víctimas y con la praxis de liberación. La teología de la liberación no es algo relativo a una sola religión, sino a todas. De lo que se trata, entonces, es de crear una teología interreligiosa de la liberación que asuma las tradiciones emancipadoras presentes en las distintas religiones y movimientos espirituales.” (Tamayo, 2011:137)

Con el fin de la guerra fría, pareció que había una posibilidad de que la humanidad pudiera construir una paz permanente. Las ideologías que dividían la humanidad quedaron debilitadas y nuevas perspectivas pudieron ser construidas. El 11 de septiembre de 2001, el ataque terrorista a las torres gemelas, en Nueva York, mostró otra realidad al mundo. La reacción americana atacando Afganistán y, luego, a Irak y la amenaza de intervención en Irán enfrentó dos grandes civilizaciones: la civilización occidental basada en la herencia judaica cristiana y el Islam.

El choque de civilizaciones tipificado por el historiador Samuel Huntington parecía ser el nuevo nombre de la conflagración. No serían las ideologías causa de la guerra, sino las religiones o el choque de las culturas permeadas por el conflicto religioso. Los conflictos en el siglo XXI, en su mayoría, tienen una caracterización religiosa, aun cuando la cuestión económica está evidente como es el caso de la guerra de Irak. (Béthune, 2009). Tampoco es un planteamiento nuevo, a lo largo de la historia choques con diversas causas –económicas en su mayor parte- han sido coloreadas de religión para hacerlas más publicitarias.

Cierto que en los planteamientos socio-políticos del siglo XXI, y décadas finales del siglo XX, se han introducido otros considerandos que contribuyen a una confrontación entre civilizaciones. Por ejemplo la cuestión del medio ambiente, los problemas relacionados con el calentamiento global o la extinción de especies de animales, la polución o el uso de combustibles fósiles. Todo ello se ve con distintas perspectivas desde una u otra religión, desde una u otra civilización. Pero el problema central de todo este conjunto de factores es la posición de esta o aquella civilización frente al problema del respeto del planeta como parte del respecto por la vida humana y, consecuentemente, por el individuo.

El hombre como centro de la ética humanista, respeto a su libertad, libertad para tomar sus decisiones, decisiones que influyen en el conjunto, son valores que en la civilización occidental se han impuesto, cierto es que desde hace poco menos de ochenta años. No olvidemos que hasta 1945 no se eliminaron regímenes dictatoriales en el centro de Europa y que hasta mucho más tarde no desaparecieron los del sur del continente y hace menos de cuarenta años el comunismo en Rusia.

Si por un lado hay elementos destructivos en las diversas religiones, existen también elementos constructivos que deben ser reforzados en relación a este tema. Por lo tanto, el diálogo entre las religiones apunta a la diversidad como elemento importante de la propia humanidad, sin embargo tiene la posibilidad de la convivencia mediante el énfasis en elementos comunes de las diversas religiones reforzando estos elementos comunes.

“...el diálogo interreligioso se presenta como uno de los más luminosos signos de los tiempos, capaz de ahorrar muchos sufrimientos estériles a los creyentes de las distintas religiones, facilitar la convivencia entre ellos así como entre todos los seres humanos del planeta y articular un discurso teológico plural. “Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”, afirma R.Panikkar en su libro.” (Tamayo, 2010:45 y 46)

Pero el diálogo sólo puede establecerse una vez que se entiende la importancia de las diferencias dentro de las diversas sociedades, lo que conduce a ciertos desafíos. Por ejemplo:

- El no reconocimiento de la no homogeneidad étnica y religiosa de las sociedades modernas.
- El reconocimiento de que la no integración de los grupos que defienden las diferencias étnicas y religiosas, son fuertes componentes de conflicto dentro de la sociedad y muchas veces están asociados a diversos tipos de discriminación y prejuicios.
- Los grupos mayoritarios y los procesos sociales tiene tendencia a discriminar los grupos minoritarios.
- La demanda por inclusión y por pluralidad de esferas de valor y prácticas institucionales en el sentido de la reparación de exclusiones históricas.
- La demanda por reorientación de las políticas públicas y procesos semejantes en las religiones en el sentido de asegurar la diversidad/pluralidad de grupos y tradiciones.

Es necesario estudiar los fenómenos y sistemas religiosos como parte de la cultura, procurando encontrar un factor identificable de la experiencia humana, y que se representen por medio de imágenes que pasaron mediante miles de personas, a lo largo de diferentes tradiciones, algunas modeladas en los santuarios y en otras instituciones religiosas. (Pérez Brito, 2008)

El desafío es el reconocimiento de que, en el caso de las religiones, la variedad es, por encima de todo, humana, y esto significa comprender el lugar de cada uno en el panorama religioso, reconociendo los demás no como competidores, sino como quien comparte la misma búsqueda existencial.

Como demostró Cassirer, es mediante formas simbólicas que religiones, religiosidades y experiencias religiosas se expresan. El desafío del diálogo interreligioso es comprender como cada tradición religiosa experimenta, vive e identifica lo que fue experimentado, vivido. Para tanto es necesaria la capacidad de identificar cosas, personas, acontecimientos, por intermedio del nombramiento, descripción e interpretación utilizando conceptos y lenguaje apropiados. (Scheur, 2012)

Por esta razón, actualmente, los estudios sobre religión y religiosidad valoran la diversidad de los fenómenos implicados en el hecho religioso. No solo hay el reconocimiento de que las cuestiones religiosas permean la vida cotidiana como la religiosidad popular, sino también las diversas formas de espiritualidad dan elementos para la construcción de identidades, de memorias colectivas, de experiencias místicas y corrientes culturales e intelectuales que pueden desarrollarse en institucionalidades religiosas o no.

“En correspondencia con el pluralismo religioso y cultural, es necesario construir una interespiritualidad o espiritualidad interreligiosa, transgresora de las fronteras que cada religión ha erigido a lo largo de su historia para diferenciarse de las otras. Siguiendo al teólogo Annyasi Wayne Teasdale, entiendo por interespiritualidad, por una parte, la eliminación de las barreras que han separado a las religiones, de los viejos antagonismos que las han enfrentado y, por la otra, el cruce fecundo y la participación dinámica en los tesoros espirituales de las religiones. Una vez eliminadas las barreras y superados los antagonismos religiosos, queda expedito el camino para tejer lazos de amistad y de comunicación entre las personas creyentes de distintos credos. Como reitera el Dalai Lama, sin amistad no es posible el diálogo interreligioso y tampoco el trabajo común de las religiones por la paz.”
(Tamayo, 2011:138)

Como consecuencia del pluralismo religioso y cultural, hay una variedad de abordajes sobre la pluralidad de las tradiciones religiosas, enriqueciendo los estudios e investigaciones de las religiones y desafiando a una comprensión cada

vez más compleja de la historia y del significado de las religiones en el mundo moderno.

Establecer un diálogo con las demás religiones representa un esfuerzo de actualización de las traiciones religiosas, para enfrentar nuevas perspectivas, nuevas situaciones y nuevos problemas, promoviendo un diálogo entre los estudios de religión con la Historia, la Antropología, la Sociología, la Política, el Derecho y el Arte.

Todo este trabajo teológico debe, sin embargo, tener en cuenta que la especificidad histórica y la relatividad cultural significa que varios términos, conceptos, definiciones y estructuras cognitivas deben ser contextualizadas. Por ejemplo, en algunas tradiciones religiosas, términos como “*fe*” o “*Cristo*” pueden no existir.

El diálogo interreligioso también debe desarrollar la práctica de la tolerancia religiosa que puede ser aplicada a lo largo de un gran espectro, que va de una necesidad pragmática hasta ser considerada como una obligación moral y ética. Así, la tolerancia exigida en el diálogo plural puede variar desde protección de las especificidades de un pequeño grupo religioso hasta el análisis más elaborado de las teologías religiosas, de la formulación de un ethos. Las cuestiones del multiculturalismo para el diálogo interreligioso tratan de reconocer la diferencia como elemento clave de paz y del progreso humano, de celebrar, aprobar y ratificar la diferencia como valor básico y esencial. (Küng, 2006)

Pero hay diversos problemas en este punto. Lidar con las diferencias que encontramos en una sociedad pluralista, que son profundas y grandes, es uno de ellos. Dichas diferencias están relacionadas con asuntos básicos y esenciales sobre lo que es una vida con sentido y calidad. Muchas veces se puede pensar que es imposible imaginar consenso sobre diversos temas, incluyendo cuestiones de ética y moral. En este sentido, los derechos humanos son el punto de partida del diálogo. Uno de los principales derechos del hombre es el de la diversidad cultural, por eso la UNESCO (2004) aprobó la declaración de la diversidad cultural, uno de los documentos más importantes para el diálogo interreligioso.

Artículo 1º. La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad. La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y en la pluralidad de identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para la naturaleza. Constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.

Artículo 2º. De la diversidad cultural al pluralismo cultural. En nuestras sociedades cada vez más diversificadas, se hace indispensable garantizar una interacción armoniosa de las personas y grupos con identidades culturales, al mismo tiempo, plurales, variadas y dinámicas, así como su deseo de convivir. Las políticas que favorecen la inclusión social y la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz. Definido de esta forma, el pluralismo cultural constituye la respuesta política a la realidad de la diversidad cultural. Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio a los intercambios culturales y al desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública.

Artículo 3º. La diversidad cultural, factor de desarrollo. La diversidad cultural amplía las posibilidades de elección que se ofrecen para todos; es una de las fuentes de desarrollo, entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceso a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria...

La declaración universal de UNESCO sobre la Diversidad Cultural fue aprobada por unanimidad en una coyuntura muy singular, justo después de lo sucedido en los EUA en 11 de septiembre de 2001. La 31ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO constituye el primer gran encuentro a nivel ministerial después de aquellos sucesos.

La cuestión del sentido de ciertas posturas inflexibles se torna en bastante aguda en un determinado contexto, cuando los referenciales estables y naturales de orientación en el mundo se hacen frágiles e insuficientes para garantizar un movimiento coherente y previsible en el espacio social, como es el caso del mundo globalizado. La búsqueda de sentido tiene lugar entonces en la reconstrucción de identidades defensivas en torno a principios propios.

La construcción de la identidad se enfrenta a los siguientes desafíos en un mundo globalizado:

- *El desafío de la apertura.* Tradicionalmente, la idea de identidad fue asociada a la particularidad de que esta no se compartía con los demás, que esto determinaba una uniformidad interna entre los seguidores de una determinada religión, que cultivaban los mismos atributos. El escenario de la globalización modifica los procesos tradicionales de producción y reproducción de la identidad, y hace con que haya la necesidad de reconocer dentro del grupo la presencia de otros sujetos y de negociar con ellos sus demandas y valores.

- *El desafío de la reflexividad.* La posibilidad de invasión, destrucción o subordinación que la inserción en los flujos globales representa para las identidades localistas, o la respuesta al desafío de la apertura, tiene como consecuencia que la identidad trabaje sobre sí misma. Se recomponga, se auto critique, elabore estrategias para su actuación y sus relaciones con otras.

- *El desafío de la política.* No se trata de la política centrada en la agregación de intereses por medio de los partidos y su procesamiento mediante los mecanismos de políticas gubernamentales. Se trata de la dimensión política de la identidad.

- *El desafío del pluralismo.* Uno es el desafío de la construcción de la identidad en un mundo uniformizado, y otro es el de la construcción de identidad en un mundo plural. (Cacciari y Martini, 1997)

Además de los desafíos que enfrenta el diálogo interreligioso, están presentes las distintas posturas en relación a este. La teología interpreta el diálogo interreligioso a través del exclusivismo, inclusivismo y el pluralismo.

Brandt (2003) creó una tipología para definir las posiciones teológicas cristianas frente al diálogo interreligioso.

- *El modelo exclusivista.* Afirma que sólo una religión, por ejemplo, la Católica, es verdadera, lleva a la salvación. Todas las otras religiones son “*excluidas*” y, por lo tanto, evaluadas como paganas o satánicas. Como característica de esta definición está el uso de los textos bíblicos interpretados a partir de una perspectiva exclusivista.

- *El modelo inclusivista.* Este modelo, frecuente sobre todo (pero no solo) en la teología católica romana, trabaja con la imagen de círculos concéntricos. En el centro se encuentra la propia religión o confesión cristiana. Alrededor de estos centros giran, a una distancia mayor o menor, las otras religiones – cerca del centro cristiano, el judaísmo y el Islam, lejos de ellos el budismo y el hinduismo. En todas las religiones existen, por lo tanto, elementos y vestigios de la verdad cristiana y del camino de salvación cristiano. Las otras religiones no son, pues, excluidas y sí incluidas afirmando, por ejemplo, que los adeptos son cristianos anónimos.

- *El modelo pluralista.* Defendido por la propia teología pluralista de las religiones. El modelo exclusivista niega la reivindicación salvífica de las otras religiones y, con eso, las excluye de la salvación, y si el modelo inclusivista sólo reconoce en las otras religiones vestigios y referencias a la propia verdad, el modelo pluralista reconoce la equivalencia de todas las religiones, por lo menos las grandes religiones mundiales, como el hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo e Islam.

No se considera que ninguna de estas religiones es mejor, más verdadera o más salvadora que las demás. Como en el ecumenismo cristiano, se propone, por así decirlo, el reconocimiento de la unidad de las religiones en la diversidad

reconciliada, nada que ver con el diálogo interreligioso; el ecumenismo aboga por la unión de las Iglesias, por ejemplo todas las iglesias cristianas, cosa que no pretende el diálogo interreligioso. Lo dicho, sin embargo, significa que la teología pluralista de las religiones no puede ni quiere aplicar aquellas informaciones eminentemente exclusivas a ninguna religión, ni a la propia. Es necesario reconocer la pluralidad de las religiones con su respectiva ética propia y su respectiva comprensión de salvación y verdad.

Han sido muchas las iniciativas de diálogo interreligioso en todo el mundo. Una de ellas es el Parlamento Mundial de las Religiones fundado en 1893 en Chicago. Fue organizado por el pastor presbiteriano John Henry Barrows; sin el apoyo de su iglesia reunió 4.000 personas en la sesión inaugural. La reunión duró 18 días y contó con la participación de 400 delegados. Tuvo la adhesión de religiosos orientales y la curiosidad de líderes judíos, cristianos y musulmanes más abiertos. (Scheur, 2012)

Cien años después, otra vez en Chicago, el Parlamento organizó una nueva asamblea general. En este encuentro los participantes aprobaron la Declaración por una ética Mundial a partir de la ayuda teológica de Hans Küng y de la Fundación por una Ética Mundial, organismo de carácter e interreligioso. Fueron, aprobados los siguientes principios:

No es posible un nuevo orden mundial sin una Ética Mundial

La exigencia fundamental de esta Ética es que todo ser humano sea tratado de forma humana.

Es urgente crear una cultura de no violencia y de respeto a todo ser vivo.

Una cultura de solidaridad y un orden económico justo.

Cultura de tolerancia y de paridad de derechos e igualdad entre hombre y mujer.

Es necesaria una transformación de consciencia sin la cual estas propuestas anteriores no serían profundas. (Küng, 2006)

Años antes, la tragedia del holocausto llevó a muchas comunidades cristianas a revisar su posición en relación con los judíos. En 1947, la Iglesia Reformada de

los Países Bajos declaró que el diálogo debe ser la relación normal entre la iglesia y la sinagoga. Pero fue con la creación del Secretariado para los judíos por parte del Vaticano que el diálogo bilateral católicos/judíos se profundizó, junto con la posibilidad de diálogo con otras religiones de forma oficial. (Gnilka, 2005)

Este hecho, abrió las puertas para otras iniciativas. Judith Hollister fundó el Temple of Understanding (*Templo de la Comprensión*) cerca de Washington. Entre los miembros fundadores están inscritos el patriarca ecuménico Atenagoras, el Dalai Lama, Thomas Merton, Saverpalli Radhaskhrisnan, Albert Schweitzer, U. Thant y los papas Juan XXIII y Pablo VI. Es una construcción en seis “*alas*”, cada una para una religión: budista, cristiana, china, hindú, judía y musulmana. El objetivo era promocionar la comprensión de las religiones a escala mundial, reconocer la unidad de la familia humana. (Gnilka, 2005)

Después de un largo proceso, en 1965, la Iglesia Católica tomó una actitud que revolucionó su historia y marcó un tiempo nuevo. Todos los obispos del mundo, reunidos en el Concilio Vaticano II, publicaron una “*Declaración sobre la Libertad Religiosa*” y otro sobre cómo la Iglesia Católica ve a las demás religiones.

En Ginebra, en 1968, fue fundada, de forma autónoma, pero en diálogo con el Consejo, una Comisión Consultiva de las Religiones. Allí se propuso a los participantes el principio de que no estaban reunidos por estar de acuerdo sino para aprender a conocerse más.

En este sentido, el Consejo Mundial de Iglesias, en su asamblea de Nueva Delhi, defendió la libertad de conciencia religiosa de toda persona humana. En 1969, el Consejo aprobó la importancia del diálogo interreligioso y el proyecto de un encuentro con creyentes de otras tradiciones. El primer encuentro fue el coloquio de Ajaltoun en el Líbano (1970) sobre el diálogo.

El contexto de la intervención de los Estados Unidos en Vietnam y la intensificación de la guerra fría, agravada por las relaciones tensas entre Moscú y Pequín provocó algunos creyentes a promocionar nuevas iniciativas de diálogo interreligioso. De esta forma surgió la “*Conferencia Mundial de las religiones por la*

paź. Dicha organización fue fruto de la iniciativa de ciudadanos de los Estados Unidos, India y Japón. La primera asamblea internacional fue en Kyoto, Japón, en 1970. La finalidad era tratar la cuestión de la paz, propagar la causa del desarme, oponerse a todo tipo de discriminación, trabajar para acabar con el colonialismo, con el imperialismo y defender los derechos humanos. En la primera asamblea (1970) participaron 139 miembros de Asia y de África, además de 77 representantes occidentales. (Cacciari y Martini, 1997)

El deseo era el de crear en Washington una especie de Naciones Unidas Espirituales. En 1970, en la Asamblea de Ginebra, el Vaticano y el Consejo Mundial de Iglesias envió representantes. Allí se propuso una organización Mundial de las Religiones. En 1980, el Templo de la Comprensión intentó crear un *“World Monastic Council”*. Actualmente trabaja más en los Estados Unidos y está asociado al World Congress of Faiths.

La Comisión Pontificia para el Diálogo Interreligioso, organismo del Vaticano, publicó su segundo documento orientador en 1991 y lo dedicó a la relación entre el diálogo y la obligación cristiana de anunciar el evangelio.

En 1998, la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz convocó su 2º asamblea general en Jordania.

En 1999, en Jerusalén, el obispo anglicano William Swing, el Dalai Lama y el Consejo de Coordinación Interreligioso de Israel lanzaron la sugestiva propuesta de una organización mundial de religiones, semejante a las Naciones Unidas.

“Todos los días surgen problemas y deberían ser discutidos y regulados a partir de una base permanente cotidiana, sin caer en el modelo burocrático de la ONU. Los promotores de esta propuesta de llamarán esta organización de URI (United Religions Initiative), Organización de las Religiones Unidas.”
(Béthune, 2009)

Roma envió representantes a las asambleas, pero como sospechó que esta organización pudiera favorecer el sincretismo no la ha apoyado.

Las posiciones más abiertas del Papa y de varios organismos romanos son criticadas por algunos cardenales de la Curia Romana y de archidiócesis importantes y la declaración "*Dominus Iesus*" de septiembre de 2000 muestra esta contradicción. Muchos obispos y líderes religiosos tienen miedo al relativismo religioso y no quieren perder la hegemonía católica en el mundo.

En febrero de 2002, el papa envió a todos los gobernantes de los países una carta con un "*Decálogo para la Paz del Mundo*". Son diez puntos aprobados por los líderes religiosos presentes en el 2º Encuentro de Asís considerados necesarios para el diálogo entre los pueblos y las culturas.

En América Latina, aprovechando el 5º Centenario de la Conquista, representantes de grupos afro americanos, comunidades indígenas y cristianos de diversas iglesias se reunieron en el 1º encuentro continental de la "*Asamblea del Pueblo de Dios*" (APD), proponiendo no sólo el diálogo interreligioso, pero también intercultural y fundamentado en el servicio a los oprimidos y los que sufren.

De este encuentro nació la expresión macroecumenismo, para designar un ecumenismo entre cristianos, otras religiones y principalmente con grupos religiosos populares y autóctonos.

Según Béthune (2009) el documento de Quito justifica la propuesta del macro ecumenismo, afirmando que:

Dios siempre es más grande que nuestras iglesias, religiones y proyectos humanos.

Dios tiene un sueño "*la unidad de la familia humana, dentro de la ley suprema del amor*". Los cristianos y cristianas presentes en este encuentro se sienten profundamente llamados a la conversión...desean por el testigo de la unidad, colaborar con los procesos mediante los cuales los pueblos están construyendo otra democracia, la de los hijos e hijas de Dios, hermanados entre sí.

A modo de conclusión:

“...el dialogo ha de partir de unas relaciones simétricas entre las religiones y de la renuncia a actitudes arrogantes por parte de la que, en un determinado territorio o contexto cultural, pretende considerarse la más arraigada o preponderante. Las religiones son respuestas humanas a la realidad divina que se manifiesta a través de diferentes rostros. Todas ellas forman un “pluralismo unitario” (P. Knitter), a su vez, cada una posee una “singularidad complementaria” abierta a las otras.” (Tamayo, 2010:48)

3.2.- ¿Diálogo entre religiones o diálogo entre personas que practican una religión?

El diálogo interreligioso ha asumido un lugar relevante en los procesos de paz y en la creación de una cultura de la diversidad y respeto. Pero hay una diferencia entre el diálogo interreligioso y el diálogo entre practicantes de una religión, y esto tiene que ver con la participación democrática de los miembros de cada creencia religiosa en dicho debate, la correcta representación de sus deseos, ideas e inquietudes.

Se espera que a través del diálogo interreligioso las religiones se entiendan, se den la mano, dejen de lado sus diferencias y controlen a los sujetos violentos. Pero se ve también en un eventual intercambio, una forma de relativizar percepciones antagónicas, puesto que se presupone, en Occidente, que Dios es uno solo y que las religiones no se diferencian más que en variaciones culturales, en lo que dicen o hacen.

Sin embargo, las comunidades y sus representantes se conocen de hecho y colaboran alrededor de cuestiones prácticas, el diálogo doctrinal es raro y normalmente circunscrito a especialistas. En primer lugar, el diálogo no debe ser visto como una forma de domesticar las comunidades religiosas. El conocimiento mutuo, los lazos de afecto, los gestos de apoyo, tienen sin duda un efecto positivo

en la reducción de eventuales tensiones, pero no deben pretender reducir las diferencias y la singularidad de cada religión. Su patrimonio espiritual es único y en su pluralidad interna está la principal contribución de cada una de las grandes tradiciones a la humanidad en general.

Es en nombre de esta pluralidad interna y esta diversidad de ideas dentro de un mismo grupo, que se cuestiona el papel de la representación que estos individuos tienen en los diálogos interreligiosos llevados a cabo por un reducido grupo que universalizan una verdad y la “imponen” a todo un grupo.

El diálogo entre practicantes de una religión deja de existir como posibilidad y da espacio a un sistema de representación tipo parlamentario donde sus líderes opinan y deciden por todo el grupo.

“Sin duda, la universalidad de tipo parlamentario es buena en un sentido racional (mucho mejor que una dictadura), pero exige un tipo de imposición (como se imponen de un modo sangriento las llamadas <<democráticas occidentales>>), y resulta insuficiente en el plano religioso. No tratamos de negar el nivel de la argumentación democrática, sino de trascenderlo. Sólo siendo más que un parlamento (nunca menos), el diálogo entre las religiones podrá abrir un camino de vida pacificada a la humanidad actual. Ciertamente, las religiones que se niegan al diálogo se niegan a sí mismas: pero unas religiones que quieren imponer el resultado de sus diálogos (convirtiéndolo en ley de las mayorías) dejan de ser dialogantes. La religión no es demo-kratía en el sentido usual del término, porque no es kratía o poder del demos (pueblo), sino todo lo contrario: superación del poder por gratuidad compartida.” (Picaza, 2004: 150 y 151)

Una religiosidad anodina, reducida al denominador común de comunidades que se avergüenzan de sus diferencias es de un interés social y cultural muy limitado. Pero, por las mismas razones, el diálogo no debe ser entendido de forma racionalista, como camino para una religiosidad superior que trascienda la tutela de las instituciones religiosas y el carácter diferenciador de sus narrativas y de sus

dogmas. Se trata de considerar los aspectos internos del grupo, de la participación de los seguidores en las decisiones y la escucha de sus ideas y anhelos.

Las sociedades del tercer milenio, que pretenden mantenerse fieles a la tradición política de la democracia liberal, chocan con el creciente pluralismo en su seno. El desafío es de mantener la paz entre tradiciones étnicas y religiosas distintas, evitando la creación de guetos y llevando todas las comunidades a involucrarse en la promoción del bien común contando con la participación democrática de todos sus miembros.

Es una época de movilidad demográfica y de comunicación instantánea y las religiones acompañan a las personas en sus desplazamientos por el mundo. En efecto:

“...prácticamente todas las comunidades religiosas están hoy, ya o globalizadas o como mínimo en proceso de expansión más allá de las fronteras de sus territorios tradicionales, aunque hayan divergencias entre ellas en relación a la intención y la capacidad de asumir nuevas formas, más adaptadas a la modernidad.” (Berger, 2007:43)

Para Berger (2007) está claro que la Iglesia Católica Romana tiene, hace varios siglos, una estructura y vocación global, lo que puede dificultar la participación de los ciudadanos comunes miembros de dicha religión en el diálogo interreligioso. El autor afirma además que los dos movimientos religiosos más dinámicos en relación a la participación de sus miembros en el diálogo interreligioso, son el protestantismo popular (evangélicos) y el islam en resurgimiento.

Estas dos tradiciones tienen un fuerte rasgo misionero cuya consecuencia es un rápido crecimiento del número de fieles que, en determinados casos, influyen directamente en el proceso político.

Aún así, todas las comunidades religiosas, adaptadas o no a los tiempos actuales y a un diálogo interreligioso con participación democrática amplia, están

creando redes globales por donde circulan, constantemente, personas e ideas, a medida que sus miembros se expanden por el mundo. Lo que conduce a que la pluralidad de aspectos y visiones que una religión puede asumir viene alimentada continuamente desde fuera, lo que genera la evolución de los grupos religiosos, que puede promover el debate y el cambio de posturas a favor del bien común o, en otras palabras, el verdadero diálogo interreligioso debería partir del diálogo entre los practicantes de las religiones para luego asumir un aspecto más parlamentario a través de representación.

Pero dicha pluralidad puede chocar con las perspectivas políticas de muchos gobernantes, interesados en garantizar la cohesión social en sus países, lo que conduce a una política de asimilación de normas donde vence la mayoría.

“El universalismo de las religiones no se logra a base de un parlamento y del triunfo de mayorías, sino por experiencias de gratuidad y comunicación de vida. No se pueden nivelar las religiones desde un común denominador que podría imponerse sobre todas ellas, porque toda la imposición destruye la gracia de las religiones, Por otra parte, las religiones no se pueden unir desde un común denominador, sino al contrario: desde aquello que tienen de más hondo y específico, desde su experiencia de encuentro con el Misterio (han palpado el Elefante) y de apertura hacía la luz (han vislumbrado al Elefante). Una religión sólo puede ser ecuménica si conspira con otras, ofreciendo lo que tiene de más hondo y acogiendo aquello que le ofrecen las demás, de un modo gratuito, sin triunfar ni imponerse sobre nadie” (Pikaza, 2004:151)

El fenómeno religioso se vive y se desdobra a través de los seguidores de una religión, a través de las células que componen todo el organismo religioso y que, por lo tanto, asumen fundamental importancia en la construcción del diálogo con las demás religiones. Durante algún tiempo, predominó en los medios políticos e intelectuales la tesis de que el bienestar económico y el desarrollo del sistema educativo, ambos relacionados, conducirían invariablemente, al declive de las religiones y a la nivelación social. En una sociedad secularizada, el debate público pasaría a darse entre programas políticos, el ciudadano tomaría partido de acuerdo con sus intereses y opiniones individuales, y el sistema democrático

recogería el apoyo de la mayoría por ser visto como aquel que mejor asegura la libertad y en el que todos intervienen en la evaluación de los gobernantes y sus programas.

La mediación de la voluntad popular por sindicatos, confederaciones de industria u otros organismos no gubernamentales, representó la evolución natural del sistema y obligó a una mayor racionalidad en el discurso político. Quien se presentara a ocupar cargos políticos dejaba de tener como interlocutor exclusivamente al elector anónimo – cuyos preceptos, miedos y efectos eran sociológicamente catalogables – y pasaba a estar obligado a convencer.

“Es fácil comprender como, de ambos lados de la frontera religiosa secular, haya quien insista que religión y democracia son incompatibles. La palabra “democracia” nos llega desde la Grecia Antigua y significa “el gobierno del pueblo”. La religión, a su vez, conlleva reconocer gobernado por Dios (....) Parece que los dos sistemas están condenados a colidir, que la religión tendrá, necesariamente, que rechazar la democracia. Esta es su virtud, dicen los creyentes. Este es su peligro, dicen los no creyentes” (Sacks, 2007: 215)

La urgencia en solucionar este dilema fue atenuada por la expectativa de que el tiempo lo solventaría por medio de la secularización y la gradual pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la vida pública. Sin embargo, se encontró un *modus vivendi* en la noción de dos esferas de responsabilidad autónomas, apelando de forma poco rigurosa a las palabras de Cristo a través del *“Dad a Cesar lo que es de Cesar y dad a Dios lo que es de Dios”*. (Blanchof, 2007)

En la vida política, se seguían las reglas mundanas, adoptando uno de los varios modelos posibles de gobierno; en el interior de las comunidades religiosa lo que estaba en vigor era la teocracia. En otras palabras, entre una y otra esfera se intentaba garantizar un pacto de no interferencia. La verdad, sin embargo, es que ni todas las religiones tienen adoptado la separación entre las confesiones religiosas y el Estado, y tampoco la secularización ha progresado con la linealidad que algunos vaticinaban. En realidad, las conclusiones actuales son:

“A lo largo de los cincuenta últimos años, las poblaciones de prácticamente todas las sociedades industriales avanzadas han experimentado un movimiento en el sentido de una mayor orientación secular, pero el mundo como un todo tiene hoy más creyentes en religiones tradicionales que en épocas anteriores (...). Prácticamente todos los países en que la secularización más progresó ostentan un ratio de fertilidad muy inferior al nivel de sustitución, al paso que sociedades con orientación religiosa tradicional manifiestan un ratio de fertilidad dos o tres veces superiores al nivel de sustitución. (...) Este alejamiento creciente por todo el mundo, entre sociedades sagradas y seculares, arrastra consigo importantes consecuencias para el futuro del pluralismo religioso, de mutación cultural y de la política mundial” (Norris e Inglehart, 2007: 51)

Lo dicho influye directamente en cómo el diálogo interreligioso se desarrolla. Influirá en la participación democrática o no de los practicantes, en cómo se dará esta participación, sobre todo teniendo en cuenta el nivel de secularización y de separación entre sociedades sagradas y seculares.

Entender que la modernidad conduce a un declive de la religión, es entender que el diálogo interreligioso debe darse únicamente en la esfera de los dirigentes de cada grupo, evitando el debate abierto a todo, conllevando la imposición de reglas y normas.

“Es importante alejar una perspectiva que tiende a ser largamente adoptada (incluyendo a teólogos católicos) pese al enorme volumen de pruebas al contrario de la muchas veces apodada teoría de la secularización. La cual considera que la Modernidad conduce a un declive de la religión. Dicho de forma simple, se trata de una perspectiva hoy empíricamente falsificada. (...) Basta con referir que, al contrario de lo que supone esta teoría, el mundo contemporáneo asiste a una verdadera explosión de religiosidad apasionada. (Hay dos excepciones – Europa occidental y central, y una clase estrecha pero muy influyente de intelectuales “progresistas” en la mayor parte de los países (...). - La modernidad no conduce necesariamente a un declive de la religión.

Lo que conduce, más o menos necesariamente, al pluralismo religioso”
(Berger, 2007: 20 y 21)

Pero hay otra cuestión a que no contestan las estadísticas elaboradas por este especialista: saber si en el ambiente plural de las sociedades industrializadas y postindustriales, la relación de los creyentes con la religión que profesan se procesa bajo la tutela o al margen de las respectivas instituciones.

No se confirma que haya cualquier correlación entre el creciente pluralismo religioso y la práctica religiosa: es decir, la creciente oferta disponible en el <<*mercado religioso*>> no estimula significativamente a una mayor adhesión de la práctica religiosa ni tampoco a la participación de los practicantes en el diálogo entre religiones. (Berger, 2007)

Pero es posible que la abundancia de información disponible sobre el fenómeno religioso estimule la curiosidad y reavive los lazos de pertenencia del ciudadano común a la confesión religiosa asociada más de cerca a su identidad familiar, étnica, cultural o de civilización. También es posible que este sea uno de los factores que obstaculice la secularización haciendo referencia a los ratios de fertilidad de la religión antes mencionados.

Un hecho importante respecto a la participación de los practicantes en los diálogos interreligiosos y construcción de normas y reglas, es que la adhesión de los creyentes a una religión, en las sociedades económicamente avanzadas, no se articula de la misma forma que en otros tiempos. La adhesión es hoy más desprendida y no parece implicar la necesidad de adoptar todas las doctrinas y prácticas de esta tradición, ni una subordinación rigurosa a la respectiva autoridad religiosa.

De ahí se desprende con facilidad que en dichas sociedades la religión pierde poder como factor cultural determinante de comportamientos y actitudes, y que no hay un interés preponderante de los practicantes en la participación de los procesos de diálogo, quedando el diálogo interreligioso limitado a los dirigentes de

las respectivas creencias y las normas establecidas sin carácter vinculante en relación con sus “seguidores”.

Los criterios objetivos de la ortodoxia y de la ortopraxis son gradualmente abandonados, a favor de los sentimientos y de las opciones personales de cada creyente y esta evolución, como ya se ha dicho, repercute de forma importante en el diálogo interreligioso en las instituciones. (Marty, 2005)

Aplicando estas observaciones al diálogo interreligioso, se constata que, en Occidente, la opinión pública es favorable, en los tiempos que corren, a la convivencia pacífica entre las religiones. El diálogo a este nivel es apreciado por dirigentes políticos, por el ciudadano común e incluso por la mayoría de los creyentes. Esto se da principalmente no por su contenido, por lo general desconocido, sino por la expectativa que fomenta de una armonía social posible. Toda la confraternización entre comunidades religiosas es reforzada por el aplauso de los medios de comunicación y de la opinión pública en general.

Hay, sin embargo, otras razones igualmente difusas que, en el actual contexto de pluralismo religioso, presionan las instituciones hacia el diálogo. Como sucede en otros “mercados”, *“las instituciones religiosa que compiten entre sí, negocian unas con las otras para regular esta competición”* (Berger, 2007:22).

Queda, por lo tanto, la promoción de dicho diálogo junto a la población en general, dando un conocimiento mínimo que permita a todos frecuentar, inteligente y críticamente el patrimonio espiritual de toda la humanidad, las varias religiones, la riqueza de sabiduría heredada, hoy más asequibles que nunca.

3.3.- La historia del Diálogo interreligioso en España en los últimos 30 años.

“En la España del siglo XIX y principios del XX, la libertad religiosa formaba parte de un proyecto global de modernización del país, que entraba en contradicción con la secular alianza entre Estado e Iglesia. Sin embargo, la pretensión de conseguir una uniformidad exclusivista católica, por parte de la

Iglesia y de los sectores sociales y políticos en los que se sustentaba, marcará la historia de nuestro país ... La unidad católica adoptó un carácter político y se convirtió en un pilar básico de la identidad nacional. Menéndez Pelayo, uno de los principales representantes de este pensamiento, contribuyó a extender la teoría de que la decadencia de España obedecía a la influencia de protestantes, liberales y extranjeros. La debilidad intelectual del catolicismo español y su impermeabilidad a las ideas que circulaban por Europa se tradujo en un rechazo sistemático del diálogo con otras creencias. Desde una actitud defensiva, el espíritu de contrarreforma se mantenía vivo. No es de extrañar, pues, que las comunidades acatólicas fueran objeto de ataques verbales muy virulentos y de todo tipo de discriminación.” (Moreno, 2001:2)

El diálogo interreligioso en España, por lo tanto, es un hecho reciente, un fenómeno observable solamente en las últimas décadas. La falta de iniciativas anteriores se debe a las restricciones políticas a las que el país estuvo sometido durante buena parte de su historia, donde existía una única religión que debía ser seguida.

El profesor José María PORRAS RAMÍREZ (2010:210) expone y resume brillantemente el papel de la libertad religiosa históricamente en nuestras leyes:

“En cualquier caso, dicho modelo adoptado por la Constitución inicia una nueva etapa en la historia de esas relaciones, que rompe claramente con el pasado constitucional español, el cual había experimentado fases sucesivas de 1) Confesionalidad católica excluyente (bajos las Constituciones de 1812, 1837 y 1845); de 2) confesionalidad católica atenuada, con libertad religiosa (bajo la breve vigencia de la Constitución de 1869); de 3) confesionalidad católica con tolerancia hacia el culto privado de las religiones no oficiales (bajo la Constitución de 1876); de 4) aconfesionalidad estatal y tolerancia hacia el culto privado de las religiones (bajo la Constitución de 1931); y de 5) retorno a la confesionalidad católica estatal, primero excluyente y después tolerante hacia el culto privado de las religiones no oficiales –bajo la dictadura del general Franco–“

Se puede entonces decir que tras el breve lapsus de tiempo de la 2ª República, en España se ha disfrutado de libertad religiosa, con todas las reservas expuestas, desde la Constitución de 1978, apenas no llega a los cuarenta años.

De esta forma, hasta la democracia y su ratificación a través de la constitución de 1978, era imposible poner en marcha cualquier iniciativa en nombre del pluralismo religioso y el entendimiento a favor de la paz y bienestar a través de las distintas religiones.

El nuevo panorama, a partir de la década de 80, más liberal y plural, permitió que muchos ciudadanos explorasen otras doctrinas y pudiesen participar de diferentes grupos religiosos sin ningún prejuicio personal, lo que vino a posibilitar años después la creación de asociaciones y organizaciones implicadas en la promoción del diálogo interreligioso.

El diálogo interreligioso, por otro lado, ganó impulso extra en esta época desde el exterior. La llegada de inmigrantes y con ellos la llegada de culturas y costumbres distintas, provocó que surgieran grupos religiosos hasta aquel momento poco representados en España. Los musulmanes y evangélicos han sido, sin duda, los grupos más expresivos. Sin embargo, se formaron grupos y asociaciones de credos religiosos como los budistas, hinduistas, judíos, mormones, etc. Por lo tanto, la inmigración aportó la mezcla de razas, culturas y religiones creando una sociedad más pluricultural y como consecuencia una sociedad plurirreligiosa, dejando obsoleto el periodo en que la Iglesia Católica era prácticamente la única confesión religiosa.

De ahí ha surgido la necesidad del diálogo intercultural y como parte de la cultura, el diálogo entre las diversas religiones. Han participado de forma determinante en este proceso las comunidades locales, las administraciones públicas y los diversos actores implicados en el proceso comprendiendo la importancia del entendimiento religioso para la buena integración en el país de las diversas culturas instaladas en el mismo.

Además, el diálogo interreligioso se convirtió en materia de interés para diversas asignaturas y estudiosos de las religiones. En este sentido, muchos teólogos, sociólogos, entre otros profesionales e instituciones, incluyendo

universidades, ha dedicado esfuerzos para el estudio y la aproximación entre las religiones, promoviendo una teología más libertadora que la anteriormente vivida.

Consciente de este problema, Tamayo (2011) afirma que *“las iglesias cristianas en el primer mundo viven cómodamente instaladas en el sistema de escasa sensibilidad hacía las situaciones de exclusión y se rigen, en algunos casos, por una teología de pensamiento único, con apenas sentido crítico y sin fuerza profética. Parecen responder a lo que dijera George Bernanos: <<Los cristianos son capaces de instalarse cómodamente incluso bajo la cruz de Cristo>>.”* (Tamayo, 2011:207)

A través de reflexiones como estas, después que el proceso democrático se hubiera consolidado, surgieron las críticas a la vinculación histórica entre el catolicismo y el poder político; la lucha por esta desmitificación, el análisis de otros grupos cristianos y la apertura hacía una consciencia más plural y comprometida a dar respuesta al nuevo espectro de culturas, fueron desafíos propios de una era globalizada.

“El dialogo entre las religiones se ha incorporado recientemente en la agenda del cristianismo liberador... Son numerosos y crecientes los colectivos cristianos que están comprometidos a través de la creación de plataformas religiosas que tienen como objetivo el encuentro de las distintas tradiciones religiosas en torno a unos valores éticos comunes, y a una espiritualidad que recupera la interioridad como núcleo fundamental de todas las religiones.” (Tamayo, 2011:207 y 208)

De acuerdo con esta constatación destacan algunas iniciativas bastante recientes en España en cuanto al diálogo interreligioso, como la presencia de organizaciones de la UNESCO dedicadas al diálogo interreligioso esparcidas por el país desde su constitución en 2004, en función de la celebración del Parlamento de las Religiones del Mundo en la capital catalana.

Dicha iniciativa cuenta con representación no sólo en Cataluña sino también en otras CC.AA., Valencia y Baleares. Está integrada por representaciones de las

distintas religiones y ofrece una base de vinculación entre los grupos religiosos para promover iniciativas colectivas, ampliar su actuación y permitir el diálogo y la interacción.

En dicho encuentro en Barcelona se abordó la necesidad de las religiones, el fenómeno de la secularización y las nuevas características de la sociedad moderna sumada a los desafíos de la globalización, que invitan a las diferentes religiones a la adaptación y renovación de sus preceptos hacia un pensamiento intercultural, actual y respetuoso hacia las demás creencias.

Los sucesivos parlamentos que se intitularon Parlamentos Catalanes de las Religiones, se fueron sucediendo en distintas ciudades en los años consecutivos, abordando cuestiones actuales sobre los valores espirituales, éticos, la nueva consciencia ecológica, la lucha contra la pobreza y las desigualdades. Los encuentros incluyen diversas actividades que promueven el diálogo y el debate de dichas cuestiones como conferencias y coloquios en las que los asistentes participan a través de talleres, exposiciones, conciertos, etc.

En los Parlamentos catalanes de las Religiones no hay la participación del Estado, sin embargo ha habido otras iniciativas que han tenido lugar con la participación estatal. Un ejemplo muy sonado fue el Congreso Islámico-Cristiano de Córdoba que se reúne desde el año de 1974. Dichos encuentros tienen un carácter político bastante marcado y se distinguen de otras iniciativas institucionales.

“...la Asociación para el Diálogo Interreligioso de Madrid (ADIM), formada por personas vinculadas a tradiciones religiosas y espirituales plurales, y por colectivos culturales y sociales interesados en la significación del fenómeno religioso en la sociedad. Entre sus tareas prioritarias, la plataforma asume junto con los organismos internacionales, los movimientos sociales, los movimientos de resistencia global y otras organizaciones de la sociedad civil, el compromiso por la paz y por la construcción de una sociedad que resuelva los conflictos por la vía del diálogo y de la negociación, y a través del método de la no violencia, siguiendo el testimonio y el mensaje de muchos líderes

religiosos y pensadores laicos, como Confucio, Lao-Tsé, Buda, Sócrates, Jesús de Nazaret, Muhammad, Francisco de Asis, Miguel Servet, Lutero, Bahá'ulláh, Ghandi, Luther King, Teresa de Calcuta, Dalai Lama, Bertrand Russell y muchos más.” (Tamayo, 2011:208)

Otra iniciativa destacable es la Cátedra de las Tres Religiones (musulmana, judía y evangélica) que se desarrolla dentro de la Universidad de Valencia, partiendo del presupuesto que las universidades son fundamentales en la formación de conocimiento y estudio de la cultura. El trabajo de formación alcanza no sólo a estudiantes sino que se extiende a los encuentros abiertos donde se establece debates sobre las tres religiones, con la participación activa del Centro Cultural Islámico de Valencia y los problemas sociales actuales en torno de las culturas religiosas.

Otra experiencia a destacar es el Foro Espiritual de Estella, en Navarra, desde 2006.

“El Foro Espiritual es un espacio de encuentro, diálogo y mutuo enriquecimiento entre las comunidades espirituales y religiosas. Las comunidades acuden con un espíritu abierto y sensible a la escucha. Buscan nutrirse con la aportación y el legado espiritual del que el diferente es portador. Las comunidades participantes vienen avaladas por su contribución al bien común. En ninguno de los casos se aceptará a comunidades que hayan cometido probados delitos en el marco de nuestra Comunidad Foral o el Estado o que conculquen los elementales Derechos Humanos promulgados por la ONU. Las comunidades participantes se abstienen de utilizar el Foro para fines proselitistas. Buscan más reconocer la porción de verdad de la que el “otro” es portador, que ganar al “otro” para engrosar el número de fieles de su creencia particular. La organización trabajará para lograr concitar en el Foro el más amplio espectro de comunidades religiosas y espirituales. La organización ha defendido y continuará defendiendo los grupos y las comunidades religiosas frente a cualquier amenaza de discriminación siempre que sea necesario, tanto si son mayoritarias como minoritarias, evitando la generalización difamatoria a partir de responsabilidades personales aisladas.

La organización procura en todo momento un desarrollo ordenado que posibilite la participación de todas las comunidades, evitando todo trato de favor para con alguna comunidad en especial. La organización velará para que en el desarrollo del Foro nadie falte a ninguna otra persona o comunidad, fomentando en todos los ámbitos de reunión un clima de sumo respeto y tolerancia. La palabra en las conferencias, mesas redondas, talleres..., deberá ir infundida del principio de la inofensividad.” (<http://www.foroesspiritual.org>)

Es importante también el papel de la asociación “*Iniciativa cambio personal, justicia global*”. Se trata de una iniciativa basada en el esfuerzo de vinculación de movimientos religiosos con movimientos sociales.

En Madrid, en El Escorial, se dan los encuentros de la Iglesia de la Unificación que actualmente es una de las instituciones más activas en la promoción del diálogo interreligioso. Promueve encuentros, actividades, etc. El diálogo interreligioso de esta institución está conectado a los procesos sociales, la paz y el respeto hacia la mujer.

En la promoción del diálogo interreligioso dichas instituciones promueven las manifestaciones de fraternidad con personas de otras religiones, cristianas o no. Se buscan los valores humanos, éticos y religiosos en todas ellas, tratando de encontrar el bienestar de todos a través de proyectos comunes.

Pero como se ha indicado anteriormente, todas estas iniciativas sólo fueron posibles en España a consecuencia de la apertura democrática de los últimos 30 años. Sin embargo, aún se percibe cierta resistencia de algunos grupos católicos en la defensa de una España siempre católica. Dichos grupos, evidentemente, no participan de ninguna iniciativa a favor del diálogo interreligioso y tampoco reconocen la pluralidad cultural como proceso desarrollado en las últimas décadas.

Al cerrar los ojos a esta realidad y mantener una postura inflexible se posicionan en contra de cualquier otro tipo de Iglesia que no sea la católica, defienden el catolicismo como única religión posible en España y afirman que sólo

el reconocimiento de Jesucristo como único Hijo de Dios es el camino de la salvación. Dichas ideas son diseminadas por la Instrucción Teología y Secularización en España redactada en 2006 por la Conferencia Episcopal Española.

“Conscientes de haber recibido por la imposición de manos la misión de conservar íntegro el depósito de la fe (cf. 1 Tm 6, 20) y atentos a la voz de tantos fieles que se sienten zarandeados por cualquier viento de doctrina (Ef 4, 14), hablando con una sola voz en comunión con el Sucesor de Pedro, como testigos de la Verdad divina y católica, queremos ofrecer una palabra de orientación y discernimiento ante determinados planteamientos doctrinales, extendidos dentro de la Iglesia, y que han encontrado una difundida acogida también en España, perturbando la vida eclesial y la fe de los sencillos. Nos mueve a ello, únicamente, la solicitud pastoral. Estamos convencidos de que la nueva evangelización no podrá llevarse a cabo sin la ayuda de una sana y honda teología, en la que refuljan el espíritu de fe y la pertenencia eclesial. Para velar por la comunión real en la fe y en la caridad, nuestra misión magisterial, sin coartar la legítima autonomía de la reflexión teológica, debe custodiar su fidelidad a la Palabra de Dios escrita y transmitida. El anuncio del Evangelio será mediocre mientras pervivan y se propaguen enseñanzas que dañan la unidad e integridad de la fe, la comunión de la Iglesia y proyecten dudas y ambigüedades respecto a la vida cristiana.”
(<http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/teologia.htm>)

No obstante, la Iglesia Católica ha participado a través de diversas comunidades y parroquias del diálogo interreligioso fomentándolo y promoviendo encuentros con otras religiones. Destacan dentro de España las iniciativas tomadas en Cataluña, con la apertura de una mezquita nueva frente a una contante lucha de intereses entre vecinos, la gran comunidad de musulmanes que vive en aquella ciudad y las posiciones ideológicas de la administración local.

Sobre la situación en España, Tamayo afirma a modo de conclusión que:

“En España venimos de una larga -casi interminable- historia de religión única, la católica, fuera de la cual no había salvación. Todavía quedan restos de esa confesionalidad al menos indirecta en la Constitución, cuyo artículo 16.3 afirma que los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrá relaciones de cooperación la Iglesia Católica y las demás confesiones religiosas. Hoy, empero, vivimos tiempos de pluralismo religioso. Un pluralismo que se manifiesta en las distintas áreas geoculturales, pero también en el mismo territorio. En España, por ejemplo, se ha incrementado e intensificado dicho pluralismo por mor de la inmigración, entre otros factores. El resultado es la existencia de plurales religiones: catolicismo con una pluralidad de tendencias, protestantismo con una pluralidad de congregaciones, anglicanismo, Iglesia ortodoxa, budismo con sus distintas escuelas, hinduismo en su pluralidad de expresiones, judaísmo con distintas tendencias desde la ortodoxa a la reformista y restauracionista, islam en crecimiento en diferentes comunidades, movimientos religiosos de inspiración oriental con una gran vitalidad espiritual, etc. Se recupera, amplía y enriquece así una larga tradición de pluralismo que tuvo lugar en otras épocas de nuestra historia y que se interrumpió bruscamente por intereses políticos-religiosos que buscaban uniformar las creencias para el logro de la unidad política.” (Tamayo, 2005:1)

3.4.- La Libertad religiosa y el pluralismo religioso.

“La libertad religiosa constituye el corazón de los derechos humanos. Esta es de tal manera inviolable que exige que se reconozca a las personas la libertad de cambiar de religión si así su consciencia se lo ordena. Cada cual, de hecho, es obligado a seguir su consciencia en todas las circunstancias y no puede ser constreñido actuar en contra ella. Debido a este derecho inalienable, nadie puede ser obligado a aceptar por la fuerza una determinada religión, cualesquiera que sean las circunstancias o motivaciones.” (Juan Pablo II, 1999)

El mensaje fue lanzado por Juan Pablo II en ocasión del Día Mundial de la paz en 1999, en su mensaje anual dirigido a los jefes de Estado. En este mismo

mensaje, recuerda que también la Declaración Universal de Derechos Humanos, en el artículo 18, reconoce el derecho a la libertad religiosa, incluyendo el de manifestar las propias creencias sea individualmente o con otros, abiertamente o en privado. El respeto a la libertad religiosa es uno de los fundamentos de la paz mundial.

Dicho llamamiento a la libertad religiosa también es visto en otras religiones.

“La libertad de conciencia y la libertad religiosa, la libertad de creer o de no creer, forman parte del núcleo de las religiones, al menos en sus orígenes.

Para ello, se puede analizar el Islam y el cristianismo. Son numerosos los textos coránicos que defienden la libertad de creencias y muestran respeto por la individualidad. En este terreno, el Islam, ha sido en algunas épocas más tolerante que el cristianismo. <<No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío>>...Más aún, la libertad de creer o no creer se considera algo apreciado por Dios: <<Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la Tierra, absolutamente todos, habrían creído ¿Y vas forzar tú a los hombres a que sean creyentes, siendo así que nadie está para creer si Dios no lo permite?>>” (Tamayo, 2011:37)

Todo lo expuesto parece obvio, pero no siempre estas afirmaciones se ven reflejadas en las sociedades. De hecho fueron muchos los Estados que firmaron las diferentes convenciones internacionales sobre derechos humanos, pero no es infrecuente que las minorías religiosas que viven dentro sus fronteras no puedan vivir y profesar sus creencias en total libertad.

Para tener una visión amplia y relativamente clara de la situación actual de la libertad religiosa y en la perspectiva del derecho natural a practicarla con libertad y respeto, cuando no ofende el derecho de las personas, el secretariado italiano de Ayuda a la Iglesia que Sufre investigó, en todos los países, y publicó un libro llamado *“Informe 2008 sobre la libertad religiosa en el mundo”*.

El informe analiza todas las confesiones religiosas y sus situaciones en cada uno de los 193 países que componen el universo político mundial, a la luz de las legislaciones locales y del real respeto a los derechos de cada ciudadano.

El informe releva que, a excepción de episodios individuales de intolerancia que ocurren en cualquier lugar del mundo, en general, en la mayor parte de Europa Occidental, en América del Norte, Australia y América Latina, existe respeto al cristianismo, a las minorías religiosas y a otras religiones, excepto en México y Cuba.

En otros países, aunque no existan verdaderas persecuciones, hay restricciones en las legislaciones o presiones políticas sobre determinados grupos religioso. En Francia, por ejemplo, por herencia de la Revolución de 1789, percibimos una paradoja: queriendo respetar el derecho a la libertad de los ciudadanos, se llega a restringir manifestaciones religiosas públicas, pero, en la práctica, se tolera la oración diaria en las calles de los numerosos musulmanes que emigraron al país.

En general, los países que menos respetan – total o imparcialmente – la libertad religiosa de sus ciudadanos son en los países con gobiernos dictatoriales de origen comunista, como China, Corea del Norte, Myanmar y Tíbet, llegando a verdaderas persecuciones con prisión, torturas y hasta muerte. Últimamente, en China, ha habido casos de muertes en la cárcel de miembros de la secta *Falum Gong*. (AIN, 2008)

En los países musulmanes de Asia y de África, por lo menos donde el Islam fue asumido como religión del Estado, todos los ciudadanos que no lo practiquen son considerados infieles y sufren fuertes discriminaciones en todos los campos, además de limitaciones en el trabajo. La “*persecución*” no siempre es violenta, pero siempre es discriminatoria. En Arabia Saudí y en Afganistán, donde la ley coránica o *sharia* fue adoptada como ley fundamental del Estado y principal fuente de derecho civil y penal, la persecución llega hasta la aplicación de la pena de muerte a los musulmanes que cambian de religión o para los extranjeros que intentan convertir a los islámicos a otra religión. (AIN, 2008)

Para los extranjeros de turismo en estos países, está prohibida cualquier manifestación pública de la propia religión, como mostrar objetos religiosos, convocar reuniones y otros actos. En algunos países se prohíbe también el consumo de bebidas alcohólicas y no llevar velo las mujeres. Para estas transgresiones se aplican diversos tipos de penas, siendo la más utilizada la expulsión por desobediencia a los preceptos coránicos.

Las sociedades islámicas, en general, están lejos de admitir la posibilidad de separación y autonomía entre Estado y Religión como es normal en los países modernos, pese a que:

“El espíritu religioso, decía Ernst Bloch, es algo más que ideología y alienación: es la manifestación más intensa y radical de la esperanza: <<Donde hay esperanza, hay religión>>. Las religiones cuentan con importantes tradiciones pacificadoras y con personalidades comprometidas en la lucha no violenta por la paz y los derechos humanos, desde actitudes de compasión con los que sufren a muestras de solidaridad con los excluidos del sistema.” (Tamayo, 2010:39)

Una de las finalidades del Jubileo promulgado por Juan Pablo II era la paz y la concordia entre las religiosas y los pueblos. El año 2000, sin embargo, fue particularmente sombrío para muchos cristianos en particular para los que viven en los países islámicos.

Empezó en el primer día del año, en Egipto, cuando en una pelea en la aldea de Al Koheh, a 440 km del Cairo, entre comerciantes islámicos y cristianos ortodoxos provocó una verdadera batalla en las calles, además del saqueo de los comercios propiedad de cristianos. Más de cuarenta cristianos fueron asesinados. El suceso causó problemas de imagen a las autoridades egipcias que, en ocasión del Jubileo, habían autorizado, como gesto de amistad entre las religiones, la restauración iglesias y monasterios coptos después de años de abandono. Como justificación ante la opinión mundial, el gobierno del Cairo, acusó elementos criminales de fomentar el odio religioso. Entre enero y febrero, en Nigeria, país

africano con 50% de musulmanes y 40% de cristianos, hubo un intento, por parte del gobierno local, de imponer el *sharia*. Los cristianos se rebelaron y los conflictos provocaron más de mil muertos. Se dijo que los extremistas musulmanes tendrían una recompensa de mil dólares por cada sacerdote eliminado. Fueron asesinados tres sacerdotes, ocho seminaristas y 38 pastores de varias denominaciones. (AIS, 2008). El conflicto aún continúa, el Boko Haram (grupo terrorista islamista) que controla regiones de Nigeria y que, sin duda, es un desafío a la comunidad internacional.

Según dicho informe en abril de este mismo año, en Filipinas, un grupo terrorista de Abu Sayaf decapitó a dos profesores cristianos de un grupo de 29 católicos secuestrados en la provincia de Basilan. Para liberar los rehenes los terroristas pedían la liberación de un jefe musulmán, la abolición de las cruces y otros símbolos cristianos de la isla de Mindanao, donde ellos reclamaban un Estado islámico independiente. En julio, otros guerrilleros secuestraron y posteriormente masacraron en el interior de una mezquita a 21 cristianos de Lanar del Sur. En Paquistán, en mayo, cerca de Lahore, un grupo de trabajadoras cristianas fueron violadas por miembros de una organización integrista musulmana, a *Lakshary Taiba*. En Arabia Saudí, en 17 de enero de 1999, fueron detenidos 16 filipinos sorprendidos en su casa, en Riad, mientras leían la Biblia. Entre ellos, niños de 2 a 12 años que también fueron encarcelados. En Kenia, por cuenta de odios religiosos, hubo conflictos entre jóvenes cristianos y musulmanes en la periferia de Nairobi, la capital, donde se quemaron dos iglesias y una mezquita; entre los heridos un obispo anglicano.

De manera general, la legislación en estos países es muy restrictiva y las penas son muy severas a los que no profesan la religión del Estado. En Afganistán se aplica la pena de muerte a quién intenta convertir a musulmanes a otras religiones. La aplicación de la pena de muerte para los afganos que se convirtiesen a otras religiones ya era antigua, pero en enero de 2001, el líder supremo de los talibanes, Mullah Mohammed Omar, anunció la penas también a todos que fuesen descubiertos intentando convertir los musulmanes a otras religiones. Las personas más vigiladas, en este contexto, son los cristianos y

judíos. Omar anunció penas de prisión de hasta cinco años para los librereros que vendan material que critique el Islam o informe sobre otras religiones.

El decreto también acusó, sin respaldo de pruebas, que el personal de agencias internacionales presentes en el país estaría intentando obtener conversiones para el cristianismo. Por eso, el decreto alertó a todos los ciudadanos que, si un musulmán se convierte a una de estas religiones abolidas en Afganistán, si es visto practicando el cristianismo o el judaísmo, distribuyendo literatura religiosa o haciendo publicidad de la misma, será condenado a la muerte. (Human Rights Watch, 2008)

En Afganistán, la presencia cristiana es mínima, de acuerdo con el World Evangelization Research Center (2008): 2.675 cristianos y un solo rabino. Muchos de los que había huyeron durante la invasión rusa y están siendo acusados de hacer una campaña difamatoria contra el Islam, en particular contra el modelo religioso de los talibanes. Pero no es sólo en Oriente Medio donde se encuentran abusos en relación a la libertad religiosa. En América Latina, en México, entre los años de 1922 y 1930, hubo una persecución anti católica que provocó muchas muertes. Durante aquellos años muchas propiedades de la Iglesia fueron confiscadas y hasta hoy día no han sido restituidas.

La constitución actual establece, en teoría, el derecho de practicar una religión, de acuerdo con la elección personal, sin embargo, si bien la autoridad del gobierno central practica una gran tolerancia, las autoridades periféricas y locales están siendo acusadas, en diversas regiones del país, de prácticas vejatorias y restrictivas contra los grupos religiosos. Los grupos religiosos sólo pueden existir se están registrados en el sub-secretariado de Asuntos Religiosos. Para construir nuevas Iglesias o reformar edificios eclesiales, es necesario la licencia explícita de las autoridades; también es necesario tener autorización para fundar nuevas comunidades religiosas en el interior del país y para realizar reuniones fuera del espacio reservado para culto. El gobierno central, salvo en caso de dificultades políticas, generalmente concede con relativa facilidad estos permisos. (Amnesty International, 2008)

Por la estricta división entre Estado e Iglesia, queda prohibida la instrucción religiosa en las escuelas públicas, aunque está permitido a los grupos religiosos tener escuelas propias que no reciben subvención del Estado. Los programas escolares oficiales en que se abordan argumentos religiosos, son catalogados como programas sobre el “*desarrollo humano*” o “*ética y valores humanos*”.

Las denominaciones religiosas no pueden poseer emisoras de radio o televisión, pero la Iglesia Católica consiguió una emisora de TV vía satélite, para todo el territorio nacional. Para transmitir programas de radio y de televisión en las emisoras públicas, las organizaciones religiosas necesitan siempre el permiso del gobierno. Los religiosos extranjeros deben recibir una licencia para visitar el país con finalidad religiosa, pero tienen prohibido instalarse en lugares donde existe guerrilla como en las zonas del Chiapas y de Oaxaca. En la zona del Chiapas, por cuenta de la guerrilla, las autoridades civiles, con la aprobación de las autoridades centrales, se atribuyen en el derecho de controlar, ocupar, cerrar iglesias y edificios religiosos, nombrar y cambiar sacerdotes sospechosos de colaborar con la guerrilla. (AIS, 2008)

En India, con una mayoría de hindúes, y una minoría de cristianos y musulmanes, entre otras religiones, la Constitución de este país proclama la libertad religiosa y, si el gobierno central parece respetar esto, los regionales lo toleran con restricciones. Según las denuncias de la organización Human Rights Watch, muchos funcionarios de los partidos de los gobiernos locales son los responsables de incitamiento al odio contra las minorías religiosas.

En varios lugares, hubo actos de grave violencia contra los musulmanes por parte de los hindúes, contra hindúes por parte de musulmanes, hindúes contra sikhs y viceversa, hindúes y musulmanes contra cristianos, con muertes, destrucción de edificios religiosos de todas las religiones, quema de libros sagrados, profanación de cementerios, violaciones de religión.

Para entender estos conflictos, es necesario recordar también la importancia del sistema de castas en la India y de varias etnias que tiene la religión como factor de unión y de distinción. Pasar a otra religión significa traicionar y debilitar la

propia etnia. La presencia de misioneros cristianos entre las poblaciones tribales es una razón de intolerancia para los extremistas hindúes y musulmanes contra los cristianos.

No existen leyes nacionales que impidan el proselitismo por parte de los cristianos y otras religiones, pero desde 1960 las autoridades no aceptan misioneros extranjeros que pretendan establecerse en el país; todavía estos pueden permanecer una corta temporada, por turismo o si poseen alguna calificación profesional útil al país. A partir de 1999, dicha licencia provisional para los misioneros fue reducida.

La libertad religiosa en India, desde 1998, viene disminuyendo para todos, especialmente para los cristianos, aunque el gobierno central intente tímidas medidas para evitar choques y conflictos con muertes. La lista de personas asesinadas y violentadas, de los edificios y templos destruidos está creciendo: en 23 de enero de 1999, un pastor protestante australiano, con sus dos hijos, fue quemado dentro de su coche por hindúes exaltados, en el estado de Bihar. En 12 de febrero de este año asesinaron a dos curas y fueron saqueadas residencias de religiosas, mujeres cristianas violadas y heridas, cristianos muertos, más un sacerdote asesinado y una aldea cristiana atacada y quemada en los Estados de Orissa y Gujarat. Algunos de estos sucesos fueron comandados por importantes líderes locales del Partido Nacionalista Hindú, el BJP. Un acto cotidiano sin esta virulencia pero con un importante efecto familiar y local, es impedir que las mujeres cristianas puedan acceder al pozo. (Amnesty International, 2008)

El clima de pesadas y graves intimidaciones y la no intervención de las autoridades para defender las víctimas de los fundamentalistas, provocaron un verdadero pánico entre las comunidades religiosas minoritarias y viene suscitando la venganza de estas minorías, cuando son numéricamente fuertes para reaccionar.

En 28 de enero de 2000, la organización Human Rights Without Frontiers alertó sobre una propuesta de ley presentada en el Estado de Gujarat que prohíbe cualquier conversión de una religión a otra, sea cual sea el medio que la indujo

(fuerza, promesa, etc.). El partido nacionalista Bharatiya Janata Party, que presentó el proyecto de ley, tenía mayoría absoluta y con dicha ley aprobada se agrava aún más la situación de falta de respeto a la libertad religiosa. (Human Rights Watch, 2008)

El Vietnam la situación no es más alentadora, pasado el régimen estrictamente comunista la Constitución reconoce total libertad religiosa, sin embargo este derecho se ignora dado que sólo se tolera la practica individual de las religiones. El gobierno reconoce oficialmente algunas organizaciones religiosas del budismo, la Iglesia Católica, algunos grupos locales de origen budista y el Islam.

Los que pertenecen al clero de todas las religiones deben estar inscritos en una especie de empadronamiento gubernamental y someterse estrictamente a las normas emitidas por los gobiernos locales, que usan y abusan de esta autoridad. Los sacerdotes deben ser aprobados por la autoridad central y sólo pueden reunirse una vez al año, en presencia de agentes gubernamentales; no está permitido construir o reformar edificios religiosos y seminarios y muchos de los templos confiscados por el régimen comunista aún no han sido restituidos. El número de seminaristas es regulado por el gobierno que también aprueba o no los que van a ser ordenados. Los monjes budistas deben estar afiliados a una organización controlada por el gobierno a través de agentes. En los territorios que están a lo largo de la frontera con Laos y China, no esta permitida la presencia del clero o lugares de culto y el cristianismo es abiertamente perseguido con prisión para los fieles cuando se les encuentran en su poder objetos de culto o están reunidos con un fin religioso. Se entiende que las zonas fronterizas están bajo control de las autoridades y cualquier manifestación religiosa es una cuestión de seguridad nacional. (AIS, 2008)

Aplastada entre Polonia y Rusia, después de haber conquistado su independencia, Bielorrusia se debate en conflictos religiosos entre varias confesiones cristianas. La Constitución aprueba la libertad religiosa, pero también afirma que las relaciones entre Iglesias y Estado son reguladas de acuerdo a las tradiciones espirituales y culturales nacionales del pueblo bielorruso. En la práctica esto beneficia de manera total a la Iglesia ortodoxa por crear – según el gobierno

– a través de la ortodoxia, la unidad del pueblo. Prácticamente, el gobierno no reconoce y combate abiertamente las confesiones religiosas no registradas en el departamento gubernamental correspondiente y así puede intervenir, prohibir reuniones, publicaciones, construcciones de lugares de culto de religiones extrañas a la cultura ortodoxa del país. Los no ortodoxos encuentran dificultades para buscar trabajo y son automáticamente excluidos de los empleos estatales.

Para evitar ser considerados extranjeros en su propio país, los bielorrusos de origen polaco, católicos, evitan usar símbolos nacionales polaco, previniendo restricciones gubernamentales. El actual gobierno concede licencias temporales, de un año, a los sacerdotes extranjeros para afrontar la escasez de clero después de la revolución comunista. En 1999, sobre la base de un decreto, los misioneros extranjeros sólo pueden ser religiosos, es decir, los no ordenados que quieran predicar una confesión religiosa no son admitidos. (AIS, 2008).

Otro caso es Ucrania dónde la composición confesional del cristianismo ucraniano está especialmente fragmentada, ya que se encuentra situada entre el cristianismo oriental y el occidental, además de los dos millones de musulmanes que se suponen viven en Ucrania. La tensión real es por la rivalidad entre la Iglesia Ortodoxa dependiente del patriarcado de Moscú (mayoritaria) y la dependiente del patriarcado de Kiev. Los últimos acontecimientos políticos y bélicos en Ucrania alienta y revitaliza ese conflicto religioso latente en el país.

En Cuba, la situación no es mejor. El gobierno prohibió a los alumnos de la capital que usaran dentro de las escuelas símbolos religiosos, como medallas, crucifijos y escapularios. Frente a las quejas de los padres, el gobierno se justificó que evitaba obstáculos al trabajo político ideológico hecho con los alumnos por el régimen.

En España, Barcelona es considerada una de las ciudades que más respeta la diversidad religiosa y la libertad de fe.

“La Constitución garantiza la libertad religiosa, y las leyes y políticas contribuyeron a la práctica religiosa generalmente libre. En general, el gobierno

respetó la libertad religiosa en la práctica. Durante el periodo que abarca este informe, no hubo ningún cambio en la situación de respeto de la libertad religiosa por parte del gobierno. Aunque ninguna confesión tiene carácter estatal, el catolicismo era la religión predominante y gozaba de la relación oficial más estrecha con el Estado.

Se denunciaron casos de discriminación o vejaciones sociales a judíos y musulmanes por motivos religiosos y destacadas personalidades de la sociedad dieron pasos positivos para promover la libertad religiosa.

Nuevas ordenanzas municipales prohibieron el uso del burka y del niqab en los edificios públicos de varias localidades del país. Sin embargo, no se informó de detenciones ni de multas en virtud de la nueva legislación. Hubo casos aislados de políticas de gobiernos municipales o autonómicos que tuvieron un efecto restrictivo para algunos grupos religiosos concretos. Las federaciones islámicas continuaron indicando que la obtención de un permiso de construcción de una nueva mezquita podía resultar difícil y larga, especialmente en el centro de las ciudades. La CIE informó de que, en ocasiones, las nuevas mezquitas se debían construir en zonas suburbanas menos visibles debido a la resistencia de grupos vecinales.” (US Departamento of State, 2007-2008)

Pero pese al relativo respeto a la libertad religiosa en el mundo, las sociedades contemporáneas asisten a una mutación del religioso que se inscribe en la lógica de la diversificación, de la competencia y de la internacionalización. Esta multiplicidad de configuraciones caracteriza el pluralismo religioso actual que engloba a las diversas denominaciones religiosas de origen cristiano, los surgimientos de nuevos movimientos de carácter neoriental, y también otras formas de religiosidad extra constitucional, como por ejemplo los grupos esotéricos. Dichos grupos se reflejan no sólo en las estructuras de las organizaciones sociales, sino también en las estructuras de las relaciones familiares. (Hervieu-Léger, 1986)

Estas estructuras, anteriormente consolidadas por valores nacidos en un sistema ético religioso, no pueden retroceder delante de la imposición de una realidad cada vez más incisiva. Paradójicamente, la familia asume el papel de

regular la pluralidad, cuando se define religiosa, y también de contribuir en la diseminación del pluralismo religioso, cuando juega con el fundamento de la libertad religiosa, favoreciendo la formación de nuevos grupos.

Valores y sentimientos de fraternidad son puestos en cuestionamiento en el momento en que se discuten, evalúan, aceptan y reprimen diferentes prácticas religiosas. Siendo la familia y la sociedad el lugar de reproducción de los valores, el conflicto entre “*ética de la convicción*” y “*ética de la responsabilidad*” imputa un dilema entre medios y fines, retratado en la tensión entre mantener o romper la tradición.

La existencia de conductas religiosas diversa en una sociedad puede evidenciar conflictos y/o fortalecer los vínculos de solidaridad, en la medida que favorece la construcción de nuevas identidades.

“Vivimos en un pluriverso religioso, no en un universo religioso. La historia de las religiones constituye un largo viaje por la geografía y por el tiempo en busca de las huellas religiosas dejadas por el ser humano en las diferentes culturas. Esta disciplina muestra la gran creatividad mítica, sapiencial, ritual, ética y simbólica de la humanidad. Da cuenta de la desbordante imaginación de los seres humanos en la búsqueda de caminos de salvación tanto inmanente como trascendente. Muestra, a su vez, con todo lujo de detalles, la pluralidad de manifestaciones de lo divino, de lo sagrado, del misterio en la historia; la pluralidad de religiones y de movimientos espirituales radicados en distintos contextos culturales y sociales...” (Tamayo, 2010:302)

Pierucci (1997:115) llama la atención sobre la dificultad en establecer una precedencia del punto de vista histórico, teniendo en cuenta que “*el pluralismo religioso no es solo resultado, sino factor de secularización creciente.*”

El mismo autor afirma que hay una relación dialéctica entre estos dos fenómenos. Discutiendo el sentido del concepto de “*secularización*” y “*desencanto del mundo*” en Max Weber, Pierucci evidencia la sutil e importante diferencia entre estos dos términos. Al demostrar que “*desencantamiento del mundo*” tiene mucho

más encanto como fórmula de que el vocablo “*secularización*”, el autor insiste en la diferenciación de estos procesos, puesto que el desencantamiento del mundo habla de la ancestral lucha de la religión contra la magia, siendo una de las manifestaciones más corrientes y eficaces la persecución a los hechiceros y brujas, llevada a cabo por profetas y visionarios, mientras que la secularización nos remite a la lucha de la modernidad cultural contra la religión, teniendo como manifestación empírica en el mundo moderno el declive de la religión como potencia, su separación del Estado, la desvalorización del valor cultural y su liberación de la función de integración social (Pierucci, 2000)

La desvinculación de la religión del Estado consecuencia del proceso de secularización que permitió la libertad y la pluralidad religiosa, fue vista como sinónimo de modernización. Asimismo, pese a las más drásticas previsiones, la religión no fue ni mucho menos eliminada de la vida pública, pero ha sufrido un proceso de retroceso a la vida privada del individuo, sobre todo en las sociedades occidentales democráticas, pasando a ser una elección libre y de carácter individual.

El crecimiento del pensamiento racional, direccionado también hacia la racionalidad de valores, configurado en el proceso ético de las religiones y con la intelectualización de las diversas esferas sociales, fue coadyuvante en este proceso de libertad y pluralidad religiosa a través de la reconfiguración del papel de la religión en la vida pública.

La pérdida de poder y plausibilidad de las instituciones religiosas como instituciones únicas y permanentes, la subjetivación de las creencias relacionadas con los cambios del sistema social, la adaptación y la reestructuración de lo religioso frente a la nueva configuración social, son síntomas de otra conciencia religiosa más frecuente en las sociedades desarrolladas en cuanto a la libertad de sus ciudadanos en todos los sentidos.

De ahí que no se pueda tratar un tema sin considerar el otro, dado que el pluralismo religioso es fruto de la libertad religiosa y esta es consecuencia del

proceso de secularización sin que la religión deje de ser un fenómeno social, político y económico en muchos casos.

Es importante tener en cuenta, sin embargo, que:

“La diversidad religiosa no constituye una amenaza contra la convivencia y el desarrollo de la propia religión. Todo lo contrario, es una ventaja porque contribuye para enriquecerla. <<¿Podemos aprender de otras religiones sin sacrificar la fidelidad a nuestra propia tradición o se trata, más bien, del sincretismo doctrinal de la Nueva Era contra el que el papa nos ha advertido recientemente?>>” se pregunta Gwen Griffith-Dickson. La respuesta no puede ser más afirmativa. En la cosmovisión cristiana occidental dominante, por ejemplo, existen elementos espurios que están muy alejados del mensaje originario del cristianismo y de los primeros seguidores de Jesús de Nazaret, y puede prescindirse de ellos sin que esto suponga traicionar el mensaje y la praxis liberadores del evangelio. Todo lo contrario, la renuncia a dichos elementos es condición necesaria para la recuperación del núcleo auténtico de la fe cristiana.” (Tamayo, 2010:303 y 304).

3.5.- Modelos de Diálogo Interreligioso.

De acuerdo con Küng (2006), el diálogo interreligioso puede producirse en varios niveles:

- *Diálogos oficiales y no oficiales:* Ejemplo de encuentro oficial es la “*Conferencia Mundial de las religiones para la Paz.*” La conferencia fue instituida en 1970, sobre la base del principio del profundo respeto por la diversidad religiosa. Participan budistas, cristianos de varias confesiones, judíos, hinduista, musulmanes y sikhs.

Contactos institucionales y relaciones bilaterales (como los que son promovidos por el Consejo Mundial de Iglesias y por el Vaticano). Los

diálogos no oficiales son aquellos que se implementan entre grupos de trabajo interreligiosos a nivel local y regional.

- *Diálogo Científico y espiritual.* Es el que se da en el campo teórico, cuando se proponen los puntos de contacto o los principios y métodos para el diálogo interreligioso, sobre qué bases pueden discutir las religiones y las diversas confesiones religiosas, cuáles son los criterios y categorías que serán utilizados para hablar sobre las especificidades religiosas. También aquí entra el diálogo espiritual entre las diversas religiosidades, procurando profundizar los elementos de cada espiritualidad.

- *Diálogo de día-a-día.* Diálogo externo de las personas que viven en una misma calle, en la misma aldea, que trabajan en la misma fábrica o que estudian en la misma universidad y que pertenecen a religiones diversas.

- *Diálogo interno.* Deriva de la discusión que se desarrolla en uno mismo, dentro de la conciencia y corazón, provocado muchas veces cuando un creyente se encuentra con algo ajeno a sus creencias o cuando encuentra a una persona de otra religión.

A lo que habrá de añadir sin duda el Diálogo Religioso con las Instituciones que luego veremos.

Hay muchas descripciones sobre los modelos de debate religioso. Picaza, describe sus 20 tesis para un diálogo de religiones partiendo del siguiente resumen:

“...(1) transcendencia de Dios (lo sagrado) y la historia del hombre justifican (¿exigen?) la existencia de varias religiones y otras visiones de la Realidad, como el racionalismo discursivo del sistema moderno.

(2) En perspectiva cristiana, las diversas religiones se vinculan y separan por una experiencia de gracia (Realidad generosa, Dios, Vida) que desborda el ámbito del juicio, la racionalidad retributiva y legal.

(3) *En frente, el sistema racional de la Ilustración es único y, configurado como capitalismo, que se mueve en un nivel de juicio, teniendo que apelar por ello a una violencia <<legal>> que se expresa en forma retributivo-coactiva, con medios militares, policiales y penitenciarios.*

(4) *Las religiones se sitúan fuera del sistema, desde donde pueden y deben ofrecer su contribución a la concordia y la paz humana. En esta línea, y desde el cristianismo, he querido ofrecer un camino del diálogo entre las religiones que es, al mismo tiempo una propuesta de paz sobre el sistema.” (Picaza, 2004:166)*

Sin embargo, desde 1980 el diálogo interreligioso se convirtió en un tema muy estudiado, y fue a partir de este desarrollo teórico que se llegó a distinguir tres modelos principales y más utilizados de relación entre religiones: el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo.

Como cualquier esquematización tiene problemas. Peca de generalización dejando fuera alguno tipos de diálogo, aunque es bastante útil en la línea del pensamiento de los autores que han contribuido a dicha taxonomía. Karl Rahner es un claro representante del exclusivismo, aunque de forma más abierta de lo que, en general, se piensa. Panikkar, por su parte, transita hacia el pluralismo.

- El exclusivismo afirma que existe solo una religión verdadera, en este caso el cristianismo. Es la afirmación de que *“mi religión es la única verdadera”*. Está basado en afirmaciones bíblicas como la de Jesús. *“Yo soy el camino, y la verdad y la vida; nadie viene al padre sino por mí”* (Jo 14, 6, citado en Zehner, 1992: 35)), y de Pedro, que dijo en Jerusalén: *“No hay salvación en ningún otro...que no Jesucristo; porque bajo del cielo no existe ningún otro nombre, nacido entre los hombres, por el cual importa que seamos salvos”* (At 4,12; citado en Zehner, 1992:36)

- El inclusivismo también presupone una religión verdadera, en este caso la cristiana, pero admite que haya elementos de verdad en otras religiones. Se afirma que *“mi religión es la mejor”*. En la teología católica romana, es el modelo de los círculos concéntricos: alrededor de Cristo giran las religiones

a mayor o menor distancia del centro, estableciendo la Iglesia Católica Romana como la más cercana a Cristo. Tiene base en la posición de Paulo en el areópago de Atenas: *“pasando y observando los objetos de vuestro culto, encontré también un altar en el cual está inscrito: al Dios desconocido. Pues este que adoráis sin conocer es precisamente aquel que yo os anuncio”* (At 17, 23, citado en Zehner, 1992: 40)

- El pluralismo creer en la igual autenticidad de cada religión, ninguna es superior a otra. Podemos resumirlo afirmando que *“todas las religiones son verdaderas.”* Es la posición de los diferentes autores de la *“teología pluralista de las religiones”*. En la Biblia, encontramos rasgos de esta posición en el libro de Jonás, en que los marineros *“clamaban cada uno a su Dios”* y exigieron que Jonás también lo hiciera: *“Levántate, invoca tu dios; quizá, así, este Dios se acuerde de nosotros, para que no perezamos”* (Jn 1, 4-6, citado en Zehner, 1992:41)

Estudios hechos sobre la percepción de otra fe como el Islam, hinduismo, budismo y cristianismo, introducen un modelo más: El *“exotismo”*, que sería la afirmación *“la otra religión es mejor que la mía”*. Este concepto refleja bastante bien lo que ocurre en círculos de clase media urbana, en que, por ejemplo, las religiones orientales – o una versión occidentalizada de ellas – parecen más atractivas que la tradicional cristiana. Sin embargo, al hablar de la relación entre religiones, es discutible que el exotismo sea un modelo adicional, ya que quien se siente atraído, de esta forma, por una religión, de hecho ya salió de su religión anterior. (Brandt, 2000). O lo contrario, quien está realmente enraizado en su religión, difícilmente prefiere otra, aunque puede encontrar elementos atractivos en ella.

Para Karl Rahner era inevitable reconocer el pluralismo religioso, cada vez más obvio también en el Occidente cristiano, y persistente todavía con 2000 años de misión cristiana. Rahner (1972) percibió que esta situación permanecería así en la historia. Al mismo tiempo, más que en otras religiones afirma su exclusividad de salvación. Es imposible no pensar en una perspectiva *“teológica”* – no neutra como en la ciencia de la religión -, como el pluralismo religioso.

El mismo autor explica:

“...debemos de ahí deducir una posición que cambia profundamente el aspecto del problema de las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas, en tal caso no considerar al hombre que pertenezca a otra religión como un simple no cristiano, sino considerarlo como un cristiano anónimo. (...) si es verdad que el hombre al cual el cristianismo propone su mensaje es ya originalmente, o al menos puede ser, un hombre que se mueve en dirección a la salvación; si es verdad que este hombre encuentra la salvación, en ciertas circunstancias, antes que llegue a él la proclamación de la salvación cristiana; (...) entonces un hombre puede ser no sólo un teísta anónimo, sino que también puede ser llamado un “cristiano anónimo.”
(Rahner, 1972: 78)

También existen razones para admitir que el propio cristianismo pueda ser considerado por los cristianos como un cristianismo anónimo, es decir, un cristianismo que se irá explicitando y aclarando siempre más. (...) las diferentes Iglesias no debería considerarse como las únicas depositarias de la salvación, en el sentido de excluir cualquier otra.

Aun así, hay algo más que llega al creyente, cuando este se convierte en un cristiano explícito, y este “algo” tiene cierta necesidad. *“El germen no tiene derecho de no querer ser una planta”* (Rahner, 1972:89)

Ahí está la raíz de la tolerancia, de modestia y de firmeza de la postura cristiana en relación a las religiones no cristianas. Mientras Rahner tenía una visión muy amplia, sus conocimientos inmediatos, su experiencia de otras religiones era muy amplia. Por lo tanto, es oportuno pasar a otro teólogo que tiene una visión semejante a la de Rahner, pero que tuvo la presencia de más de una religión desde muy temprano y vivió un diálogo muy profundo con otras religiones de modo especial en India.

Raimon Panikkar, desarrolló una teología a partir del encuentro de India con el Occidente, denunció que el ecumenismo no puede ser sólo intracristiano, sino que debe establecer diálogo con otras religiones, explicando que ninguna religión puede ofrecer sola soluciones de validez universal para los problemas humanos. Y, por enfatizar la confianza cósmica y la apertura fundamental como esenciales al diálogo, propone el instrumento de intuición cosmoteánica.

En su tesis de doctorado, publicada en 1964, Raimon Panikkar identificó un “*Cristo desconocido del hinduismo*”. Aparentemente, este concepto refleja exactamente lo que Rahner quiso decir con sus “*cristianos anónimos*”. De hecho, Panikkar entendió que se puede reconocer el Cristo en otras religiones, específicamente en el hinduismo, pero que este Cristo sería más visible en el Cristianismo. (Lang, 1996)

Panikkar insiste que no debe darse abstracción para ver todas las religiones de lejos, como pretenden hacer los científicos de las religiones. Él desarrolla su posición desde dentro, con base en el diálogo intra religioso. Así llega a identificarse tanto como cristiano como hindú, budista y lo que llama secularista, considerando hasta el ateísmo como religión.

3.6.- El problema de la globalización en el Diálogo Interreligioso.

Uno de los fenómenos característicos de los tiempos actuales y que produce impactos decisivos sobre la religión y por lo tanto sobre el diálogo interreligioso es la globalización, entendida como la afirmación de una nueva conciencia global y planetaria, que incide sobre la sociedad y los individuos. Se trata de una globalización intensificadora, que no se restringe a una dimensión económica, pero dice al respecto “*una transformación de contextos locales y personales de experiencia social*” (Giddens, 2005:13)

Actividades locales y cotidianas pasan a ser influenciadas y determinadas por acontecimientos que ocurren al otro lado del mundo, bien como, costumbres,

hábitos o estilos de vida. Este fenómeno incide igualmente sobre los sistemas de creencia, cuyos confines simbólicos no consiguen controlar sus fronteras. Los símbolos religioso transgreden, por lo tanto, sus propias fronteras originarias y pasan a circular libremente, pudiendo incluso ser utilizado por actores religiosos distintos.

Con la globalización ocurre un proceso de *“descomposición y recomposición de la identidad individual y colectiva que fragiliza los límites simbólicos de los sistemas de creencias y pertenencia”* (Sacks, 2007: 34)

Delante de la contaminación cognitiva favorecida por la globalización y la inseguridad ejercida por el hecho del pluralismo sobre las estructuras de plausibilidad de los sujetos concretos, pueden ocurrir dos desdoblamientos. De un lado, la demarcación de identidades particulares, es decir, el refugio en universos simbólicos que favorezcan la impresión de una unidad coherente y compacta de la realidad social. De otro, la apertura a la mezcla cultural, la negociación y el intercambio cognitivo con el horizonte de la alteridad. (Sacks, 2007)

La primera posibilidad suele derivar en los fundamentalismos y por lo tanto, significando un problema para el diálogo interreligioso, y la segunda es más favorable a la mediación y negociación. En este sentido, la globalización puede tener tanto efectos positivos en cuanto al pluralismo religioso y la aceptación de otras culturas, como negativos.

Esto ocurre porque la dinámica actual de la globalización y de la pluralización correlativa provoca la emergencia de un orden social postradicional, en el cual las tradiciones, sin perder su sentido de identidad, cambian de estatus: son discursivamente forzadas a una exposición. En una sociedad postradicional, dicha exposición puede conllevar a que las identidades religiosas sean permanentemente provocadas a declararse, a entrar en contacto y a enriquecerse con lo distinto, o bien que en las culturas más tradicionales se creen segmentos radicales o ultra radicales con el objetivo de evitar este efecto.

Pero es sumamente difícil escapar del proceso permanente de redefinición de la identidad y de reinvención de la tradición en una sociedad plural. Los cambios en proceso provocan un serio cuestionamiento a las certezas de fe rígida o cristalizada. No se trata, sin embargo, de abandonar la tradición sino de reinventarla, reinterpretarla creativamente, adecuándola a la situación contemporánea.

En esta nueva perspectiva, las tradiciones son puestas delante de una doble opción: el rechazo al involucramiento discursivo y de la comunicación o la apertura dialogal.

Como fue explicitado, uno de estos caminos lleva al fundamentalismo, que consiste en la defensa de la tradición de forma tradicional (Wilfred, 2009) en relación a las nuevas circunstancias de comunicación global. La segunda opción, la comunicación dialógica, se impone hoy como uno de los desafíos más fundamentales de la humanidad.

El ejercicio de la comunicación dialógica implica necesariamente un desplazamiento de fronteras. Se trata de un tema crucial para las próximas décadas: como trabajar la cuestión de las fronteras con las demás tradiciones religiosas, o mejor aún, como ejercer el “*arte de transponer fronteras*” (Wilfred, 2009. 56)

El diálogo interreligioso es una realidad no sólo posible como fundamental en el momento presente. Pocos son los diálogos tan importantes y pocos tan complejos y difíciles, ya que implican un proceso de interpretación. Cuando realmente es auténtico el diálogo exige apertura a la mutua transformación. Exige aún la capacidad de reconocer similitudes en las diferencias. Entrar en conversación es estar dispuesto a arriesgar toda su auto comprensión actual y llevar en serio las posiciones del otro, que reclama para él igual reconocimiento de autenticidad y verdad en su auto comprensión (Stacks, 2007)

El diálogo constituye uno de los más esenciales imperativos de sostén del sentido para los individuos. Es a través del diálogo con otros símbolos y

significados que los individuos se apropian del mundo, como es igualmente por el mismo que el mundo construido se reconstruye o mantiene su plausibilidad. (Berger, 2007). Es a través del diálogo que el hombre se constituye en la historia evolutiva. Es en la interacción con los otros, en la aceptación de la singularidad de los mismos junto a los demás, que se instituye el fenómeno social.

Una de las mayores dificultades del diálogo interreligioso es el sentimiento de predominancia de unos sobre los otros o la competencia ciega que borra la singularidad única. Dicha actitud genera intolerancia, reduciendo la dinámica de creatividad y las circunstancias del convivir humano. Por lo tanto, no puede haber diálogo interreligioso sin la gratuita aceptación del otro, de su involucramiento en la sociedad como un todo.

“Dos son las características que definen el diálogo interreligioso en la perspectiva de la teoría de las religiones: la correlacionalidad y la responsabilidad global. Con la idea de correlacionalidad se quiere expresar sus convicciones con plena libertad; que las religiones sean consideradas iguales en derechos, si bien no necesariamente iguales en sus afirmaciones de verdad; que se reconozcan y se respeten las diferencias; que las religiones aprendan de las otras. Los movimientos de la liberación necesitan “no solo religión, sino religiones”, afirma Knitter, ya que la liberación integral de los seres humanos y de la naturaleza resulta una tarea demasiado ardua y compleja para que se cargue sobre las espaldas de una sola nación, cultura, religión o iglesia. La cooperación en la praxis liberadora ha de ser intercultural e interreligiosa. Los mismos teólogos latinoamericanos de confesión cristiana son conscientes del potencial revolucionario y liberador que tienen las religiones no-cristianas. Es un diálogo tolerante y respetuoso del pluralismo.

(...)

...segunda característica del diálogo: que sea globalmente responsable en las respuestas a los más graves problemas de la humanidad del planeta, que se conviertan en imperativo para todas las religiones. La principal preocupación de toda religión que se crea auténtica se dirige a la situación

de pobreza y opresión en que viven las mayorías humanas y el planeta.”
(Tamayo, 2010: 49 y 50).

3.7.- La Administración y el Diálogo Religioso

En España es necesario reformar la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR) para profundizar en el carácter laico del Estado y lograr una mayor neutralidad de los poderes públicos ante el fenómeno religioso. La jurisprudencia constitucional española atribuye dos dimensiones al principio de aconfesionalidad o laicidad: a) la neutralidad de los poderes públicos frente al fenómeno religioso; b) la obligación de los poderes públicos de mantener relaciones de cooperación con las confesiones religiosas.

En las sentencias del Tribunal Constitucional (STC 46/2001; 24/1982; 177/1996, 5/1981; 340/1993), se concreta que el Estado tiene el deber de abstención o neutralidad en materia religiosa para respetar la libre autodeterminación de la persona en este campo y el pluralismo religioso presente en la sociedad. De una atenta lectura a esas sentencias y según sienta la doctrina en ellas contenida, se centra el debate de la laicidad en las siguientes posturas:

- c) Dimensión negativa de la laicidad: neutralidad de los poderes públicos frente al fenómeno religioso.
- d) Dimensión positiva de la laicidad: el mantenimiento de relaciones de cooperación entre los poderes públicos y las confesiones religiosas.

El Estado no puede asumir como propios los valores y principios de una concreta confesión religiosa; por lo tanto, es precisa la neutralidad, debiendo establecerse una distinción entre fines religiosos y fines estatales; en consecuencia, ni las confesiones religiosas pueden ser jurídicamente equiparadas al Estado, ni el Estado puede asumir funciones religiosas. La aconfesionalidad supone, por tanto, una separación entre la esfera religiosa y la esfera estatal. Los fines religiosos no son *fines estatales*, sin perjuicio de que puedan ser *fines con relevancia pública*, pues lo público no se identifica necesariamente con lo estatal. La laicidad no sólo impide a las confesiones religiosas asumir funciones estatales,

sino que, como contrapartida, hace que el Estado no pueda llevar a cabo de forma directa prestaciones de carácter religioso.

El principio de laicidad actúa como límite a la acción cooperativa del Estado, según ha recordado el Tribunal Constitucional (sentencias 24/1982, 109/1988 Y 340/1993, entre otras), concepto que ha sido definido por el TC como “laicidad positiva” (STC 46/2001), que supone una apelación al entendimiento entre las partes, a fin de que las mismas, aun conservando una naturaleza y finalidad distintas, converjan en la realización de ese interés común, que es la satisfacción del derecho fundamental en cuestión (Llamazares, 1995).

No obstante, es importante destacar que la neutralidad no equivale a la ausencia de valores: los poderes públicos han de defender y promover aquellos valores que son comunes, el “*mínimo común ético de una sociedad acogido por el Derecho*” (STC 62/1998), que son los que definen un estado social y democrático de derecho (art. 1.1.CE). La neutralidad no significa relativismo moral, sino, como expresa el TC, “*la neutralidad en materia religiosa se convierte de este modo en presupuesto para la convivencia pacífica entre las distintas convicciones religiosas existentes en una sociedad plural y democrática*”(STC 177/1996).

El mantenimiento de relaciones de cooperación entre los poderes públicos y las confesiones religiosas es la dimensión, en positivo, de la laicidad; el derecho a la libertad religiosa no se agota en el aspecto interno de libertad reconocida a la persona o a las confesiones religiosas, hay un aspecto externo que se traduce en la posibilidad de que aquellas actividades que constituyen manifestaciones o expresiones del fenómeno religioso, respecto de las que se exige a los poderes públicos una actitud positiva desde una perspectiva asistencia y hasta prestacional. En concreto, la cooperación con las confesiones religiosas debe ajustarse a lo dispuesto en el artículo 9.2 CE, que impone las siguientes obligaciones a los poderes públicos:

- Promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas.

- Remover los obstáculos que impidan o dificulten la plenitud de la libertad y la igualdad
- Facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social.

La administración no debe promover el hecho religioso, eso es una realidad en nuestra sociedad, pero sí hacer real el pleno reconocimiento de la libertad religiosa y de la igualdad. Lo que también cumpliría el mandato constitucional del 16.3 de las “*relaciones de cooperación*” con las confesiones religiosas.

La religión puede actuar como factor agudizante de conflictos, pero también mitigante. La religión puede atizar y prolongar guerras y conflictos, pero también puede impedirlos o abreviarlos. En aras de conseguir un nuevo orden y paz mundial no se requiere una “reevangelización” de Europa o del mundo orientada al pasado, tampoco una nueva secularización como en Europa occidental, que despoja al hombre de todo horizonte de sentido en la vida, de todo criterio moral y de todo hogar espiritual. Más bien se requiere una renovación espiritual del mundo, una común ética de la humanidad que se encuentra en las raíces de las tradiciones religiosas (Tamayo, Fariñas 2007: 187 y ss.).

Necesitamos más reflexión sobre ideales y comportamientos morales, pues las leyes no sirven sin actitudes morales; la veracidad, la magnanimidad, la honradez, difícilmente pueden prescribirse por ley. Las religiones y sus representantes tan pasivos, deberían asumir al respecto un papel activo para así facilitar la tarea de los políticos. No hay paz religiosa sin diálogo entre las religiones.

Presupuesto para cualquier diálogo entre religiones es la autocrítica de las respectivas religiones, pues sólo así es posible conseguir credibilidad. Muchos musulmanes apoyan una modernización de sus países, pero rechazan rotundamente una secularización que para ellos es sinónimo de rechazo de la religión y de ateísmo. Los estados islámicos pueden perder el paso del desarrollo moderno si no son capaces de garantizar las libertades civiles, si no ponen en práctica la tolerancia y el respeto de la dignidad y de los derechos humanos, si no

construyen una democracia verdaderamente digna de tal nombre. Se erigen muros de separación cuando una religión se considera a sí misma como la única salvífica.

Presupuesto también indispensable para cualquier diálogo entre las religiones es una investigación científica y teológica de los fundamentos. Una de las tareas sería familiarizar a los teólogos y teólogas con las ideas fundamentales de las otras religiones, de modo que tanto sus divergencias como sus convergencias se convirtieran en base general de la formación; sólo así es posible seguir en la sociedad, dada la situación multirreligiosa y multicultural del mundo. Hoy no es ya responsable una enseñanza de la religión que no dé suficiente margen al diálogo y a la información sobre otras religiones. Así las religiones podrían asumir su misión original. Los representantes de las religiones no pueden eliminar del mundo los problemas políticos de estrategia y de seguridad, pero sí podrían, si hablaran el mismo lenguaje, ayudar a encontrar un espíritu de entendimiento, de confianza y de paz, papel fundamental de los mediadores religiosos.

El diálogo es clave en cualquier medida para solucionar cualquier conflicto, y hablo de un diálogo de tú a tú, abierto, cooperativo y sin premisas mínimas, solamente la de sentarse y hablar...; hablar haciendo un esfuerzo hermenéutico, entendiendo como tal la capacidad de comprensión de algo un poco difícil y obtuso, para entender al otro, aunque el lenguaje, y no me refiero a la lengua, sea diferente.

Cualquier iniciativa que sirva para mejorar la vida y la convivencia ciudadana puede y debe ser parte de la acción social de las administraciones pública. La intervención positiva en las comunidades provocando el diálogo y el entendimiento entre los líderes religiosos por parte de las administraciones locales, es de fundamental importancia puesto que conocen la realidad de su entorno, los grupos religioso que allí actúan, sus dificultades y conflictos.

Las movilizaciones en la esfera pública son fruto de la articulación de actores de movimientos sociales locales, de ONGs, foros, redes de participación

ciudadana y departamentos de las administraciones locales direccionados al fomento de la cultura de la paz.

En España según el mandato constitucional del artículo 16.3, los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y demás confesiones. De ahí se abre un debate sobre si las administraciones están garantizando este derecho de libertad a todos los ciudadanos y promoviendo la mediación religiosa donde sea necesario dirimir conflictos culturales religiosos.

Con el estatus legal de “*notorio arraigo*” existen religiones relativamente nuevas en España, por lo menos desde el punto de vista del reconocimiento legal, como el budismo y los Testigos de Jehová, que se suman al cuadro plural de religiones con los cristianos, judíos y musulmanes. Por lo tanto, la mediación religiosa realizada institucionalmente es necesaria para hacer cumplir los preceptos de la Constitución Española

Según Ferrer (2011):

“...el Estado y las comunidades autónomas son Estado, junto con los Entes Locales, por lo que deben garantizar el ejercicio de los derechos fundamentales, como es el de la libertad religiosa, según lo preceptuado también en el art. 2,. Apdo. 3, de la Ley Orgánica. No es misión de la Administración, por supuesto, promover ni el hecho religioso ni la diversidad religiosa; pero en tanto que ésta se encuentra instalada en nuestra sociedad, sí es misión de estos entes garantizar el ejercicio efectivo, en igualdad de condiciones, de la libertad religiosa.” (Ferrer, 2011: 2)

Presentada la teoría jurídica sobre el asunto cabe cuestionar la real aplicación de esta interpretación en la sociedad española actual y cuestionar, por supuesto, la actuación del Estado en la promoción del respeto, igualdad y con fin de solucionar los conflictos, la aplicación de la mediación religiosa por las administraciones.

En un ámbito más global, la mediación que los líderes religiosos pueden realizar es muy importante en lo se refiere a la preservación de un ambiente armónico y de paz dentro y fuera de sus Iglesias y comunidades religiosas, traspasando las fronteras de estas alcanzando a toda la comunidad. Son agentes potenciales en la pacificación de conflictos.

Y:

“probablemente los políticos puedan hablar de alianza de civilizaciones, iniciativa a nivel mundial no sólo con proyectos de dos países Turquía y España, auspiciado por la ONU dentro de sus programas de Paz con la correspondiente Comisión, sino los que estamos relacionados con el mundo del Derecho y los estudiosos de la Paz debemos hablar de “mediación entre religiones”, tanto a un nivel internacional, de grandes conflictos, como un nivel local, dentro del Diálogo Interreligioso.” (Ferrer, 2011:4)

De ahí la importancia de la actuación de las administraciones locales, junto a los líderes religiosos de las comunidades en que actúan. Cabe al mediador institucional, figura neutral de la administración, tratar las diferencias como algo natural no un conflicto en sí mismo, tener consciencia que, en este caso, lo que provoca los litigios es el temor a verse obligado a modificar sus costumbres y adaptarse a un nuevo sistema cultural que no se adecua y transgrede al suyo y que es fundamental que la diferencia ente culturas no sea vivida y percibida como una desigualdad, fuente potencial de conflictos y discriminación.

Sobre España, Ferrer (2011) concluye:

“La actual Ley Orgánica de Libertad Religiosa no responde a la realidad cultural, social y religiosa de la España actual. La regulación es escasa y nuclear, y por obvias razones temporales, no estaba configurada para abordar la extraordinaria complejidad y riqueza que el desarrollo social, los fenómenos migratorios y la globalización han generado en las diferentes expresiones del hecho religioso...”

(...)

Existe cierta conflictividad entre las religiones; el desconocimiento y la ausencia de diálogo interreligioso aumentan el sesgo humano, social y cultural en la sociedad plural y diversa que es hoy nuestra sociedad. Por lo cual es necesaria la creación de mecanismos, a través de la organización de poderes públicos, que corrijan esta tendencia que aplaque la violencia cultural que se está implantando en nuestra sociedad por el desconocimiento de la alteridad y se avance en el diálogo interreligioso como pieza fundamental en el Diálogo y Alianza de Civilizaciones.” (Ferrer, 2011:8 y 9)

(...)

La creación de una mesa, a través de un departamento oficial a nivel autonómico y también municipal, de Diálogo Interreligioso ayudaría de forma decisiva a ser el marco dónde se desarrollen políticas de acercamiento, mediación religiosa, integración de los diferentes miembros de las diferentes creencias...también permitiría, entre otras cosas, crear un marco amortiguador de posibles conflictos.

3.7.1 Diálogo Interreligioso en Andalucía

El pluralismo religioso en Andalucía es un hecho emergente y algunos apartados importantes para conocer y tratar este tema de la interreligiosidad en nuestra Comunidad Autónoma, podrían ser los siguientes:

- El interés de los actores públicos por lo interreligioso. Se trataría de ver si se da o no este interés, analizando en caso positivo qué intereses les pueden mover: mejorar la cohesión social, evitar los conflictos, etc...
- Quiénes son los practicantes de lo interreligioso, su contexto institucional de origen y sus formas de compromiso.
- Elaborar una tipología de actividades interreligiosas, según temática en la que se centran y objetivos a perseguir.
- Considerar la incidencia que la práctica del diálogo interreligioso tiene en la transformación y remodelación de la identidad religiosa de las personas. Puede que el resultado sea una oportunidad, y, por lo tanto, una

transformación también de la laicidad, que contribuye a definir y legitimar lo “*religiosamente correcto*”.

En Andalucía podríamos decir de modo general que el Diálogo Interreligioso es casi inexistente (Briones, 2010), aunque hay algunas iniciativas con escaso apoyo institucional, casi iniciativas particulares y de escasa repercusión:

- Cátedra Andaluza para el Diálogo de Religiones (CANDIR), que pretende dar respuesta a la necesidad de abrir un ámbito de estudio, reflexión, diálogo y encuentro entre las diversas tradiciones religiosas.
- Centro de Diálogo Intercultural e Interreligioso de Malaika en Málaga, grupo de base más que de inspiración jerárquica de grupos evangélicos y católicos.
- Centro Ecuménico e Interreligioso “Testamentum Domini” de la diócesis de Córdoba.
- Asociación UNESCO para la promoción de Diálogo Intercultural e Interreligioso en Málaga.
- Movimiento Interreligioso de Sevilla.
- En Granada el Foro de Ecología, Espiritualidad y Religiones, con el apoyo de la UNESCO, bajo la premisa de que cada persona desde su creencia mejora su actitud con el mundo, repercutiendo en su entorno y desencadenando como consecuencia una serie de cambios positivos, orientados a la conservación del planeta.

Este tema, el Diálogo Interreligioso va a ir revelándose en los años próximos como importante en la realidad andaluza; la sociedad global, los grupos religiosos y las autoridades públicas no tendrán más remedio que tomarlo en consideración, analizarlo y gestionarlo. No solamente se ve necesaria la consideración de lo religioso como parte de la realidad social, sino que se considera una opción estratégica al procurar que las entidades religiosas se planteen su incidencia ineludible en la integración y cohesión social, y que será mucho más determinante si operan en sinergia. De ahí que desde las instancias religiosas como públicas sea importante convocar e incitar al diálogo activo y comprometido entre las religiones (Briones, 2010).

3.7.2 Otras Comunidades Autónomas: Cataluña

La Administración central encauza el mandato constitucional de fomentar la igualdad en materia de libertad religiosa, a través de la Dirección General de Relaciones con las Confesiones Religiosas; curiosamente he de decir que esta Dirección General ha desaparecido en la última reforma organizativa gubernamental, con la eliminación de cargos públicos, y se ha fundido con la Dirección General de Cooperación Internacional (y de Relaciones con las Confesiones), que es como se llama ahora. El antiguo Director General tiene ahora rango de Subdirector General.

La Comunidad Autónoma catalana cuenta, desde hace algunos años (2001), con la Dirección General de Asuntos Religiosos de Cataluña dentro del Departamento de Vicepresidencia, lo cual manifiesta cierta sensibilidad hacia esta problemática con una perspectiva de institucionalización del hecho religioso hasta el punto de crear un servicio administrativo con rango de Dirección General. Entre sus funciones tienen asignadas las siguientes:

- La atención a las diferentes entidades religiosas establecidas en Cataluña.
- La aplicación de los acuerdos del Gobierno con los órganos representativos de las diferentes confesiones religiosas en Cataluña y velar por su cumplimiento.
- El ejercicio de la representación ordinaria de la Generalitat ante las entidades religiosas.
- La elaboración de estudios e informes en materia de asuntos religiosos.
- El establecimiento y el mantenimiento de relaciones con los responsables institucionales para temas de ámbito religioso.
- El ejercicio de cualquier otra función que sobre la materia le encargue el titular o el Secretario General del Departamento de la Vicepresidencia.

Esa Dirección General proporciona los siguientes recursos:

- Información sobre Asuntos Religiosos y libertad religiosa (dónde consta diversa información sobre legislación en materia religiosa, autonómica y estatal).
- Guía para el respeto a la pluralidad de opciones religiosas.
- Cultura religiosa en la escuela.
- Calendario de fiestas religiosas.
- Mapa de las religiones de Cataluña.
- Lugares de culto en Cataluña.
- Subvenciones.
- Apoyo al servicio de asistencia de centros hospitalarios y penitenciarios.
- Formación.

Como vemos, sin tener expresas competencias, son sensibles a la problemática social que hay en su territorio y abordan, en relación a la libertad religiosa, elementos educativos, de diálogo interreligioso, apoyo, etc... El antiguo Director General de la Oficina de Afers Religiosos en Cataluña, Ignasi GARCIA CLAVEL en una visita a la Junta Islámica en Almodovar del Río citó lo siguiente: *“es voluntad de la Oficina de Afers Religiosos de profundizar en un diálogo que haga posible el desarrollo de los Acuerdos de Cooperación, para lo cual cuenta con la experiencia de Junta Islámica en el tema de la mediación institucional”* (webislam.com 16/06/2003). Creemos que es un ejemplo a seguir.

El modelo de diálogo promovido por las mismas instituciones religiosas, protagonizado por sus jerarquías y auspiciado por una administración, se ha desarrollado de una forma más profusa en Cataluña, y como ejemplo podría estar el GTER (Grup de Treball Estable de Religions). Se trata de un grupo de encuentro de representantes oficiales de las confesiones religiosas mayoritarias implantadas en Barcelona: comunidad judía, comunidad musulmana, iglesia católica, iglesia ortodoxa e iglesia protestante, que tienen como objetivo recoger las necesidades actuales de sus comunidades y ponerlas en una actitud de diálogo entre ellas y de servicio al mundo en que viven.

También desarrollan labores de Diálogo Interreligioso en la Asamblea Municipal de Religiones de Lérida, bajo los auspicios del Ayuntamiento, creada hace cinco años; es un órgano de participación sectorial con funciones consultivas y asesoras en todas las materias relacionadas con los asuntos que atañen a las

diferentes tradiciones religiosas que conviven en la ciudad. La entidad la integran ocho miembros con voz y voto que representan al Ayuntamiento, Instituto Superior de Ciencias Religiosas, Amigos de la Unesco de Lleida, delegación de ecumenismo del Obispado de Lleida y las dos mezquitas de la ciudad. Esta Asamblea ha sido objeto de noticias muy recientemente debido a la no asistencia de imanes musulmanes a la misma a causa de la resolución del Ayuntamiento de Lérida de prohibir el burka en lugares públicos municipales (*elpais.com* 31/05/2010).

Cataluña ha sido la única Comunidad Autónoma en legislar sobre lugares de culto. La ley 16/2009 de 22 de julio de los Centros de Culto, regula esta materia al amparo del art. 161 del Estatuto de Autonomía catalán, que concede a la Generalitat competencias exclusivas en materia de entidades religiosas que lleven a cabo su actividad en Cataluña, que incluye, en todo caso, la regulación y el establecimiento de mecanismos de colaboración y cooperación para el ejercicio de sus actividades en el ámbito de las competencias de la Generalitat así como la competencia ejecutiva para la promoción, desarrollo y ejecución de los acuerdos y de los convenios firmados con las iglesias, las confesiones y las comunidades religiosas inscritas en el registro estatal de entidades religiosas.

Esta ha sido, sin embargo, una oportunidad perdida en la redacción del Estatuto de Autonomía de Andalucía. Asimismo, el artículo 149 del Estatuto catalán otorga a la Generalidad la competencia exclusiva, entre otras, sobre ordenación del territorio y urbanismo; el artículo 160 le atribuye la competencia exclusiva en materia de régimen local, y el artículo 144 la competencia compartida en materia de medio ambiente.

La aportación de la ley 16/2009, que garantiza el ejercicio del derecho de libertad de culto, consiste en establecer que los planes de ordenación urbanística municipal prevean suelos con la calificación de sistema de equipamiento comunitario donde se admitan los usos de carácter religioso, uno de los principales anhelos de las confesiones religiosas. La apertura de locales de culto es un derecho por el que deben velar las administraciones, explicita la ley. Así mismo para salvaguardar las condiciones técnicas de seguridad e higiene necesarias en un centro de culto, la Ley establece que se elabore un reglamento que detalle estas condiciones. Pese a que cualquier local de concurrencia pública

requiere medidas de seguridad, está claro que el tipo de actividad que se realiza en un centro de culto no es comparable a la de un espectáculo.

También regula las licencias que no tienen por objeto dar permiso para la actividad religiosa en sí, que es un derecho fundamental, sino garantizar que el uso del local concreto para el que se otorga reúna las condiciones técnicas adecuadas al tipo de actividad que deba realizarse. Esa licencia garantiza, en caso de que sea necesario, y según el tipo de actividad vinculada a la práctica del culto que deba llevarse a cabo, que el local correspondiente esté preparado para evitar causar molestias a terceras personas.

Por último, las disposiciones adicionales y transitorias establecen un régimen específico para que la regulación de los centros de culto no signifique un perjuicio para las confesiones que disponen de locales que prestan servicios religiosos desde ya hace tiempo con normalidad y sin problemas, y establecen que puedan otorgarse ayudas para adaptar los locales existentes a las prescripciones de esta ley.

De este modo, la ley, desde la laicidad –es decir, desde el respeto a todas las opciones religiosas y de pensamiento y a sus valores, como principio integrador y marco común de convivencia, quiere regular los centros de culto en términos de neutralidad y con la única finalidad de facilitar el ejercicio del culto y de preservar la seguridad y la salubridad de los locales y los derechos fundamentales de todos los ciudadanos relativos al orden público. De esta forma, y desde la colaboración, quiere fortalecer unos valores que ya caracterizan el espacio común de nuestra sociedad: la convivencia, el respeto a la pluralidad, la igualdad en los derechos democráticos y la responsabilidad de toda la ciudadanía, sin discriminaciones de ningún tipo (*Ley 7/2009 de Lugares de culto, Preámbulo*).

Entendemos que todo este avance en la materia, incluso a nivel legislativo, dé lugar a iniciativas internacionales como la selección de Barcelona para el IV Congreso del Parlamento Mundial de Religiones, a todas luces y en mi opinión, ejemplo a seguir (IV Congreso del Parlamento Mundial de Religiones, 2004).

Una vez analizados estos aspectos en relación con la institucionalización en España del diálogo interreligioso y a la vista de su carácter parcial y de sus

grandes carencias a nivel institucional y normativo, procede considerar la importancia que para ese diálogo tiene la mediación religiosa. Va de suyo que las reflexiones que siguen responden a la necesidad de introducir esta perspectiva de la mediación en el diálogo religioso, con independencia de que ni el Derecho ni la práctica institucional se hayan preocupado mucho, hasta el presente, de estos fundamentales aspectos. A mi juicio, debieran considerarse con más intensidad estos presupuestos y técnicas para aquilatar una mayor y más cualitativa eficacia en el diálogo interreligioso y, en definitiva, en el logro de una sociedad democrática avanzada, pacífica, respetuosa del otro y de sus creencias. Para una sociedad, en conclusión, más humana. En este sentido, introducir esta dimensión en la normativa que se genere tanto en ámbitos centrales, como autonómicos o locales es de una importancia fundamental, así como para la generación de entornos institucionales, como serían por ejemplo centros, asambleas o mesas de diálogo interreligioso pertrechadas con los conocimientos, orientación, composición plural, métodos y técnicas apropiados y necesarios para afrontar los conflictos que capilarmente se presentan de manera recurrente en la sociedad por razones religiosas que muchas veces están relacionados con el ejercicio de competencias en diferentes áreas específicas de actuación de los poderes públicos.

CAPÍTULO 4. LA MEDIACIÓN RELIGIOSA.

La mediación religiosa, aparte de su importancia dentro de las confesiones y comunidades religiosas, sólo se ha visto de una forma más ampliamente estudiada en su variante internacional, es decir, en conflictos internacionales. Actualmente nuestro país, y los países del entorno, son receptores de inmigrantes, configurando una sociedad plural y culturalmente diversa por lo tanto también en materia de religión, por tal motivo aparecen conflictos en nuestra sociedad, agravado en España por la legislación en materia religiosa , a juicio de este autor, laxa, nuclear y desfasada,.

En este capítulo veremos la mediación internacional religiosa, muy valiosa y en muchos casos ejemplar, así como la mediación a nivel local que se propone, cuyos principios se inspiran, como no podría ser de otra forma, en aquella.

4.1.- Definiciones y Conceptos.

La clara definición y concepto de mediación religiosa adquiere una importancia particular cuando se considera la participación de este tipo de mediación especialmente en los conflictos con características etno-religiosos, que necesitan de una intervención adecuada a sus características únicas. (Kadayifci-Orellana, 2008).

Con el final de la Guerra Fría y la aparición de nuevos tipos de conflictos destructivos, el campo de resolución de conflictos se ha expandido y desarrollado. La atención prestada a las organizaciones no gubernamentales (ONGs) y la participación popular ha crecido al mismo tiempo (Kriesberg 2009: 25). En este periodo, que puede identificarse con las dos últimas décadas del siglo XX, aparecieron las teorías sobre mediación religiosa al tiempo que se delimitó el perfil del mediador religioso.

Appleby afirma que la participación más directa y decidida de los actores religiosos en la resolución de conflictos comenzó cuando al prestar sus buenos oficios y servicios actuaron eficazmente como mediadores (Appleby 2000).

Históricamente, afirma, la mediación también parece ser la forma más común de intervención religiosa y tal vez la más productiva.

Además, afirma que:

“así como las ideas de la psicología social han fortalecido la literatura sobre la mediación, la psicología de la religión también puede servir de base para resolver los conflictos: «la fe puede formar una poderosa conexión entre los adversarios o entre mediadores de una o más partes que tratan de conciliarse”(Appleby, 2000: 218).

Vik y Appleby están de acuerdo en que el legado de la pacificación religiosa es hoy tan grande como complejo (Vik 2009: 20, Appleby 2000: 5-6). Una diversidad de actores está trabajando en diferentes niveles y con diferentes objetivos en la mediación religiosa que es: «un proceso en el cual una tercera parte religiosa aplica elementos y prácticas de religión con el fin de resolver un conflicto” (Appleby 2000: 5-6), parte que no tiene que ser de la misma religión.

Appleby (2000) define la religión en suma como:

«la respuesta del hombre a una realidad percibida como sagrado, donde se revela y celebra el origen y el significado trascendente de la existencia humana. Afirma que la religión implica un código de conducta que define las normas explícitas morales que rigen la conducta de las personas que pertenecen a la comunidad confesional.

«Por lo tanto, la religión constituye una cultura integral, capaz de formar la identidad personal y social, e influir en la subsiguiente experiencia y en el comportamiento de manera profunda» (Appleby, 2000: 45).

Un aspecto único de la mediación religiosa es la intervención realizada para que las partes en conflicto abracen una nueva realidad y una nueva relación entre sí (Johnston 2003). La deconstrucción de las viejas percepciones hostiles y la apelación a la trascendencia dinámica de los principios religiosos, constituyen

una base desde la que incluso los peores enemigos pueden ser reconciliadas por ver la situación de manera diferente. (Harpviken y Røislien 2008, Johnston 2003).

El camino de la paz religiosa se basa en fundamentos normativos para inmovilizar a los conflictos armados de forma que sobrepase la diplomacia tradicional, y establecer un compromiso de paz a largo plazo (Harpviken y Røislien 2005). Sin embargo, esto depende de la voluntad de las partes para cambiar sus percepciones y su sentido de dependencia de la religión (Harpviken y Røislien 2008).

Una de las características de la mediación religiosa es construir puentes para mejorar la comunicación entre las partes; establecer una base común de diálogo y forjar la unidad de la diversidad, apelando a los textos sagrados y los principios espirituales religiosos compartidos es otra de las características de la mediación religiosa (Johnston 2003: 16-17). Esto rompe, en primer lugar, con la concepción tradicional de la explotación y mantenimiento de las posiciones propias sobre la base de sus intereses racionales primarios. El abrazo de la «nueva realidad» sobre la base de fundamentos normativos derivados de los textos sagrados es desconocido por la diplomacia tradicional.

Douglas Johnston, el Presidente del Centro Internacional de EE.UU. para la Religión y la Diplomacia, afirma que en el mundo posterior a la guerra fría es evidente ver la transformación de los conflictos que aparecen en las áreas geopolíticas y geosociales (Johnston, 1994). Estos nuevos conflictos, añade, representan un desafío para las teorías existentes sobre la diplomacia convencional, ya que la diplomacia tradicional implica medidas que sean adecuadas para la política del poder y los intereses materiales tangibles.

Michael Banks afirma que los modelos convencionales de resolución de conflictos, que se deriven desde el paradigma de la Guerra Fría y las relaciones internacionales de entonces, tienden a facilitar una mentalidad que en lugar de promover una mediación imparcial transmite una manipulación partidaria de los conflictos (Banks 1986: 24) . En efecto, los supuestos fundamentales que conforman el marco teórico de las negociaciones y la mediación tienen, ya a

finales de la Segunda Guerra Mundial, características de un modelo de mediación racional. (Atran y Axelrod 2008: 224).

Pero actualmente los agentes mediadores que actúan sobre la base de alguna fe, cada vez más se involucran en la solución de conflictos no sólo religiosos sino también étnicos, obteniendo buenos resultados en muchos casos. En este sentido, queda evidente que la identidad del mediador, su formación, recursos y motivaciones son muy importantes, así como las condiciones bajo las cuales está actuando.

Pero el involucramiento de mediadores religiosos en el proceso de resolución de un conflicto no es algo reciente. De hecho, mediadores religiosos, incluyendo a clérigos, por ejemplo, el Papa, curas, rabinos, líderes de inspiración religiosa (Gandhi, Luther King, etc.) y organizaciones y movimientos con motivación religiosa (Consejo Mundial de Iglesias, "Moral Re-Armament", etc.) siempre han jugado un papel, de mayor o menor protagonismo, en la resolución de conflictos.

En las últimas dos décadas en particular, mediadores religiosos se han hecho más visibles en la resolución de conflictos regionales e internacionales (Sampson, 2004). De acuerdo con Sampson (2004) los actores religiosos han jugado un papel activo y efectivo en educación, derecho, como intermediarios, observadores y perseguidores de la justicia transnacional.

Estos actores han tenido un impacto en el cambio de comportamiento, actitudes y estereotipos negativos; educando a las partes; curando traumas e injurias; diseminando ideas como democracia y derechos humanos; comprometiendo a las personas en los trabajos de paz; desafiando las estructuras tradicionales que perpetúan la violencia; mediando entre las partes en conflicto; logrando que los gobiernos incorporen en políticas pacificadoras; alentando el desarme, el regreso de los soldados destacados y desarrollo del diálogo inter religiones (Abu Nimer y Kadayifci-Orellana 2005; Tsejard, Abu Nimer y Kadayifci- Orellana 2005).

Los actores religiosos involucrados en la mediación de conflictos también ofrecen entrenamiento en resolución y prevención de conflictos. (USIP, 2003) En muchas sociedades, donde existe una larga tradición de servicios sociales, trabajos caritativos y asistencia a la comunidad, los actores religiosos suelen tener un largo historial de ayuda humanitaria y servicios asistenciales.

Durante la última década los estudios sobre resolución de conflictos analizaron la relación entre religión, conflicto y la construcción de la paz, que contribuyeron a un mayor entendimiento de los conflictos. (M. Gopin 2000, 2002, 2003; Appleby and Little 2004; Juergensmeyer 2005; Kadayifci-Orellana 2002, 2005, 2008) Otros autores han enfocado en el diálogo interreligioso como una herramienta para la construcción de la paz (Smock 2002; Abu Nimer, Khoury and Welty 2007; Kadayifci-Orellana 2007c). Sin embargo, aún no ha sido realizada una sistemática y comprensiva evaluación sobre las condiciones bajo las cuales los actores apoyados en la fe y la religión actúan de forma más efectiva en la resolución de conflictos.

4.2.- Objetivo de la mediación religiosa.

Mediación, como ya se ha dicho, se refiere a un acercamiento a la gestión del conflicto en el cual una tercera parte que, no está involucrada de forma directa en la disputa, ayuda a las partes a través de la negociación de una forma no vinculante. (Bercovitch and Houston 2003; Carnevale 2006; Touval and Zartman 2009; Wall and Lynn 2003).

El objetivo global de la mediación es impedir y detener la violencia y establecer relaciones pacíficas entre las partes en conflicto. Sin embargo, parece no haber consenso en la definición de mediación religiosa, ya que los papeles de la mediación y mediador tienen comprensión distinta según el contexto religioso cultural. (Bercovitch 1992; Moore 2006; Kadayifci-Orellana 2007a).

En términos generales, la mediación se refiere a los métodos de solución de conflictos (Young, 2007: 35). Chris Mitchell define mediación como cualquier actividad con:

“intermediario. . . realizado por un tercero con la intención principal de lograr algún acuerdo de compromiso sobre las cuestiones en juego entre las partes, o por lo menos interrumpir el comportamiento conflictivo” (Mitchell 2001: 287).

Por otro lado, Moore (1986: 8) define la mediación como:

"una extensión o elaboración del proceso de negociación que implica la intervención de una tercera parte aceptable que tiene poco o ningún poder autoritario de toma de decisiones".

Las diferentes definiciones de mediación reflejan la complejidad y el dinamismo del proceso. A pesar de esta complejidad, hay una serie de características que son comunes a la mayoría de los esfuerzos de mediación. Algunas de las principales características de la mediación según Bercovitch son (2007:127)

1. La mediación es una extensión y continuación de la gestión pacífica de los conflictos.
2. La mediación implica la intervención de un extraño - un individuo, un grupo o una organización - en un conflicto entre dos o más Estados u otros actores.
3. La mediación es una forma no coercitiva, no violenta y, en última instancia, una forma de intervención no vinculante.
4. Mediadores entran en un conflicto, ya sea interno o internacional, con el fin de afectarlo, cambiarlo, resolverlo, modificarlo, o influir de alguna manera.
5. Los mediadores traen consigo, conscientemente o no, ideas, conocimientos, recursos e intereses propios o del grupo o de la organización que representan. Los mediadores suelen tener sus propios supuestos y programas sobre el conflicto en cuestión.
6. La mediación es una forma voluntaria de gestión de conflicto. Los actores involucrados mantienen el control sobre el resultado (aunque no

siempre en el proceso) de su conflicto, así como la libertad de aceptar o rechazar la mediación o mediadores propuestos.

7. La mediación es normalmente un procedimiento solamente ad hoc.

La mediación religiosa se refiere a los esfuerzos de intervención de terceros allí donde el credo religioso, los objetos (es decir, símbolos, textos, imágenes, principios, etc.) y las instituciones juegan un papel importante. El uso de objetos religiosos y la participación de los actores basados en la fe en la mediación no es una novedad. Por ejemplo, el Papa medió con éxito en el conflicto del Canal Beagle que estalló entre Chile y Argentina en 1985 (Garrett 1985).

Otros actores religiosos en diferentes partes del mundo, como los cuáqueros, el Centro de Mediación Interreligiosa en Nigeria, (Abu Nimer y Kadayifci 2005), también han mediado conflictos. Sierra Leona es otro caso en que la identidad religiosa del mediador desempeñó un papel clave. En Sierra Leona, los actores religiosos como el Inter Religioso Consejo de Sierra Leona (IRCSL) han tomado un papel activo en la promoción de la reconciliación y la mediación, jugando un rol decisivo en la negociación y firma del Acuerdo de Paz de Lomé (Turay 2000).

Una de las razones para la formación y la participación del IRCSL era que ambas, mezquitas e iglesias, fueron actores clave en el desarrollo espiritual, cultural y socio-económico de Sierra Leona antes y después de la independencia. Cuando el conflicto estalló, los musulmanes y los cristianos instaron a los líderes religiosos a asumir un papel más activo para detener la violencia (Turay 2000).

Fundada en abril de 1997, los líderes de la IRCSL usando su credibilidad religiosa y la influencia para resolver el conflicto pacíficamente, fue trabajando activamente en el diálogo con los golpistas, escuchando sus quejas, así como en la condena al golpe de Estado y las violaciones de derechos humanos cometidas por la junta militar (2000 Turay).

Por otra parte, IRCSL lanzó una campaña para una solución negociada y recomendó la celebración de una conferencia consultiva nacional, el cierre de la frontera con Liberia, y el nombramiento de un embajador de la paz.

El papel activo del Consejo en el fomento y la promoción de las negociaciones, que desembocaron en el Acuerdo de Lomé, fue reconocido por dar a IRCSL un papel predominante en el Consejo de Ancianos y Líderes Religiosos, que iba a ser establecido para mediar en los conflictos de interpretación del acuerdo firmado (Turay 2000).

Aunque el Consejo nunca se creó, los miembros de IRCSL se vieron involucrados en la reconciliación, en la formación en derechos humanos, la democratización y los programas de reintegración, en especial de los niños combatientes y los niños en general. Entre otras cosas, durante las negociaciones, el IRCSL también fue capaz de convencer a los rebeldes para liberar a cincuenta y cuatro niños secuestrados. Uno de los factores cruciales que contribuyeron al éxito de IRCSL era su afiliación e identidad religiosa, ya que eran considerados mediadores creíbles y respetados tanto por el gobierno y los rebeldes, así como por la población en general.

La participación de los cuáqueros durante la Guerra Civil de Nigeria, en 1967, es otro ejemplo donde la identidad religiosa del mediador ha tenido un impacto significativo en el proceso de mediación. El presidente de Nigeria, miembro del Comité Consultivo creado por la Organización de Estados Africanos (OEA), sugirió que con su status no oficial y su amplia experiencia en conferencias, los cuáqueros podrían ser capaces de convocar una reunión secreta con los funcionarios de rango inferior de ambos lados para buscar posibles áreas de acuerdo. (Sampson, 2004: 93).

Hay una serie de características que distinguen las intervenciones basadas en la fe de intervención mediadora laica. Estas incluyen:

- a) un énfasis explícito en la espiritualidad y / o la identidad religiosa,
- b) el uso de los textos religiosos,

- c) el uso de los valores religiosos y vocabulario propio
- d) La utilización de los rituales religiosos o espirituales durante el proceso,
- e) la participación de los actores con creencias basadas en la fe como terceros.

En este punto cabe identificar si los mediadores religiosos tienen atributos específicos, recursos, motivaciones y estrategias que pueden contribuir a la efectividad de la respuesta ético religiosa de los conflictos.

En efecto, parece que diversas características de la mediación basada en la fe les ofrecen herramientas fundamentales para mediar con éxito, en muchos casos, en los conflictos. Estas incluyen los atributos del mediador, los recursos que aportan al proceso, su motivación y las estrategias que emplean. Dichas características tienen que ver con la propia definición de la mediación y de los mediadores religiosos.

Los mediadores religiosos pueden definirse como organizaciones, instituciones e individuos que están motivados e inspirados en sus tradiciones espirituales y religiosas, principios y valores para llevar a cabo el trabajo de paz. Esta amplia definición abarca una también amplia gama de actores que difieren en su forma de operar, organizar y considerar sus papeles en el campo de resolución de conflictos. Por ejemplo, algunos de los actores basados en la fe, como San Egidio de los Servicios Católicos de Ayuda (St. Egidio of Catholic Relief Services), pueden identificarse explícitamente como religiosos.

Otros, como Kisima Paz y Desarrollo en Somalia (Kisima Peace and Development in Somalia), que trabajan en una comunidad predominantemente musulmana, podrá tomar el papel de la religión como un don pero no pudiendo hacer hincapié en su base religiosa. En otros casos, tales como Sociedad Religiosa de los Amigos (cuáqueros), los mediadores están motivados por sus valores religiosos y creencias, y trabajar por la paz, que pueden estar basadas en el cumplimiento de los propósitos espirituales de fe, como declaró Landrum Bolling de Mercy Corps (USIP 2001: 2) .

Estos actores pueden utilizar los textos religiosos, valores, rituales y oraciones como estrategias en su enfoque de mediación. Otras organizaciones basadas en la fe, como el Centro de Mediación Interreligiosa en Nigeria, podrán estar representados por un amplio espectro de actores religiosos como los rabinos, sacerdotes, etc. (Abu Nimer y Kadayifci-Orellana 2005; Tsjard et. el. 2005; USIP 2001, 2003; Sampson 1997).

4.3.- Tipos de mediación

Existen diferencias considerables entre los tipos de mediación religiosa en el ámbito de la construcción de la paz y la mediación. Algunos pueden tener un alcance global, ya que operan en diversas partes del mundo, tales como los Servicios Católicos de Ayuda (Catholic Relief Services), mientras que otros están operando a un nivel regional, como la Paz y el Desarrollo de Wajir (Wajir Peace and Development) que opera en Kenia y los países vecinos, o bien a nivel local, tales como Zene Zenema que opera en Bosnia.

Sus actividades pueden incluir servicios religiosos para sus grupos religiosos, o funcionar sólo entre sus propias comunidades religiosas, o sus actividades pueden no incluir servicios religiosos o pueden estar operando en las comunidades, independientemente de su afiliación religión.

La mediación puede plantearse objetivos a corto plazo, tales como la prestación de socorro después de los conflictos y catástrofes o tener objetivos a medio o a largo plazo. Así, el término "religiosa" se utiliza de forma comprensiva y amplia, que incorpora actores unidos por un papel espiritual importante y donde la fe juega un fuerte rol en su organización, funcionamiento y motivación.

La cuestión de la identidad del mediador está estrechamente relacionada con la cuestión de la credibilidad y la legitimidad de los esfuerzos de mediación y los mediadores (Kadayifci-Orellana 2006, 2007). Para que la intervención de terceros pueda tener éxito, el mediador debe ser considerado de confianza y legítimo por ambas partes (Lederach, 1995; Kadayifci-Orellana 2006.) La cuestión

de la legitimidad está estrechamente relacionada con otras dos características fundamentales de la mediación: la imparcialidad y la neutralidad.

Varios investigadores se han centrado en la imparcialidad y la neutralidad de la mediación como las características distintivas del proceso. Por ejemplo Bingham (1985: 5) define la mediación como "asistencia de una tercera parte neutral para una negociación." Folberg y Taylor (2004: 7) ve mediación:

"como el proceso mediante el cual los participantes, junto con la asistencia de una persona neutral o personas, aíslan sistemáticamente los problemas en disputa con el fin de desarrollar opciones, considerar alternativas y llegar a una solución consensuada que se acomoda a sus necesidades."

Young (2007: 81) afirma que.

" la existencia de un papel significativo para una tercera persona dependerá de que las partes lo perciban como un participante imparcial (en el sentido de no tener nada que ganar por ayudar cualquiera de las partes). . . " Y añade que " una alta puntuación en esferas tales como la imparcialidad parece estar en el centro de las intervenciones exitosas en muchas situaciones. "

Según otro autor "el mediador honesto debe, sobre todo, ser neutral" (Haig, 2004: 266). Esta visión es apoyada también por Jackson (2007), así como por Northedge y Donelan (2008) que afirman que las partes tendrán confianza en un mediador solamente si él o ella es visto como una persona imparcial. Otros, como Wehr y Lederach (2006) desafían esta visión basada en la "imparcialidad / neutralidad" haciendo hincapié en la necesidad de distancia, anonimato e imparcialidad de los mediadores. Según Kadayifci-Orellana (2006, 2007), la aceptación del mediador como legítimo podrá variar en función de quiénes sean las partes y las cuestiones en juego.

En algunos casos, como en el de Burundi, una persona ajena que pueda inspirar un principio moral y la percepción de no tener un gran interés en la región

es precisamente lo que permite una mediación efectiva (Wolpe y Cohen en Francis 1998: 48, 51).

Mientras que en otros casos, como lo fue con Sierra Leona y Nicaragua (Bercovitch y Orellana, 2009), las partes que tenían interés en la resolución del conflicto consideraron el proceso de mediación más fiable y legítimo porque el mediador conocía y estaba de alguna manera involucrado en el mismo (Wehr y Lederach 2007; Jonás 2008). Esta visión también es apoyada por Lederach (2006), quien, basándose en su experiencia en Centroamérica, sostiene que un mediador que conozca las partes en disputa, la dinámica del conflicto bélico y que tiene un interés personal en la resolución es la clave para una solución sostenible.

En estos casos, si los mediadores no tienen que abandonar el lugar después de terminar el conflicto y tienen que vivir con las mismas dificultades, las partes en conflicto les consideran actores dignos de confianza. Mediadores indígenas también son conocedores culturales que tienen una mejor comprensión de la forma en que los litigantes ven el mundo y de su forma de pensar. En la mediación religiosa suele ocurrir que los mediadores tienen información privilegiada y legitimidad moral y espiritual para influir en las opiniones de las personas. Son muy respetados por sus opiniones y son generalmente tenidos en alta estima dentro de sus comunidades. Los imanes locales, jeques, sacerdotes o rabinos conocen la historia y las tradiciones de las partes, y también saben de las necesidades físicas y emocionales de sus comunidades. Por lo tanto, están en mejores condiciones para llegar a la gente, movilizarla, para volver a humanizar el "enemigo" mediante el uso de los valores religiosos, como la justicia para todos, el perdón, la armonía, la dignidad humana y, en última instancia, para motivarlos a trabajar en pro de la paz.

4.4 Mediación y Cultura de Paz

Estoy de acuerdo con la afirmación de profesor Francisco MUÑOZ que “debemos encontrar la mediación como construcción de paz, creando espacios de mediación” (Muñoz, 2004); ciertamente, debemos acercarnos al estudio de la paz sin prejuicios, sé que todo lo analizamos a la luz de nuestras imperfecciones, pero

debemos estudiar y hacer cultura de paz sin prejuicios, sin posturas inmovilistas y sin justificaciones; me refiero a justificar nuestra posición a toda costa aunque la realidad nos diga otra cosa. Es la mejor forma, en mi opinión, de interiorizar, y no sólo de estudiar la paz.

La mediación, como hemos dejado ver en este trabajo, es un procedimiento no adversarial en el que un tercero neutral ayuda a las partes a negociar para llegar a un resultado mutuamente aceptable. No actúa como juez. Ayuda a los contrarios a identificar los puntos de controversias. Ayuda a explorar las posibles soluciones. Puntualiza las consecuencias de no llegar a ningún acuerdo. La relación entre las partes debe plantearse sobre la base de la cooperación, de un aflojamiento de la tensión y de una buena comunicación con un resultado en que ambas partes ganen.

También es un proceso extrajudicial en el que interviene un tercero imparcial, el mediador/a, al que han acudido voluntariamente las partes enfrentadas en un conflicto. La función del mediador/a es, fundamentalmente, ayudar a establecer el diálogo y la comunicación entre las partes para que puedan llegar por sí mismas a la solución del conflicto. La diferencia con el arbitraje es que, si bien en ambos casos interviene un tercero imparcial, mientras que las decisiones del árbitro son vinculantes para las partes, el mediador/a no puede tomar ninguna decisión, ya que su función consiste en facilitar el diálogo para que sean las partes las que establezcan los acuerdos para solucionar el problema.

El acuerdo puede plasmarse por escrito, y la mediación siempre es confidencial, lo que significa que toda información que las partes revelen durante las sesiones de mediación no puede ser utilizada por las partes ni por el mediador.

Cuando las partes comienzan la mediación, generalmente están en una posición de estancamiento, se presenta poco o nada de progreso para lograr un acuerdo sobre los asuntos a tratar. La mediación es descrita a menudo como negociación estructurada.

Los mediadores alientan un tipo especial de negociación, denominado negociación sobre principios o basada en los intereses de las partes. El mediador es un técnico capacitado para escuchar y guiar a las partes envueltas en el conflicto, para que amigablemente solucionen sus diferencias. La función del mediador es servir como facilitador para la solución del conflicto, buscador de canales de comunicación, generador de opciones. No impone soluciones, sino que, a partir de las aspiraciones de las personas, busca proponer soluciones satisfactorias.

Entre los dos conceptos de paz positiva y paz negativa se mueve la paz imperfecta entendiéndola como todas aquellas situaciones en las que conseguimos el máximo de paz posible de acuerdo con las condiciones sociales y personales de partida. En este sentido podríamos agrupar bajo la denominación de paz imperfecta (Muñoz, 2004) todas estas experiencias y espacios en los que los conflictos se regulan pacíficamente, es decir en los que las personas y/o grupos humanos optan por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros. Se le llama imperfecta porque, a pesar de gestionarse pacíficamente las controversias, convive con los conflictos y algunas formas de violencia. En estos espacios de paz imperfecta es en dónde tiene más sentido la mediación, dónde existen espacios de mediación y dónde ésta construye la paz.

Debo indicar que es irresponsable perseguir la paz a cualquier precio. El pacifismo no basta para preservar la paz. Se necesita, no una paz cobarde (Kung, 1993), sino una paz basada en la justicia. En el siglo XX las guerras ya no son ni santas ni justas, ni limpias. El tiempo de las “guerras de Yahvé” y de las “Cruzadas” se ha superado felizmente hace mucho; y de la belicosa Yihad (que no significa, al menos originalmente, guerra santa, sino compromiso moral por la causa de Dios), cabe decir que debería pertenecer igualmente al pasado.

Un nuevo orden mundial basado en la paz se hará posible sobre bases como:

- Más visiones, ideales, valores, objetivos y criterios comunes.
- Robustecimiento global de la responsabilidad de los pueblos y sus gobernantes.

Sólo la ética, y no la ley, es capaz de ofrecer una réplica a las “dobles medidas” y al “lenguaje equívoco” de la política mundial. No hay paz mundial sin paz religiosa.

4.5.- Mediador religioso como intermediario entre las comunidades.

La mediación religiosa tiene una forma distinta de actuar en las comunidades toda vez que su poder de movilización está en la moral y la espiritualidad de la comunidad a que va dirigida (Kadayifci-Orellana 2008). Este aspecto único también es reconocido por Johnston y Cox (2003), quienes sugieren que la reputación de un cambio basado en un conjunto de valores respetado y una influencia bien establecida en la comunidad proporciona, a la mediación religiosa, la legitimidad moral para actuar eficazmente.

Por ejemplo, en muchos conflictos en países como Pakistán, Afganistán, Israel / Palestina, Sierra Leona e Irak, los líderes religiosos tienen un papel destacado y son muy respetados en sus sociedades. Este status les da una influencia única en un conflicto para que logren coordinar las diferentes posturas de modo que sean aceptables para sus comunidades.

El tema de la influencia es, por supuesto, de importancia crucial en la mediación internacional tradicional. A menudo se relaciona con el status. En una serie de estudios empíricos Bercovitch y Houston (2003) descubrieron que existe una asociación positiva entre el alto status (papel destacado y respetabilidad en la sociedad en que actúan) y los resultados exitosos de mediación y recuerdan que algunos mediadores, como un presidente, un primer ministro o un secretario de Estado, son más capaces de ordenar los recursos en el curso de la mediación que los mediadores de menor status. Los altos mediadores son más persuasivos que los de nivel medio, ya que poseen mayor influencia y puede ejercer su prestigio social que puede ser crucial para persuadir a las partes a realizar concesiones o avanzar hacia un acuerdo.

El mismo argumento puede ser aplicado a la mediación religiosa. Los líderes religiosos son, con frecuencia, vistos como miembros importantes en su comunidad en la que las fuentes de legitimidad se basan en las tradiciones religiosas. (Kadayifci-Orellana 2007). Otro aspecto importante de la mediación religiosa es el manejo de recursos humanos y financieros. Los mediadores religiosos, como “Islamic Relief Service”, por ejemplo, suelen establecer redes regionales y mundiales con grandes recursos institucionales, humanos y financieros, un hecho que ayuda a un mayor acercamiento en las comunidades en las que actúan.

Los líderes religiosos tienen acceso a los miembros de la comunidad a través de las mezquitas, iglesias, templos, centros comunitarios e instituciones educativas, o con la enseñanza de la Biblia o el Corán en las escuelas. Asimismo a través de sermones, conferencias y educación que puede llegar a gran número de personas, de todos los niveles, ya que el status de los religiosos (en este caso mediadores religiosos) es reconocido en todos los niveles sociales, posicionando el mediador religioso como un intermediario en la comunidad. Como Lederach (1997) observó este amplio acceso a distintos segmentos de la sociedad permite a la mediación religiosa una mayor eficacia en la búsqueda de una paz sostenible entre partes en conflicto de distintos niveles.

A través de la mediación religiosa los mediadores pueden contactar con líderes de diferentes niveles aunque pertenezcan a una organización de status mediano y hacer de intermediario fiable para ambos. Además de ser vistos como actores legítimos y creíbles, una orientación religiosa abre las puertas a menudo, ya que hay organizaciones religiosas hermanadas con las que estos grupos y líderes pueden colaborar USIP (2001).

Así, pueden llegar a conectar e inspirar a las comunidades religiosas locales lo que a su vez aumenta su eficacia (USIP 2001). La participación de los grupos religiosos locales en calidad de mediación puede aportar el apoyo internacional a través de la conexión religiosa a los grupos hermanados en otras partes del mundo. Esto aumenta su credibilidad y contribuye a su legitimidad como mediadores.

Por otra parte, los grupos religiosos suelen tener una base más amplia que muchas ONG internacionales, en la medida que más personas se adhieren a una fe en particular que a una ONG determinada. Esta amplia base ofrece un gran margen desde el cual es posible elaborar el inquebrantable compromiso personal de dedicar el tiempo necesario para la mediación y la conciliación como parte del servicio a Dios.

Dicha amplia base también los dota de los recursos financieros necesarios a través de obras de caridad, donaciones, etc., que no estarían disponibles de otra manera. La disponibilidad de personal y dinero son fundamentales para la continuación del proceso de mediación en la fase de post-acuerdo, cuando la mayoría de los mediadores tradicionales se retira debido a la falta de financiamiento o presión de tiempo.

Por lo general se considera que el papel de un mediador termina con la firma de un acuerdo. Este enfoque considera la mediación, a corto plazo, como una acción aislada. Una vez que la amenaza inmediata a la vida humana desaparece, los mediadores prefieren dirigir su atención a otros conflictos más urgentes. El hecho de que la mediación es un proceso costoso y lleva tiempo, es, por supuesto, un factor determinante en esta decisión. Sin embargo, la firma de un acuerdo entre dos gobiernos no es suficiente para asegurar la paz entre dos comunidades que participan en un conflicto difícil. De hecho, la investigación empírica ha revelado que más de un tercio de todos los conflictos internos se repetirá al menos una vez dentro de un período de dos años (Walter 2004).

La resolución de conflictos y el establecimiento de relaciones pacíficas duraderas es un proceso interdependiente en el que varios mecanismos de gestión de conflictos y actores están involucrados. Uno de los aspectos críticos de este proceso es establecer una cooperación sostenible y relaciones pacíficas entre los grupos rivales. En efecto, la aplicación de los acuerdos de mediación y la conciliación de las comunidades es mucho más difícil que conseguir que las partes firmen un papel.

Una vez que el mediador se retira, las partes son a menudo abandonadas a su suerte y en cuanto a la aplicación de los acuerdos sin un mecanismo eficaz para supervisar, ejecutar o facilitar, este proceso se dificulta. Por lo tanto, si el objetivo de la mediación es un esfuerzo para ayudar a las partes a resolver sus conflictos y construir una paz duradera, el papel del mediador no puede limitarse a conseguir únicamente que se firme un acuerdo.

En este sentido, la mediación religiosa ofrece muchas ventajas por la implicación, aceptación del mediador y por los recursos humanos y financieros que las entidades que llevan a cabo este tipo de mediación suelen tener, promoviendo un proceso que no termina con la firma de un acuerdo sino que es continuo una vez que el mediador ejerce el rol de intermediario comunitario, siendo él mismo, muchas veces, parte de la mediación.

La mediación, por lo tanto, para que sea duradera y efectiva no debe ser vista a corto plazo o como un hecho aislado. Los mediadores religiosos como intermediarios comunitarios deben seguir en la fase posterior al acuerdo con acciones para facilitar la comunicación, aclarar y eliminar malos entendidos y malas interpretaciones y proporcionar conocimientos prácticos cuando sea necesario.

Pero no siempre es posible dar continuidad al proceso a tiempo completo pasada la fase crítica del conflicto. Lo que se defiende, desde el punto de vista de la mediación religiosa, es la construcción de la paz en distintos niveles de la sociedad donde se pueda trabajar de forma sostenida con las estructuras locales, ampliando el enfoque de la mediación y en esta labor, que suele ser lenta, los mediadores religiosos que actúan directamente en las comunidades, vinculando los grupos, tienen un papel decisivo.

Visto desde esta perspectiva más amplia, los grupos religiosos y los líderes religiosos tienen varias ventajas sobre los mediadores oficiales y tradicionales, estableciéndose como verdadero intermediarios comunitarios muchas veces de forma permanente. Por esta razón su participación no se limita al conflicto, porque mantienen una larga historia

de servicio y participación en los asuntos comunitarios, lo que indica su compromiso con las comunidades y agrega más valor a su credibilidad y legitimidad tan fundamental en cualquier esfuerzo de mediación. La mayoría de los mediadores religiosos se mantienen involucrados posteriormente a la firma del acuerdo, ayudando a crear instituciones sociales y buscar la justicia. Además los mediadores religiosos pueden ofrecer un compromiso a largo plazo en las comunidades, ya que tienen los recursos financieros y humanos y la motivación derivada de su religiosidad o sistema de creencias.

Otra diferencia entre la mediación basada en la fe y la mediación tradicional, que refuerza el rol de intermediario del mediador, es la motivación para intervenir. La percepción de las motivaciones de los mediadores afecta la voluntad de las partes, el compromiso con la paz y el propio deseo de resolver un conflicto (Bercovitch y Kadayifci Orellana-2002a). La motivación de un mediador también está estrechamente relacionado con la percepción de imparcialidad, neutralidad y, por tanto, legitimidad y credibilidad.

El informe especial de la USIP que evalúa la contribución de las organizaciones no gubernamentales religiosas para la construcción de la paz, también observa que si bien en algunos casos los proyectos de construcción de paz basados en la fe se asemejan bastante a los de las ONG laicas, en la mayoría de los casos, las diversas orientaciones religiosas de estas organizaciones religiosas de la construcción de la paz determinan la forma para conseguirla (USIP 2003).

Como personas de fe, los líderes religiosos y actores basados en la fe son más propensos a ser percibidos como imparciales, confiables, y que poseen un fuerte compromiso moral y espiritual con su comunidad. El reconocimiento de esta motivación espiritual a menudo se suma a la efectividad de los esfuerzos de mediación. Por ejemplo, la intervención de IRCSL (Inter-Religious Council of Sierra Leone) fue bien recibida por el gobierno, los rebeldes y la población en general, ya que se percibió como inspirado, sobre todo por sus creencias religiosas, en la promoción de la justicia social y la resolución del conflicto (Turay 2010).

Fue su motivación religiosa lo que les permitió ser considerados como mediadores neutrales sin segundas intenciones, sólo con la intención de servir a la obra de Dios. Por eso fueron capaces de ganarse la confianza de ambas partes. Su registro coherente de predicar la reconciliación, haciendo hincapié en el perdón y la paz, fue también un diferencial. Los líderes religiosos, como guías morales y espirituales en sus comunidades, tienen la autoridad moral y espiritual para advertir a los que cometen actos de violencia e invitar otra vez al camino religioso, espiritual.

Esto da a la mediación religiosa un importante grado de influencia, impactando de forma significativa sobre el cambio de comportamiento conflictual de las partes y en la comunidad que actúa. El rev. Fornah Usman, que era un ministro regional y miembro IRCSL, explica este aspecto de la mediación religiosa y de los mediadores como intermediarios comunitarios:

“Siempre hemos predicado el ministerio de la reconciliación. No importa lo que estas personas puedan haber hecho... No queremos tomar partido en un conflicto, ya que como ministros religiosos se supone que debemos estar al tanto de la situación, pero sin participar de ella. Si alguna de las facciones no está haciendo algo bien, debemos estar en condiciones de decirles las cosas malas que están haciendo.” (Citado en Turay 2010).

Similar a la experiencia de IRCSL, los cuáqueros también fueron capaces de ganarse la confianza de las partes en conflicto y fueron considerados mediadores neutrales e imparciales, porque fueron percibidos como motivados por sus convicciones religiosas y espirituales. Como dijo Cynthia Sampson (2004: 111):

"los cuáqueros fueron los únicos que ganaron la plena confianza de ambas partes en el conflicto, y sostuvieron esta confianza durante la guerra."

Una de las razones es que ambas partes eran conscientes de las convicciones pacifistas de los cuáqueros y, por lo tanto, su motivación era vista como espiritual. A los cuáqueros se le atribuye ser más modestos y discretos que

otros terceros que buscaron involucrarse en el conflicto de Nigeria y de no tener intereses propios a promover (Sampson, 2004: 111).

Esto puede verse claramente en las respuestas de los representantes de las partes a la pregunta: "¿qué motivó a los cuáqueros?" Sus respuestas variaron de "Dios", "la creencia en Dios y la humanidad", a "una dedicación absoluta a la humanidad" (Sampson 2004: 110). El status no oficial de los cuáqueros y su desinterés confesional también fueron factores críticos. En muchos casos, la identidad religiosa fue utilizada como una herramienta para promover las divisiones comunitarias en Nigeria y, como resultado, muchas de las instituciones religiosas fueron consideradas sospechosas.

Por el contrario, a pesar de que los cuáqueros estaban motivados espiritualmente, también quedó claro que no tenían ningún interés personal en el resultado del conflicto. Todo lo expuesto evidencia la cercanía que el mediador religioso debe tener con la comunidad, la confianza sentida por las partes como un verdadero intermediario.

Para los cuáqueros fueron decisivas sus convicciones de que hay un Dios en cada hombre y su dedicación a la no violencia. Estas creencias fueron lo que les llevaron a soportar dificultades, tensiones y enfrentar a los peligros de viajar a las zonas en conflicto sin tener ningún tipo de protección o garantía. Su disposición asumir riesgos sin tener ningún otro motivo, salvo el de Dios, ganó el respeto de ambas partes y el status de intermediario comunitario. Un representante de Nigeria ante las Naciones Unidas, José Iyalla apoya este punto de vista:

“Los cuáqueros fueron percibidos fácilmente como amigos que no eran partidarios de un lado o de otro, pero entendían los compromisos subyacentes de ambos lados que dieron origen a toda esta efervescencia. Eran únicamente intermediarios. Todo esto constituyó un hecho fundamental en la resolución del conflicto” (citado en Sampson 1994: 106)

Esta posición única como siervos de un Dios divino que se inspiran en las tradiciones religiosas y espirituales, y están dispuestos a tomar riesgos sin ningún otro interés o compromisos ocultos, es clave para comprender la legitimidad y la visión de los mediadores como intermediarios comunitarios. Combinado con su compromiso a largo plazo y una hoja de servicios basada en la fe, los mediadores religiosos se convierten en intermediarios efectivos en los conflictos en las comunidades donde la religión es un factor clave.

4.6.- Estrategias de aproximación a la intermediación religiosa.

Las estrategias de aproximación a la intermediación de grupos religiosos y líderes religiosos reflejan sus principios y creencias religiosas y se basan en las tradiciones culturales con los que las partes están familiarizadas. Así, uno de los elementos distintivos de este tipo de intermediación se enmarca dentro de las estrategias de intervención de un contexto religioso, mientras que el empleo de estrategias tradicionales son utilizadas por otros mediadores. Como observó Abu Nimer (2001: 686), enmarcando las intervenciones en un contexto religioso, las herramientas que se derivan de una narrativa religiosa, se consiguen colaboradores para obtener acceso y aumentar el impacto potencial de la intermediación sobre las partes. Percibidos como de confianza, creíbles y legítimos, los mediadores religiosos emplean estrategias, procedimientos y directrices comunicativas para ayudar a las partes a llegar a un acuerdo. Pero el factor que les distingue de los demás mediadores e intermediarios es el uso de recursos religiosos y espirituales para motivar a las partes hacia un acuerdo y transformar las relaciones conflictivas.

Este enfoque integral y amplio de la mediación se basa en recursos religiosos y espirituales, tales como oraciones, meditaciones, rituales religiosos, vocabulario, valores y mitos. La mediación está centrada en los valores religiosos como el perdón, aferrándose a la verdad, la responsabilidad personal, el amor, la paciencia, la justicia, la compasión y la misericordia, entre otros.

También hacen hincapié en la curación de los traumas psicosociales, así como la recuperación espiritual y psicológica (Bartoli y Jebashvili:2005). Durante

el proceso de mediación, los mediadores religiosos invocan los mitos religiosos y las historias para destacar la importancia de la justicia, la paz y la reconciliación.

Además de centrarse en poner fin a las hostilidades y resolver las causas profundas de los conflictos, también se centran en la reparación y la transformación de las relaciones. Además de facilitar la comunicación, estos actores tienen por objeto crear empatía, el perdón y el entendimiento entre las partes en conflicto.

Por ejemplo, en sus esfuerzos para mediar en los conflictos en África, el Consejo de Iglesias de Toda África (All African Council of Churches) combina los modelos de reconciliación indígenas africanos y cristianos para renovar y recrear las relaciones entre el individuo y Dios, con los vecinos y la realidad social (Miller 2003: 5). Este enfoque holístico de la mediación tiene como objetivo abordar el material y las necesidades espirituales de las partes. De esta forma, el mediador reconoce las necesidades emocionales, psicológicas y espirituales de las partes. Esto también sirve para fomentar la confianza entre las partes, así como entre las partes y el mediador, lo que añade credibilidad y legitimidad al proceso de mediación.

Este enfoque holístico combina las tres estrategias de mediación mencionadas, pero cada una se aplica en un contexto diferente, y cada una da un significado religioso más amplio. Como facilitadores de la comunicación, mediadores religiosos, como los cuáqueros, IRCSL, AACC, etc., proporcionan información y comunicación entre las partes. Por ejemplo, en sus esfuerzos de mediación para resolver el conflicto en Nigeria, la misión cuáquera desempeñó un papel fundamental al abrir las líneas de comunicación y se la solicitó específicamente para llevar mensajes entre los líderes de las dos partes (Sampson 2004: 95).

Sin embargo, como señala Sampson, este papel de facilitación de la comunicación no era sólo una forma pasiva de llevar mensajes. Por el contrario, participaron activamente tratando de eliminar los obstáculos a las negociaciones,

como sospechas, percepciones erróneas y temores, a través de la escucha con empatía de los temores y preocupaciones de las partes (Sampson 2004).

Según la visión de los cuáqueros, la escucha activa no es sólo un método mecánico de resolución de conflictos, sino espiritual, porque lleva a escuchar, comprender y encontrar las palabras adecuadas (Sampson 2004: 95). Este aspecto de su estrategia de mediación fue reconocido como una herramienta efectiva por el pueblo de Biafra, que declaró que se sentían escuchados y atendidos. El líder de Biafra, Ojukwu, expresó este punto de vista de la siguiente manera:

“Les veía como muy objetivos, y luego, al ser una organización de la iglesia nunca faltó simpatía, lo que a su vez ayuda en una situación así. -No vuelvas a decirme, "Oh, 50 personas perdieron la vida, oh, bueno, eso pasa" y decirle que vamos a seguir adelante-. No, cuando usted dice a los cuáqueros, "esto es lo que pasó", hay un silencio por un rato. Hay un sentimiento de solidaridad humana por la tragedia, que se conoce por completo, y luego toman esto en consideración en sus respuestas” (citado en Sampson, 2004: 108).

Los cuáqueros también tuvieron un impacto más directo sobre el proceso de paz como defensores de un acuerdo negociado, empleando una estrategia más activa. Este aspecto de su trabajo fue reconocido tanto por los rebeldes de Biafra como por el gobierno nigeriano (Sampson 2004). Smith, coordinador de las conversaciones en Kampala, apoya esta evaluación de la contribución cuáqueros y afirma que:

"jugaron un papel considerable antes de las conversaciones en Kampala animando a la gente clave del entorno de Ojukwu para favorecer el diálogo - y después. . . Su influencia total fue muy considerable en la preparación de las actitudes que favorecieron el diálogo con representantes Gowon "(citado en Sampson, 2004: 109-110).

La Comisión de Conciliación de Nicaragua, que constituida por indígenas de la Costa Este y pastores Miskitos, también desempeñó varios roles en sus intentos de mediar en la guerra civil de Nicaragua en los años 1980. Durante la fase de prenegociación, la Comisión abordó varias cuestiones de procedimiento, como la seguridad de los líderes rebeldes y definió el papel de la Comisión.

Por consiguiente, la Comisión se encargó de la coordinación de la fecha y lugar para las reuniones y de facilitar la comunicación entre las partes (Nichols, 2004: 73). La Comisión se abstuvo de proponer la materia de los acuerdos, pero la Comisión también facilitó la discusión, aclaró asuntos que podrían ser fácilmente mal interpretados, formuló recomendaciones y dio fe del cumplimiento de los acuerdos (Nichols, 2004: 73).

Las estrategias empleadas por IRCSL durante el conflicto en Sierra Leona también cambiaron. Turay señala que fue:

"reconocido por los cancilleres regionales por dar el primer paso que comenzó el proceso de paz, lo que convirtió a la IRCSL como facilitadores integrales de las conversaciones de paz", y su principal estrategia era seguir siendo neutral y dar apoyo al proceso de mediación" (Turay 2010).

Sin embargo, durante las negociaciones reales, IRCSL fue capaz de emplear estrategias más directas, ya que había ganado la confianza de las partes. Turay sostiene que cuando las negociaciones se interrumpieron debido a problemas, IRCSL actuó como "intermediario" para convencer a las partes para regresar a la mesa con la adopción de una estrategia de facilitación de comunicación.

Ellos también han utilizado el recurso del diálogo conducido para debatir las cuestiones críticas planteadas por las partes y para animarles a cooperar y trabajar para encontrar un punto de acercamiento (Turay, 2010). Durante las discusiones de temas muy críticos, cuando las partes no lograron siquiera mirarse el uno al otro, ellos fueron capaces de romper el hielo y calmar a las partes mediante el recurso a las oraciones conjuntas.

Sobre las estrategias en la mediación religiosa, San Egidio, una comunidad cristiana del Vaticano, jugó un papel decisivo en la formación del Acuerdo para Kosovo en 1996, que fue el primer acuerdo oficial entre el gobierno serbio y la Comunidad albanesa en el siglo 20. San Egidio también empleó una combinación de estrategias de mediación para facilitar la convocatoria de las partes y para centrarse en cuestiones concretas en relación a la educación, la salud, la cultura, los deportes, los periódicos, etc. Después de la firma del acuerdo, se convirtió en uno de los miembros de la comisión formada para aplicar el acuerdo, y aunque la aplicación del acuerdo ha sido muy difícil, San Egidio fue un canal de diálogo y negociaciones permanente (Bartoli 1999).

4.7.- Opciones en la mediación religiosa.

Es importante tener en cuenta que toda la mediación religiosa puede ser eficaz en todos los conflictos o en cada comunidad. La efectividad de la mediación basada en la fe depende de la presencia de diversas condiciones y de la consecuente observación de las opciones más adecuadas para cada caso.

Como fue indicado anteriormente, para que la mediación religiosa sea eficaz, los líderes religiosos, las instituciones y los discursos deben ser percibidos como legítimos por las partes. La legitimidad aquí está estrechamente relacionada con la identidad de los litigantes, la naturaleza de la controversia, y la relación entre las partes y el mediador y es, por esta razón, que la forma como la mediación se realiza es extremadamente importante.

Si la legitimidad de la intervención y sus métodos son cuestionados, sus esfuerzos serán menos efectivos. Los líderes religiosos y los religiosos en general son considerados actores legítimos y tienen autoridad para intervenir pero en gran medida según la identidad de los litigantes. La literatura de la mediación reconoce que las características de los litigantes involucrados en el conflicto afecta el proceso de mediación de forma directa. La literatura se refiere a las características estructurales de los estados involucrados en el conflicto y cómo

estas afectan su predisposición a participar en formas no coercitivas de gestión de conflictos (Bercovitch y Kadayifci 2002: 32).

La naturaleza del sistema político, por ejemplo, ha atraído mucha atención recientemente (Maoz y Russett 2003; Ember, Ember y Russett 2002; Dixon 2003). La literatura sobre mediación se centra principalmente en el comportamiento de los estados democráticos y argumenta que los estados democráticos son más proclives a usar métodos pacíficos de gestión de conflictos (por sus normas internas culturales y políticas, experiencia liberal o restricciones electorales), a menos que sus intereses de seguridad se vean amenazados directamente; mientras que los estados no democráticos tienen más probabilidades de utilizar métodos coercitivos de gestión (Bercovitch y Kadayifci 2002a: 32).

Esta línea de argumentación lleva a la conclusión de que la mediación entre los países democráticos es más probable que sea efectiva entre otros tipos de sistemas políticos. Otro factor que puede influir en el proceso de mediación es la coherencia interna de los partidos y la legitimidad de sus representantes. La mediación tiene una mejor oportunidad de éxito si los adversarios se reconocen como voces y líderes legítimos que representan a sus respectivas comunidades (Kadayifci-Orellana 2006, 2007a).

De lo contrario, es mucho más difícil para los mediadores participar en cualquier forma significativa de solución del conflicto porque los representantes no tienen poder ni autoridad para tomar decisiones y ni realizar concesiones. Pero la realidad de muchos de los conflictos de hoy es que se producen donde la democracia no es la norma. Además, muchos de estos conflictos son conflictos internos que tienen lugar entre los diferentes grupos religiosos o étnicos dentro de un solo estado, en gran parte frágil.

Muchos de los conflictos actuales involucran a comunidades con diferentes culturas y tradiciones religiosas, que han sido traumatizados por el impacto de la colonización y el imperialismo en el pasado y están menos desarrollados social, técnica y científicamente que las culturas occidentales. En estos conflictos la religión es aún más utilizada para definir las partes.

Muchas de estas sociedades padecen de pobreza extrema, privación económica y la presión de una economía globalizada. La inmersión súbita en la modernidad ha interrumpido tradiciones de vida social, política, económica y familiar, pero en muchas de estas sociedades la religión sigue siendo un aspecto clave de la cultura y la tradición. A medida que tratan de adaptarse a estos cambios repentinos, muchas de dichas sociedades se aferran a su religión y cultura, ya que parecen ser las únicas fuentes estables y confiables de identidad. Tales conflictos no son fáciles de manejar y más difíciles aún de resolver.

Los líderes religiosos y las instituciones religiosas pueden tener una ventaja única en tales conflictos internos o étnicos, especialmente si la religión juega un papel clave en la vida social de los partidos y en la definición de sus identidades. En muchas de estas sociedades tradicionales los líderes religiosos son muy respetados y reconocidos como legítimos guías morales y espirituales. Su participación tiene el potencial para motivar a la gente común, para presionar a sus líderes a aceptar un acuerdo político que resuelva el conflicto.

Por supuesto, que en muchos de estos casos los líderes religiosos pueden fomentar la violencia, y puede ser necesario formar comisiones o consejos formadas por líderes religiosos y representantes de todas las comunidades religiosas implicadas (como la IRCSL), o que involucren un grupo religioso que es reconocido por todas las partes como imparcial, justo y legítimo. Aunque los líderes religiosos y los mediadores religiosos no pueden resolver el conflicto solos, pueden contribuir significativamente a la mediación oficial y otros métodos más formales de solución.

Cuando las partes en conflicto son destrozadas por irresolubles conflictos internos, tienen un acceso limitado a los recursos materiales, y son demasiado tradicionales en su orientación social, la participación de los actores religiosos pueden motivar a las partes a negociar, como fue el caso de Sierra Leona, o puede abrir una ventana para pensar en el otro como un parte sería y no un enemigo, como fue el caso de los Quakers en Nicaragua.

Existe un consenso general en la literatura que "el éxito o el fracaso de la mediación depende en gran medida de la naturaleza de la controversia" (Ott, 2002: 597). La importancia que se concede a las cuestiones en controversia, naturalmente, afectan las opciones de los modos de gestión del conflicto y las posibilidades de una mediación exitosa. Algunas cuestiones tales como las creencias, valores básicos, la identidad y la integridad territorial tienen una prominencia alta y tienden a fomentar la toma de decisiones. (Bercovitch y Kadayifci 2002: 33). Estos conflictos son mucho más complejos y tienden a durar más tiempo, y por lo tanto son más difíciles de resolver a través de la vía diplomática (Snyder y Diesing 2007).

La mayoría de los conflictos de hoy en día tienen múltiples problemas, una combinación de cuestiones tangibles e intangibles. En muchos de estos conflictos, incluso cuando no es abiertamente así, la religión puede aún desempeñar un papel significativo. Cuando se da el caso, los grupos religiosos pueden desempeñar un papel constructivo como pacificadores, o mediadores.

Sin embargo, es importante notar que una dimensión religiosa sólo abre una ventana o una puerta de oportunidad que reúne a las partes más cerca el uno al otro. En última instancia, atender las necesidades legítimas de las partes y resolver los problemas de manera justa y satisfactoria es condición sine qua non para cualquier esfuerzo de mediación exitosa.

Como señala Jean Paul Lederach:

"la negociación es posible cuando las necesidades e intereses de todos los implicados y afectados por el conflicto se legitiman y se articulan" y "la mediación puede y debe facilitar la articulación de las necesidades e intereses legítimos de todas las partes interesadas, soluciones prácticas y mutuamente aceptables" (Lederach 2005: 14).

En situaciones de conflicto, especialmente en conflictos insolubles, la transición de la guerra al comportamiento pacífico es muy difícil, ya que las partes han invertido importantes recursos para continuar el conflicto. Esta dificultad se

magnífica por el hecho de que la mayoría de los conflictos violentos son ahora internos, lo que significa que los litigantes que se han ido "matando unos a otros con gran entusiasmo y éxito" en algunos casos durante varios años, debe aprender a vivir juntos pacíficamente en el mismo territorio (Licklider 2005: 681).

Es muy difícil cambiar la psicología conflictiva de las comunidades que están bajo la influencia de una historia llena de resentimiento, la deshumanización, la ira y la rabia. La transformación de imágenes negativas en positivas pasa a ser muy difícil, ya que los individuos tienen profundas heridas y traumas debido al conflicto de larga duración (Kadayifci 2002: 465).

En tales circunstancias, los elementos de las tradiciones religiosas y culturales pueden ser utilizados para crear la distancia de un pasado lleno de odio, dotar a la otra parte con humanas (no diabólicas) cualidades, y condenar toda forma de violencia.

Durante un conflicto, los líderes religiosos pueden utilizar herramientas y textos religiosos para la construcción de una nueva historia, una nueva narrativa del conflicto en que los problemas y las diferencias se representan como partes significativas de un proyecto divino. Con la ayuda de la imaginación religiosa y el vocabulario, las sagas negativas, mitos y cuentos con los que la población está familiarizada es posible crear una imagen diferente del conflicto. Las guerras del pasado y las victorias se pueden interpretar dentro de la perspectiva de una tradición religiosa y ser empleados para recrear una historia más tranquila y dócil de las personas. Al ubicar estas victorias y guerras en su memoria colectiva, los actores políticos y religiosos invitan a participar a la población en la interpretación política de los conflictos (Kadayifci 2007:180-191).

Al volver a contar los mitos religiosos, las sagas y cuentos, se reescribe la historia y se da forma a los espacios (es decir, la patria) y eventos que constituyen la base de la identidad religiosa. Tales historias crean los límites imaginativos que contienen la identidad de las personas y influyen en la auto-interpretación y formas de exclusión e inclusión. Kadayifci (2002). Estos esfuerzos religiosos

pueden ayudar a reconfigurar el imaginario de la población y ayudar a conseguir un poco de reconciliación entre las comunidades en conflicto.

Cuando la mediación se lleva a cabo en un contexto de percepciones hostiles, malentendidos e interpretaciones diferentes de causas y temas, se ve obstaculizada (Bercovitch y Kadayifci 2002: 29). Para que la mediación tenga éxito y la paz sea sostenible, es necesario cambiar las percepciones negativas de cada parte con el fin de establecer relaciones constructivas entre las comunidades. Esto requiere una justificación para la transformación de las percepciones negativas sobre el "otro", así como hacer frente a las necesidades e intereses de las partes. Como se ha señalado en la Conferencia Mundial sobre Religión y Paz por el representante William Vendley, "conflictos fomentados por una comunidad religiosa pueden ser mejor contestados por una minoría creativa de esa misma comunidad de fe" (USIP 2001: 2).

Con el fin de transformar esas imágenes negativas en constructivas, por lo tanto, existe la necesidad de utilizar las autoridades existentes (por ejemplo, los líderes religiosos y pacifistas tradicionales), vocabulario religioso-cultural con el que la población identifique los valores familiares y constructivos integrados en las tradiciones religiosas (mitos del perdón, por ejemplo, la misericordia, la reconciliación, etc.), imágenes y símbolos que apoyen la reconciliación, la paz y la compasión hacia los "otros".

Los líderes religiosos como los guías morales y espirituales tienen la autoridad para interpretar textos religiosos y de invocar su imaginería y el simbolismo religioso con mayor eficacia que los líderes seculares. Por lo tanto, tienen el potencial para ser actores clave en la transformación de conflictos. Así, si los líderes religiosos que son respetados en sus comunidades apoyan un proceso de mediación o se convierten en mediadores, esto contribuirá de manera significativa a la legitimación y efectividad de ese proceso. Existe algo en los líderes religiosos e instituciones que casi cualquier persona involucrada en un conflicto les tiene confianza. Esta confianza puede ayudar bastante en la transformación de un conflicto intratable y movilizar el apoyo a un proceso de paz.

Utilizando el simbolismo religioso, en el curso de la mediación se puede abrir una ventana a realidades emocionales y espirituales más profundas de las personas involucradas en el conflicto y en las vidas de los propios negociadores. Por ejemplo, en los procesos de mediación orquestado por la Conferencia de Iglesias de Toda el África (All Africa Conference of Churches) para poner fin temporalmente a la guerra civil sudanesa en 1972, los mediadores ofrecieron oraciones en momentos críticos y invocaron textos instructivos cristianos e islámicos. Esto hizo posible promover una cierta reconciliación entre las partes.

Asimismo, la Comisión de Conciliación de Nicaragua, constituida por protestantes inspirados en la tradición menonita, muy a menudo empleaban un lenguaje común de conciliación y la imagen de la justicia y de la paz desde la perspectiva menonita durante el proceso de mediación entre el gobierno y los indígenas (Nichols, 2004: 74).

Nichols (2004) describe el impacto y la eficacia del simbolismo religioso durante las negociaciones en Nicaragua. También señala que las sesiones se abrían con oraciones y lecturas de la Biblia. Además, una variedad de temas cristianos eran explícitamente establecidos en las devociones de apertura durante las negociaciones, tanto de la Biblia como del libro de Moravia de lecturas diarias de inspiración.

"Estos incluyeron referencias a la vocación de servir y no ser servido...el ejemplo de Cristo, que, en vez de exaltar a sí mismo, se humilló y se hizo obediente hasta la muerte"(Nichols, 2004: 74-75).

Esta dimensión espiritual y religiosa del proceso de paz abrió una ventana a una dimensión trascendente, tanto a nivel personal (la oración, el perdón y la reconciliación) como en términos políticos (la paz, acuerdos políticos y sociales), lo que permitió a los representantes de ambas partes hablar unos con otros y ver más allá de sus preocupaciones personales, observando los objetivos compartidos con el otro (Nichols, 2004: 84).

La elección de los textos bíblicos y las imágenes destacó la vocación sagrada de los negociadores como constructores de paz y, por lo tanto, crea oportunidades únicas para el contacto humano en situaciones de un gran abismo político. Cuando ese abismo que parecía ser insuperable tomó contacto con las virtudes cristianas destacadas por la Comisión, se construyeron puentes espirituales a los que ambas partes recurrieron con frecuencia. Nichols (2004: 84).

La comunidad de San Egidio, un notable organización religiosa que dedica mucho tiempo a la mediación en conflictos difíciles, utilizó símbolos religiosos durante las conversaciones de paz en Mozambique. Las negociaciones se llevaron a cabo en el entorno sereno de la sede de San Egidio, en Italia.

Los representantes del gobierno italiano y el Obispo Jaime Gonçalves se refieren a los símbolos de reconocimiento mutuo y fraterno, especialmente al recordar la historia bíblica de José, para unir al pueblo de Mozambique como una gran familia a lo largo de las negociaciones. La efectividad de tal simbolismo es evidente en el documento final firmado por ambas partes, que establece que dichas ambas partes se reconocen mutuamente como "compatriotas y miembros de la misma gran familia de Mozambique" (San Egidio nd).

Los esfuerzos de mediación de San Egidio dieron lugar a la firma del acuerdo general de paz en octubre de 1992, que es uno de los pocos ejemplos en la última década de un conflicto africano que las conversaciones de paz pusieron fin. Los símbolos religiosos, cantos religiosos y temas religiosos adoptados por los actores religiosos pueden movilizar la acción comunitaria, brindar apoyo a un proceso de paz más amplio y, en general, transformar un conflicto negativo y maligno en algo positivo.

Los líderes religiosos que actúan como mediadores en conflictos internacionales inspiran creencia, fe y perseverancia. Estas cualidades pueden hacer un conflicto más manejable y un proceso de paz más eficaz.

4.8 ¿Por qué es importante la mediación religiosa?

Como se puede observar ya desde tiempos remotos, el hombre ha reconocido la importancia y funcionalidad de este método de resolución pacífica de conflictos en una perspectiva que involucra a la comunidad, a los grupos. En nuestros tiempos, vale la pena rescatar la aplicación de estos procedimientos en las actividades cotidianas que son desarrolladas por las comunidades religiosas, independientemente del credo, pues permite a través de ella resolver de manera efectiva las diferencias que por naturaleza son propias a cualquier interrelación que se da en el espectro de las comunidades y además fortalecerlas, haciendo que las relaciones se mantengan durante el transcurso del tiempo de manera armónica. El rol de Mediadores que pueden asumir los líderes religiosos es fundamental para la preservación y consolidación de las relaciones humanas que se desarrollan al exterior de las iglesias y templos; y no tan solo en su interior, también lo podrían hacer dentro de la comunidad en que se insertan, como agentes potencialmente pacificadores de conflictos.

Probablemente los políticos puedan hablar de “alianza de civilizaciones”, iniciativa a nivel mundial no sólo como proyecto de dos países, Turquía y España, auspiciado por la ONU dentro de sus programas de Paz con la correspondiente Comisión, pero los que estamos relacionados con el mundo del Derecho y los estudiosos de la Paz debemos hablar de “mediación entre religiones”, tanto a un nivel internacional, de grandes conflictos, como a un nivel local, dentro del Dialogo Interreligioso, pero especialmente de mediación entre las Religiones y la Administración.

Digo Mediación, porque se trata de buscar una técnica o método que pueda intentar paliar los tremendos conflictos bélicos y a nivel local, por falta de diálogo entre las distintas culturas y religiones; hoy día el término religión se utiliza para justificar las barbaries causadas en los conflictos. Debemos aprender que nuestra religión, la de cada uno, nos da unas pautas, unos razonamientos, que no distan mucho de otras que no profesemos. Se hace necesario trabajar desde la justicia y por el respeto mutuo por las creencias religiosas y las tradiciones en un mundo de interdependencia creciente en todos los terrenos, desde la salud hasta la seguridad.

Los mediadores deben saber cuando se trabaja el conflicto que la diferencia es una realidad, no un conflicto. La diversidad, el ser diferentes es un valor. Somos diferentes y eso es muy positivo. El conflicto no es por ser de diferente religión, de diferente cultura...sino por miedo a ver modificadas las propias costumbres y privilegios. La diversidad (la diferencia) debe ser gestionada, pero ser diferentes no implica ser desiguales....

La desigualdad sí es una realidad que crea conflicto y que genera violencia. El conflicto no surge por diferencia, sino por desigualdad. Cuando de la diferencia se hace desigualdad, surge el conflicto. Aquí es donde mejor opera la mediación.

El objetivo de la mediación es crear lazos, regenerar relaciones, propiciar encuentros y diálogos fructíferos entre personas y/o colectivos enfrentados. Es necesario trabajar para reconocer el valor de las religiones que no admitimos o compartamos y exigir que reconozcan los valores de la nuestra que practicamos. Mediar es poner razón, es devolver a las partes en conflicto el poder de decidir la solución a adoptar que perdieron por la sinrazón del conflicto. Mediar no es voluntariedad u obligatoriedad, es voluntad de vivir y aprender del conflicto que muchas veces no es necesario evitar. El Secretario General de Naciones Unidas, con motivo de la presentación del documento “unidos contra el terrorismo” (Nueva York 2/05/2006) manifestaba claramente que “La exclusión o la discriminación por motivos de origen étnico o creencias religiosas y la incapacidad de muchos países de integrar a las minorías o a los inmigrantes producen resentimientos que pueden llevar al proselitismo terrorista, además de sentimientos de alienación y marginación y una mayor tendencia a socializar en grupos extremistas. Parece que esta situación es aplicable sobre todo a los jóvenes, especialmente a los inmigrantes de segunda generación en algunos países desarrollados, que se consideran forasteros sin igualdad de oportunidades. Exhorto a los países con sociedades multiculturales a que reflexionen sobre sus políticas de integración”. Muestra de esto último es lo que ocurrió en Francia en años pasados con las revueltas, y la violencia que ello conllevó, en barrios marginales, problemática a la que España no es ajena. Y me permito añadir, que se reflexione en la mediación intercultural, y como parte de ella muy importante, en la mediación religiosa.

Hoy en día más conscientes de la pluralidad religiosa sentimos con mayor apremio la necesidad de mejorar las relaciones y el diálogo entre personas de diferentes religiones. La mayor movilidad, los grandes movimientos de refugiados y las migraciones económicas han hecho que más personas de diferentes religiones tengan que convivir en la sociedad. Cuando existen mecanismos para el diálogo y el encuentro, hay oportunidades para promover un mayor y más consciente conocimiento de las otras religiones. Lamentablemente, las relaciones más estrechas entre comunidades han sido a veces fuente de tensiones y temores. Para muchas comunidades, la tensión confirma la necesidad de proteger sus identidades individuales y su carácter distintivo. Las relaciones y el diálogo interreligiosos deberían permitir que las comunidades puedan distinguir entre la búsqueda legítima de identidad y una actitud hiperprotectora que dé lugar a la hostilidad hacia otras religiones y culturas.

Se dice que dondequiera que la pluralidad religiosa suscite tensiones en la comunidad, existe la posibilidad de manipulación de los sentimientos religiosos. La religión expresa algunos de los más profundos sentimientos y sensibilidades de los individuos y las comunidades. Demasiado a menudo la identidad religiosa tiene una función específica en los conflictos y la violencia. En algunas partes del mundo, la religión se asimila cada vez más con la identidad étnica, dando connotaciones religiosas al conflicto étnico. En otras situaciones, la identidad religiosa está tan estrechamente asociada al poder que las comunidades sin poder, o que son objeto de discriminación, consideran su religión como la fuerza capaz de movilizar a los que disienten y protestan. Estos conflictos tienden a parecer o son presentados como conflictos entre comunidades religiosas, y las polarizan en función de criterios comunitarios. Las comunidades religiosas heredan a menudo divisiones profundas, odios y enemistades que, en la mayoría de los casos, se transmiten a través de generaciones de conflictos. Se antoja por tanto de vital importancia hoy en día entender las religiones conocer sus dogmas y saber que la mediación puede y debe ser una herramienta eficaz para ello. Debemos ser conscientes para trabajar en la mediación religiosa de las ambigüedades de las expresiones religiosas, de las tradiciones o de sus doctrinas, pero también de las similitudes y características que comprenden unas y otras.

Me gustaría tratar de establecer unos principios básicos para este diálogo entre religiones que permita la mediación (parafraseando al profesor Javier Alés Sioli –no es reproducción literal-):

- a) La mediación entre religiones debe ser un proceso de enriquecimiento mutuo, no una negociación entre partes con intereses y reivindicaciones contrarias. En lugar de encerrarse en relaciones de poder, los interlocutores deben estar habilitados para participar en una búsqueda común de la justicia y la paz.
- b) En la mediación entre religiones, crecemos en la fe de cada una de nuestras creencias. Para los cristianos surge en la Biblia, pero para las otras religiones monoteístas surge en la Torá (judíos) o en el Corán (musulmanes) o en otros libros para otros grupos religiosos.
- c) En la mediación entre religiones, confirmamos nuestra esperanza de que existen soluciones a los conflictos y que con creatividad podemos resolverlos.
- d) En la mediación entre religiones podemos cultivar las relaciones de futuro que nos ayude a entender y convivir con la inmigración y la mezcla de culturas. La paciencia y perseverancia son esenciales en la práctica del diálogo.
- e) En la mediación entre religiones, el contexto nos ayuda a comprender el porqué de la práctica de cada confesión religiosa. El diálogo tiene lugar en un contexto concreto.
- f) En la mediación entre religiones, avanzamos hacia el respeto mutuo por el que comprendamos aunque no compartamos sus prácticas o ideas. Cada una de las partes dialogantes tiene que oír y escuchar cómo la otra entiende su propia fe.
- g) En la mediación entre religiones, la cooperación y la colaboración están en el centro del diálogo, debiendo dejar a un lado el poder para adentrarnos en el verdadero interés, la paz.

- h) En la mediación entre religiones se tratará de ser incluyentes con cada uno de los sectores de la sociedad.

CAPITULO 5. CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

5.1 ¿Qué demandan las entidades religiosas minoritarias?

Las cuestiones que las entidades religiosas minoritarias solicitan de la administración están relacionadas con las siguientes cuestiones, entre otras:

- Apertura de lugares de culto (cesiones de suelo, licencias de apertura y uso...).
- Concesión de espacios públicos para la celebración de actos propios de las diferentes confesiones o de actividades de carácter educativo, cultural o social promovidas por las entidades religiosas.
- Concesión de parcelas reservadas para enterramientos islámicos.
- Realización de actos en la vía pública.
- Invitación a autoridades a actos públicos organizados por entidades religiosas.
- Acceso a subvenciones y ayudas públicas.

Se trata, por tanto, de solicitudes cuyo contenido y tramitación no varía en la mayor parte de los casos de las que cualquier otra entidad o colectivo presenta habitualmente. La única diferencia es la naturaleza religiosa del solicitante, algo que por diversas razones produce un inicial desconcierto que las singulariza y aparta de la “normalidad” con que debieran de ser tramitadas y atendidas. Cuando el elemento religioso entra en juego existe el riesgo de sobrevalorar los inconvenientes.

¿Desde dónde se deben atender y gestionar las demandas de los grupos religiosos?; ¿Deben existir servicios específicos?; ¿Qué departamentos o concejalías serían los más adecuados?... Lógicamente, para su concreción habrá que tener en cuenta las distintas características territoriales y organizativas de nuestros municipios y comunidades autónomas, pero existen bastantes coincidencias respecto a la gestión de la diversidad religiosa:

- Podemos estar ante un aspecto particular de una de las características de nuestras sociedades actuales: la gestión de la diversidad en relación al ejercicio de derechos por parte de ciudadanos.

- Nos encontramos ante una cuestión que trasciende a la vida pública y que, como tal, requiere de atención y respuesta por parte del gestor público.
- La gestión de la diversidad religiosa se extiende a muy diversos aspectos (urbanismo, educación, acción social, sanidad, participación ciudadana...) y, como tal, es necesario que el punto de partida sea constatar su transversalidad.

Salvando experiencias concretas se puede afirmar que, por la relativa falta de atención que ha tenido hasta ahora, y por la evidente trascendencia que en momentos concretos puede conllevar para la cohesión social y la convivencia, la gestión del pluralismo religioso requiere, al menos por el momento, una atención específica. Es más, la gestión de la diversidad religiosa está interconectada y relacionada por varios departamentos y áreas; en numerosas ocasiones la prevención y resolución de conflictos exige que se involucren todos los intervinientes, de ahí que se debiera pensar en la necesidad de institucionalizar esta transversalidad (*“Gestión Local de la Diversidad”, Jornadas organizadas por la FEMP, Madrid 24 y 25 Nov. 2010*).

La participación constituye uno de los principios fundamentales de las sociedades democráticas y ello se refleja en nuestra Constitución al determinar el art. 9.2 que corresponde a los poderes públicos facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica y cultural y social. También corresponde a los poderes públicos la creación de espacios de participación institucional en los que los representantes de los colectivos de la sociedad civil formal y legalmente constituidos tengan capacidad consultiva y capacidad de influir en la toma de decisiones políticas. El fomento de la participación ciudadana supone una forma de justicia social porque favorece la igualdad de las personas. En este sentido, las entidades religiosas se constituyen como un actor más de la sociedad civil con derecho a participación en el hecho público. Este derecho está contemplado en la jurisprudencia española y resulta una medida efectiva de integración y cohesión social (STC 46/2001 de 15 de febrero).

Este, podríamos decir, “proceso de normalización”, pretende conseguir una mejor gestión del hecho religioso a través de la incorporación/inclusión de la pluralidad religiosa en la cotidianidad de nuestras ciudades y municipios en cuanto entidades que además de su labor religiosa, desarrollan procesos educativos, culturales, sociales, deportivos, que pueden trabajar en pro de la cohesión social y en contra de la exclusión. Las Administraciones no vulneran el principio de separación entre el Estado y la Iglesia porque no se financian actividades religiosas, sino actividades sociales, educativas, culturales, etc..., realizadas por una entidad religiosa como podría ser una asociación civil, una ONG o una fundación.

Son muchas las entidades religiosas de confesiones minoritarias que realizan labores sociales básicas: distribución de alimentos, asesoramiento jurídico, apoyo en la búsqueda de empleo (Iglesia Evangélica y mormona por ejemplo), etc. En el ámbito cultural y educativo destaca el papel que juegan las entidades religiosas en el desarrollo de programas de alfabetización, educación de adultos, enseñanza de idiomas, talleres formativos, etc. El reconocimiento de la labor social, educativa y cultural de las entidades religiosas y su participación en las redes públicas permite:

- 1) Disponer de un mapa de recursos más completo y eficaz que redundará en la calidad de la intervención social realizada en nuestra sociedad.
- 2) Contribuir a la visibilización y normalización de las minorías religiosas.

5.2 Conclusiones

- a) El Diálogo Interreligioso parte de éstas tres premisas:
- b) Ninguna religión predica la matanza de inocentes ni que el ser humano sea un lobo para el ser humano.
- c) Que ninguna cultura tolera la explotación de los seres humanos.
- d) Que ninguna civilización acepta la violencia o el terror.

- e) El Diálogo Interreligioso es fundamental ya que las religiones constituyen el núcleo duro de las culturas y civilizaciones, y son las que más se resisten al diálogo. La historia demuestra que las religiones, en su mayoría, se han sentido más cómodas en regímenes dictatoriales. Las religiones tradicionales se han manifestado contra la libertad religiosa, a favor de la pena de muerte en no pocas ocasiones y a veces incitan a la violencia, o la justifican, y discriminan a las mujeres u otros creyentes o no creyentes. Para ello es necesario llevar a cabo una interpretación hermenéutica de los textos sagrados desde la perspectiva de los Derechos Humanos y la Cultura de Paz. Las religiones tienen su lado positivo, son caudales culturales y fuente de inagotable sabiduría. Han hecho importantes aportaciones a la cultura de los pueblos, han contribuido al pensamiento humano y enseñan principios éticos fundamentales a favor de la paz, la justicia, igualdad y defensa de la naturaleza y han contado con personalidades comprometidas con la no violencia como Gandhi, Buda, Confucio, Jesús de Nazaret, Martin L. King, Dalai Lama, etc...
- f) El diálogo interreligioso es la alternativa por varias razones:
- Porque hay pluralidad de manifestaciones de lo sagrado y por lo tanto, posturas no coincidentes y a veces enfrentadas.
 - El carácter dialógico del conocimiento y de la razón, la filosofía.
 - Enfoque intercultural, ninguna cultura posee la verdad plena y exclusiva
 - El diálogo interreligioso constituye un imperativo ético para la supervivencia humana. No olvidemos que alrededor de cinco mil millones de seres humanos están vinculados a alguna tradición religiosa o espiritual.
- g) La mediación construye paz.
- h) El papel de mediadores formados en materia de usos, costumbres y doctrina de las confesiones y grupos religiosos que se encuentran

instalados en nuestra sociedad se hace necesaria para la convivencia, aceptación y normalidad de la pluralidad cultural que nuestro país tiene.

- i) Creación a nivel local y autonómico de un cuerpo de mediadores, que reciban capacitación también en materia religiosa con la intención de la inclusión social de esas comunidades religiosas. Conocer su idiosincrasia así como sus ritos y costumbres para la plena participación en la vida comunitaria y política de esos grupos.
- j) La religión y el gobierno son como un matrimonio que a veces tiene gran dificultad para vivir juntos pero que, por otra parte, encuentran que no pueden vivir separados. Tanto la religión como el gobierno necesitan independencia a fin de prosperar; no obstante, la historia ha demostrado que un divorcio completo no es bueno para ninguno de los dos; recorren vías diferentes pero paralelas; tienen más éxito y son más eficaces cuando se protegen y se apoyan mutuamente. El historiador y estadista francés Alexis de Tocquerville escribió: *“El despotismo puede gobernar sin fe, la libertad no”*. Para ese fin, un buen gobierno protege la religión y fomenta la libertad religiosa; y, a su vez, la buena religión motiva a la gente a ser buenos ciudadanos y a obedecer la ley del país.
- k) La manifestación colectiva del derecho a la libertad religiosa de las confesiones minoritarias en nuestras calles debe ser en las mismas circunstancias que otras mayoritarias (p.e. Iglesia Católica en Semana Santa) entrando en la normalidad de una sociedad plural, diversa y moderna como debe ser la española, sin más cortapisa que el orden público y el cumplimiento de la normativa. A tal efecto sería deseable que en una futura reforma se prevea esta, también libertad de expresión de un derecho fundamental, no dependiendo de las ordenanzas de cada Entidad Local, sino que sea regulado, ya que es materia de Estado, por una Ley General; lo que sin duda ayudaría a esa normalización y visibilidad por la sociedad de esos grupos religiosos.

- l) En consonancia con el anterior punto sería deseable una normativa general de apertura de Lugares de Culto, fundamental en el desarrollo del derecho a la libertad religiosa, no haciéndolo depender de normativas sectoriales ajenas o a Reglamentos y Ordenanzas locales de dispar aplicación.

- m) Entendemos que, y tal como esta redactada nuestra Constitución y el art. 7.1 de la LOLR, que los Acuerdos deben llegar a todas las confesiones y grupos religiosos con la declaración de “notorio arraigo”, esto evitaría el trato desigual que en la actualidad hay a las confesiones minoritarias y por ende, a los practicantes de esos grupos religiosos. Entendiendo que lo que acrecienta y magnifica el conflicto no es el trato diferencial, que es asumible bien por el número de creyentes (Iglesia Católica), bien por tradición histórica (Comunidad Musulmana o Judía), sino el trato desigual.

- n) Regular el régimen patrimonial de las Confesiones por si los bienes son de interés o utilidad pública, regulando la inmatriculación ya que esto si es un agravio comparativo en relación a otras confesiones, así como régimen económico de los grupos religiosos. Las actuaciones de estas entidades deben ser sufragadas por sus propios fieles y si hay financiación pública, por igualdad debe abarcar a todas aquellas confesiones que hayan firmado Acuerdo con el Estado, a saber: Iglesia Católica, Comisión Islámica de España, Comunidades Judías y la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España.

- o) La fiscalidad, tal como está hoy en día planteada en esta materia, debe ser también asumida ante una eventual reforma de la Ley de Libertad Religiosa. Las exenciones, bonificaciones y deducciones que se aplica a una confesión mayoritaria (Iglesia Católica), o a las donaciones que por los ciudadanos se hacen a esos grupos religiosos, deben aplicarse a todas aquellas confesiones, no sólo con Acuerdo o son declaradas como Notorio Arraigo sino a todas que están registradas en el Registro Público de

Entidades Religiosas. No debe haber desigualdades tampoco ante la Hacienda Pública.

- p) Incidir y profundizar en la aconfesionalidad de los poderes públicos. Los actos públicos de las administraciones deben estar, siguiendo la Constitución y las sentencias del Tribunal Constitucional, libres de cualquier atisbo de confesionalidad. Así, por ejemplo, los llamados funerales de Estado deben ser o bien aconfesionales o pluriconfesionales, sobre todo si los afectados son de diferentes confesiones religiosas, de no ser así se crearía el malestar que ocurrió en la conmemoración que hubo el año pasado de los atentados terroristas del 11-M en Madrid, cosa evitable si se opta por un funeral aconfesional o por el pluriconfesional; los funerales de Estado por atentados terroristas en países como el Reino Unido y Estados Unidos, por poner un ejemplo, como hemos visto son pluriconfesionales. Así mismo las autoridades públicas se deben abstener, cuando van en calidad de tales, a las celebraciones religiosas que normalmente son de la Iglesia Católica (Corpus, Semana Santa, diversos Votos de la ciudad, en Granada el Día de la Toma, etc....), o bien si se opta por asistir conviene, porque esas autoridades representan a todos, que también asistan a otras conmemoraciones como pueden ser el Yon Kipur judío o al principio o final de la fiesta del Ramadán musulmán.
- q) Como en la mayoría de las Constituciones europeas de nuestro entorno y en una hipotética reforma de la Ley de Libertad Religiosa, ésta debería incluir expresamente la Libertad de Conciencia, no sólo hay que regular la libertad de pertenecer a un culto determinado o no, sino también de no pertenecer a ninguna religión, mantener una opinión o actitud religiosa disidente o sustentar una convicción de indiferencia o agnóstica o pronunciarse como ateo. ...o cualquier otra convicción o actitud ideológica. Ha de ser libre para cambiar de opción cuando y como lo desee, sin traba alguna. Las personas tienen derecho a practicar o no, y a declarar o no sus convicciones... Todos estos derechos que garantizan la libre conciencia -en

ningún caso- pueden generar una estigmatización, social, jurídica o política. La libertad religiosa está también implícita en la libertad de conciencia.

- r) La actual Ley Orgánica de Libertad Religiosa (*7/1980 de 5 de julio*) no responde a la realidad cultural, social y religiosa de la España actual. La regulación es escasa, nuclear, y por obvias razones del tiempo en la que fue promulgada, no estaba configurada para abordar la extraordinaria complejidad y riqueza que el desarrollo social, los fenómenos migratorios y la globalización han generado en las diferentes expresiones del hecho religioso. Además de ello, cada vez resulta más evidente la posición de desigualdad en la que se sitúan determinadas confesiones en relación con la confesión mayoritaria, como consecuencia fundamentalmente, del proceso que llevó originariamente al confeccionar la Ley y en el marco de la transición política, como son los Acuerdos de 1979 con la Santa Sede.
- s) La cooperación del Estado con las confesiones religiosas sólo debe alcanzar el ejercicio del derecho fundamental a la libertad religiosa. Por lo que dicha cooperación ha de materializarse, preferentemente, por medio de leyes aplicables a todos, con objeto de armonizar el tratamiento que los poderes públicos han de dispensar a las confesiones religiosas que lo demanden, a fin de satisfacer el derecho que a tales confesiones les asiste.
- t) Esa cooperación de los poderes públicos que recoge nuestra Constitución, está en consonancia con la normativa europea, tal como señala el art. 17 del Tratado de Lisboa (recordemos que es el que sustituye a la fallida Constitución Europea de 2004), dónde indica que esa cooperación ha de ser en forma de *“diálogo abierto, transparente y regular”*, sin distinciones por pertenecer a una confesión mayoritaria o no.
- u) Los muy recientes Reales Decretos 593 y 594/2015, de 3 de julio, sobre la regulación del Notorio Arraigo y del Registro de Entidades Religiosas respectivamente, han supuesto un avance en materia de libertad religiosa, pero no alcanza al trato de igualdad que por parte de los poderes públicos debe primar, a las confesiones religiosas minoritarias en sus actos y

disposiciones legales Quedando sin concretar, entre otros, el sistema económico-patrimonial y también fiscal de las confesiones religiosas, así como los funerales de Estado, acceso a suelo para lugares de culto, desgravaciones fiscales, etc...

- v) En el derecho a la asistencia religiosa en el ámbito de las Fuerzas Armadas así como en centros hospitalarios se han recogido en sendas “Guías” de recomendación publicadas por el Observatorio del Pluralismo Religioso en España (de 2015); supone un avance en libertad religiosa, pero sólo queda reflejado como guías de orientación de esas Instituciones y no como disposición legal, por lo tanto de obligado cumplimiento.
- w) Los Acuerdos con la Iglesia Católica deben ser denunciados y renegociados, a fin de que asuman un modelo de relación con el Estado ajustado a los principios de libertad religiosa, aconfesionalidad e igualdad, siguiendo la estela de convenios con las confesiones religiosas.
- x) Existe cierta conflictividad entre las religiones; el desconocimiento y la ausencia de diálogo interreligioso y religioso-poderes públicos aumenta el sesgo humano, social y cultural en la sociedad plural y diversa que es hoy nuestra sociedad. Por lo cual es necesario la creación de mecanismos, a través de la organización de los poderes públicos, que corrijan esta tendencia que aplaque la violencia cultural que ya se está implantando en nuestra sociedad, por el desconocimiento de la alteridad y se avance en el diálogo religioso como pieza fundamental en el Diálogo Intercultural.
- y) La creación de una mesa, a través de un departamento oficial a nivel estatal, autonómico y también municipal, de Diálogo Interreligioso ayudaría de forma decisiva a ser el marco dónde se desarrollen políticas de acercamiento, sociales e integración de los miembros de las diferentes creencias y trataría de corregir los posibles desequilibrios en el ejercicio de la libertad religiosa como derecho fundamental garantista y especialmente protegido; también permitiría, entre otras cosas, crear un marco amortiguador de posibles conflictos y de profundizar en la pluralidad religiosa que existe en nuestra sociedad

5.3 Propuestas

Creación de un Centro de Diálogo Interreligioso en Andalucía

El apartado 23 del artículo 37 de nuestro Estatuto de Autonomía (Ley Orgánica 2/2007 de 19 de marzo), dentro de los Principios Rectores de las Políticas Públicas, establece la aplicación efectiva de la convivencia social, cultural y religiosa en Andalucía “*La convivencia social, cultural y religiosa de todas las personas en Andalucía y el respeto a la diversidad cultural, de creencias y convicciones, fomentando las relaciones interculturales con pleno respeto a los valores y principios constitucionales*”, consagrando el artículo 40 de esa misma ley, la efectividad de estos principios.

Así mismo el artículo 68 del Estatuto recoge “*competencia exclusiva*” en materia y fomento de la cultura de la Comunidad Autónoma, no cabe duda que el hecho religioso es cultura, dinámica y cambiante pero cultura, lo que el preámbulo del Estatuto llama acertadamente, “*interculturalidad de prácticas*”. Todo ello en cumplimiento y desarrollo del artículo 16.3 de la Constitución dónde se encuentra el mandato constitucional de colaboración de los poderes públicos con las Confesiones Religiosas.

El mantenimiento de relaciones de cooperación entre los poderes públicos y las confesiones religiosas es la dimensión, en positivo, de la laicidad; el derecho a la libertad religiosa no se agota en el aspecto interno de libertad reconocida a la persona o a las confesiones religiosas, hay un aspecto externo que se traduce en la posibilidad de que aquellas actividades que constituyen manifestaciones o expresiones del fenómeno religioso, respecto de las que se exige a los poderes públicos una actitud positiva desde una perspectiva asistencial y hasta prestacional. En concreto, la cooperación con las confesiones religiosas debe ajustarse a lo dispuesto en el artículo 9.2 CE, que impone las siguientes obligaciones a los poderes públicos:

- Promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas.
- Remover los obstáculos que impidan o dificulten la plenitud de la libertad y la igualdad
- Facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social.

La administración no debe promover el hecho religioso, eso es una realidad en nuestra sociedad, pero sí hacer real el pleno reconocimiento de la libertad religiosa y de la igualdad.

La Fundación de la Junta de Andalucía, junto con el Reino de Marruecos “Tres Culturas del Mediterráneo” (08 de marzo de 1999), ejerce una actividad interesante, pero no suficiente. De una lectura atenta de los objetivos de la creación de la Fundación ésta queda reducida a la relación entre “*culturas y religiones del mediterráneo*”, a saber Catolicismo, Judaísmo e Islam. Actualmente en nuestro país, y en concreto en nuestra sociedad andaluza, la pluralidad religiosa no está limitada sólo a esas tres grandes religiones, debido, entre otras cosas, al fenómeno de la inmigración y a la libertad religiosa que disfrutamos. Por ello, a todas luces la Fundación no atiende suficientemente a la necesidad de diálogo interreligioso en nuestra Comunidad Autónoma. Las confesiones religiosas minoritarias suponen más del 10 por ciento de la sociedad andaluza con más de 1200 grupos de distintos credos, que están creciendo por el efecto de la migración. Aunque saber el número exacto de población que pertenece a minorías religiosas es difícil, ya que las entidades religiosas no ofrecen el dato (tampoco tienen obligación, algunas por razones obvias e históricas, como la comunidad judía, otras simplemente porque no lo saben), si sería necesario adquirir la información más precisa en este aspecto (Briones, 2010).

– ***Borrador de funciones de un Centro de Dialogo Interreligioso***

El Centro podría tener entre sus funciones las siguientes:

- La atención a las diferentes entidades religiosas establecidas en Andalucía.

- La aplicación de los acuerdos del Gobierno Autónomo (si los hubiere) con los órganos representativos de las diferentes confesiones religiosas en Andalucía y velar por su cumplimiento.
- El ejercicio de la representación ordinaria de la Comunidad Autónoma ante las entidades religiosas.
- La elaboración de estudios e informes en materia de asuntos religiosos.
- El establecimiento y el mantenimiento de relaciones con los responsables institucionales para temas de ámbito religioso.
- El ejercicio de cualquier otra función que sobre la materia le encargue el titular del Departamento dónde se encuadre el Centro.

Y desde el Centro se podría proporcionar los siguientes recursos:

- Información sobre Asuntos Religiosos y libertad religiosa (dónde consta diversa información sobre legislación en materia religiosa, autonómica y estatal).
- Guía para el respeto a la pluralidad de opciones religiosas.
- Cultura religiosa en la escuela.
- Calendario de fiestas religiosas.
- Mapa de las religiones de Andalucía.
- Lugares de culto en Andalucía.
- Subvenciones.
- Apoyo al servicio de asistencia de centros hospitalarios y penitenciarios.

Formación.

Incluso se asesora en la necesidad de legislación, incluso se han creado leyes que armonizan y regulan derechos básicos en materia religiosa (*Ley 16/2009 de 22 de julio de lugares de culto de Cataluña*).

- Composición

La asistencia debe ser, como no puede ser de otra forma, plural y diversa. Hay tres, digamos, niveles administrativos de reconocimiento a las Confesiones Religiosas:

1) Con las que existe un convenio Estado, que son la Iglesia Católica, Comunidad Evangélica, Islámica y Judía.

2) Las que tienen la declaración administrativa de “*notorio arraigo*”, (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), Testigos Cristianos de Jehová, Iglesia Ortodoxa y Comunidad Budista).

3) Las demás religiones que lo deseen inscritas en el Registro Oficial del Ministerio de Justicia. Todas ellas con la asistencia de un representante coordinado y dirigido por responsables de la Junta de Andalucía.

PROPUESTA DE JORNADAS FORMACION Y ACTUALIZACION DE IMANES EN ANDALUCIA A LA JUNTA DE ANDALUCIA

Los imanes musulmanes dirigen la organización de la Mezquita; se suele pensar que los imanes son el equivalente musulmán de los sacerdotes o los rabinos. Sin embargo, no es así el Islam carece de clero y un Imán, en principio, puede ser cualquier persona que conozca bien el ritual del rezo. Se sitúa delante de los demás fieles en las mezquitas y sirve de guía para realizar el ritual de oración, aunque no es obligatorio seguirle. Aunque en realidad los imanes musulmanes tienen gran influencia en la comunidad musulmana que dirigen y son personas que se preparan en el estudio y la tradición coránica y son altamente respetados en sus comunidades. El Imán en su comunidad también ejerce, sin duda, una labor mediadora entre los miembros de esa comunidad musulmana, y es un referente espiritual y un guía.

Las comunidades musulmanas que se encuentran fuera del entorno propio, en países occidentales donde ha crecido mucho la población musulmana por el fenómeno de la inmigración y donde el Islam es un fenómeno relativamente nuevo como es en España, los imanes que dirigen esas comunidades vienen de sus países para dirigir esa comunidad a veces incipiente y encuentran un choque cultural, por otra parte inevitable, y llegan a una sociedad donde la religión no es el centro de la vida social como sucede en la mayoría de sus países. También hemos de señalar, la influencia que los imanes tienen en su comunidad como agentes y mediadores amortiguadores de conflictos.

De alguna forma se hace necesario que los imanes, por su labor de referentes en las comunidades musulmanes, puedan tener un proceso de adaptación a la sociedad dónde va a desempeñar su labor religiosa, debe saber el régimen de libertades que se disfruta, en este caso en España, debe entender la labor que nuestro ordenamiento jurídico da a las diferentes religiones y como se ejerce colectivamente el derecho a la libertad religiosa.

Como hemos señalado, ese choque cultural se puede encuadrar en cuatro áreas, el idioma, la social-cultural, la jurídica y la propia de sus funciones.

En cuanto al idioma muchos no saben el idioma español, ya que sus rezos, estudios y normal desenvolvimiento se hacen en árabe, por otro lado como indica sus preceptos como religiosos musulmanes, por lo que al no tener oportunidades de hablar fuera de su comunidad el idioma es un problema que se hace muchas veces insalvable y que actúa como limitador de su aceptación en la sociedad en las que ejerce sus labores como Imán, y la dificultades que obviamente tienen para comunicarse fuera de su comunidad.

Quizás el hándicap más considerable sea el cambio, a menudo radical, del entorno social y cultural dónde como líderes espirituales de esas comunidades, ejercen sus labores los imanes. Como dijimos antes, están en una sociedad muy diferente de las que proceden, dónde no todo gira alrededor de la religión, y menos de una confesión determinada; quizás a veces todo lo contrario, y nuestra sociedad si expresa públicamente la religiosidad en las calles de una forma muy diferente a sus países de origen y con una confesión determinada, me refiero a la Semana Santa, sobretudo en Andalucía dónde si se lleva la expresión de la religiosidad a las calles de una manera que para alguien que no es propio pueda resultar como poco peculiar. Ellos necesitan conocer su entorno cultural y social para una mejor integración.

Como líderes religiosos deben saber que en España hay una Ley Orgánica de Libertad Religiosa que regula el derecho de libertad religiosa encuadrado en otros derechos fundamentales y en el cumplimiento de los Derechos Humanos. De los países de dónde vienen suele haber déficit en esta materia, por lo que necesitan formación en esta área para, de alguna forma, saber los límites del

hecho religioso, normativa en cuanto a todo lo que afecta a los lugares de culto, así como el conocimiento de los derechos y deberes que como ciudadanos (o residentes) tienen en nuestro país. El papel de la mujer en nuestra sociedad, la libertad de expresión, la separación Iglesia Estado, el derecho a la educación en igualdad de género, etc..., son materias que se nos antoja básicas en la integración en nuestra sociedad de este colectivo.

Finalmente se hace necesario que pongan una puesta en común de sus experiencias, que puedan saber como se resuelve, en una sociedad democrática, social y de derecho, los diferentes problemas que puedan tener. Como las experiencias de unos en sus comunidades pueden ayudar a otros con problemas similares.

La Unión de Comunidades Islámicas de Andalucía (Sector Imanes), a través de su representante Lahse El Himer, se han puesto en contacto con este doctorando como miembro de la Junta de Gobierno del Centro UNESCO de Andalucía (vocal de Diálogo Intercultural) para proponer unas jornadas para todos los imanes de Andalucía que quieran participar. Estas deben estar auspiciadas, que no sufragadas, por la Junta de Andalucía en cumplimiento de lo que establece el apartado 23 del artículo 37 del Estatuto de Autonomía andaluz (Ley Orgánica 2/2007 de 19 de marzo), dentro de los Principios Rectores de las Políticas Públicas, dónde pone de manifiesto la aplicación efectiva de la convivencia social, cultural y religiosa en Andalucía *“La convivencia social, cultural y religiosa de todas las personas en Andalucía y el respeto a la diversidad cultural, de creencias y convicciones, fomentando las relaciones interculturales con pleno respeto a los valores y principios constitucionales”*.

Por lo que en el mes de Febrero se hará la propuesta de la Unión de Comunidades Islámicas de Andalucía a la Junta de Andalucía para unas Jornadas que se harán de forma itinerante en principio en las ciudades de Málaga, Sevilla y Granada sobre la actualización, formación y puesta en común de los imanes en nuestra Comunidad Autónoma, dónde se abordarán esas cuatro áreas fundamentales que hemos señalado previamente: Idioma, Cultura y Sociedad en

España, Constitución y Libertad Religiosas y desarrollo de la labor religiosa de los imanes.

BIBLIOGRAFIA

Abu Nimer, M. (2001) *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory & Practice*. Lexington Books: Oxford.

Abu-Nimer, M y S. Kadayifci-Orellana. A (2005). *Muslim Peace Building Actors in the Balkans, Horn of Africa and the Great Lakes Region*, compiled by the Salam Institute for Peace and Justice for the Clingendael Institute. Washington DC: www.salaminstitute.org.

Abu-Nimer, M., Khoury, A., y Welty, E. (2007). *Unity in Diversity: Interfaith Dialogue in the Middle East*. Washington, DC: USIP Press.

Alarcón, M. (1999). "Seminario Luso-Italo-Español sobre Libertad Religiosa". Dirección General de Asuntos Religiosos. Castillo-Palacio de Magalia 1999.

Alarcón, M. (2000). "Problemas que afronta la Ley de Libertad Religiosa de España y soluciones que ofrece para los mismos". *Anales del Derecho*. Universidad de Murcia nº 18, págs. 223-242.

Appleby, S (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Appleby, S y Littled (2004). "A Moment of Opportunity? The Promise of Religious

Atran, S. y Axelrod, A (2008). Religion's evolutionary landscape. *Behavioral and Brain*.

Axelrod, R. (1986) La evolución de la cooperación : el dilema del prisionero y la teoría de juegos. Alianza Editorial.

Banks, M (1986). "Interview with Ramadan Shallah, Secretary General, Palestinian Islamic Jihad," *Perspectives on Terrorism*, Vol. 4, No.2, May 2010, pp. 3-9.

Barrero, A. (2008). "Apuntes Críticos al Sistema Español de Acuerdos de Cooperación". *Revista de Cuadernos de Derecho Público*, Mayo-Diciembre 2008. Publicaciones INAP; pags. 123 y ss.

Barrio, M. J. M (2006). *Antropología del hecho religioso*. Madrid: Rialp

Bartoli, A (1999). "Mediating Peace in Mozambique: The Role of Community of Sant'Egidio" in Chester A. Crocker, Fen Osler Hampson and Pamela Aall (editors), *Herding Cats: Multi Party Mediation in a Complex World*. Washington DC: USIP Press.

Bartoli, A y Jebashvili. R (2005). "*Human Rights in Negotiating Peace Agreements: Mozambique.*" International Council on Human Rights Policy. Belfast:

http://www.ichrp.org/files/papers/59/128__Mozambique__Human_Rights_in_Negotiating_Peace_Agreements_Bartoli__Andrea__Jebashvili__Rati_2005.pdf.

Bautista, E. (2002). *Aproximación al estudio del hecho religioso*. Madrid: Editorial Verbo Divino

Bercovitch, J. (1995). *Resolving International Conflict: The Theory and Practice of Mediation*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Bercovitch, J (1992). "International Dispute Mediation," in Kenneth Kressel and Dean G. Pruitt (editors), *Mediation Research, The Process and Effectiveness of Third-Party Intervention*. San Francisco: Jossey-Bass.— (1996). "*Understanding Mediation's Role in Preventive Diplomacy.*" *Negotiation Journal* 24,3: 241–59.

Bercovitch, J (2009). *Social Conflicts and Third Parties: Strategies of Conflict Resolution*. Boulder, CO: Westview. "International Mediation: A Study of Incidence, Strategies and Conditions of Successful Outcomes." *Cooperation and Conflict* 2, 3: 155–68.

Bercovitch, J y Houston, A (2003). "Why Do They Do It Like This? An Analysis of the

Bercovitch, J y Kadayifci, A (2002a). "Exploring the Relevance and Contribution of Mediation in Peace Building." *Peace and Conflict Studies* 9, 1: 21–41. — (2002b). "Conflict Management and Israeli-Palestinian Conflict: The Importance of Capturing the Right Moment." *Asia-Pacific Review* 9, 2: 113–130.

Bercovitch, J y Orellana, A (2009). *Resolving Environmental Disputes*. Washington, DC: The Conservation Foundation.

Berger, P. (1985). *Elementos para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Paidós.

Berger, P. L. (2007). «Religions and globalization», in Blanchoff, T. (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: OUP.

Béthune, P.F (2009). *La hospitalidad sagrada entre religiones*. Madrid: Hélder.

Bingham, Gail (1985). *Resolving Environmental Disputes*. Washington, DC: The Conservation Foundation.

Blanchoff, T.(2007). (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: OUP.

Blalock, H.M. (1989) *Power and Conflict: Toward a General Theory (Violence, Cooperation, Peace)*.

Bolaños Carmona, J. y Acosta Mesas, A. (2009) "Una teoría de los conflictos basada en la complejidad" en "Pax orbis: complejidad y conflictividad de la paz" Francisco A. Muñoz, Beatriz Molina Rueda (eds.). Colección Eirene. Editorial de la Universidad de Granada.

Bolaños, M.J. (2012) "Rationality, identities and intercultural mediation in the prevention of violence". 6th CICA-STR International Conference, Burgas, 2012

Bourdieu, P. (1993). À propos de la famille comme catégorie réalisée *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 100. Paris: Décembre, p. 32-37.

Boulding, K.E. (1963) "Conflict and defense : a general theory" Ed. Harper and Row.

Brandt, H. (2002). "Eu sou o caminho, a verdade e a vida". A exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as religiões. *Estudos Teológicos*. Vol. 42. Nº 2, 5-22

Brandt, H. (2003). Vom Reiz der Mission: thesen und Aufsätze. Nevendeteslsan: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene

Briones, Rafael (2010); ¿Y tú de quién eres?. Icaria Editorial. Pags. 494 y ss.

Burton, J.W. y Sandole, D.L.D. (1986) "Generic Theory: The Basis of Conflict Resolution". *Negotiation Journal* 2, 333-344.

Cacciari, M y Martini, C. M, (1997). *Diálogo sobre la solidaridad*. Madrid: Hélder.

Cano, M.J. y García Arévalo, Tania M^a. (2012) Oriente desde Occidente. Los escritos de viajes judíos, cristianos y musulmanes sobre Siria-Palestina (ss. XII-XVII), 2 Vols., Granada.

Carnevale, P (2006). "Strategic Choice in Mediation." *Negotiation Journal* 2, 1: 41-56.

Cipriani, R (2004). *Manual de Sociología de la Religión*. Paidós: Buenos Aires

Clark, W. H (1958). *The psychology of religion: An introduction to religious experience and behavior*. Houston: Mac Milan.

Cliteur, P. (2009). *Esperanto moral*, Claves de razón práctica, ISSN 1130-3689, Nº 190, 2009, pp.30-35, pág. 35

Contreras, J.M. (2015) “El ejercicio de la Libertad Religiosa en el ámbito de las Fuerzas Armadas”. Edit. Observatorio del Pluralismo Religioso en España.

Cortés González, A. (2011) “La comunicación es una herramienta estratégica en la construcción de paz”, en *Comunicación y Cultura de Paz*, Cortés González, A. y García López, M. (Eds.). Colección Eirene. Editorial de la Universidad de Granada.

Covey, S. R. (2001) “Los 7 hábitos de la gente altamente efectiva : la revolución ética en la vida cotidiana y en la empresa” Ed. Paidós

Dixon, W (2003). “Democracy and the Management of International Conflict.” *Journal of Conflict Resolution* 37, 1: 42–68.

Domínguez Bilbao, R. y García Dauder, S. (2003) “Introducción a la Teoría del Conflicto en las organizaciones”, Working papers 2002/48, Servicio de Publicaciones de la Universidad Rey Juan Carlos

Ember, C; Ember,A, y Russett,B (2002). “Peace Between Participatory Politics.” *World Politics* 44, 4: 573–599. Factors Influencing Mediation.” *Journal of Conflict Resolution* 44, 2: 170–202.

Entelman, R.F. (2002) “Teoría de Conflictos”. Gedisa, Barcelona.

Fernández, Jorge (2009). “*Las relaciones Iglesia-Estado tras los Acuerdos de 1979*”. Universidad de Vigo, Campus de Orense.

Fernández-Coronado, A. (2005). “Valoración Jurídica del Sistema de Cooperación con las Confesiones Minoritarias en España”. Nov. 2005.

Ferrer, A (2011). *Libertad religiosa y diálogo interreligioso en España: Propuestas. La mediación religiosa*. www.iclrs.org

Ferro, A. B (2003). *El hecho religioso*. Madrid: Salvat

Fisas, V. (2006) *Cultura de paz y gestión de conflictos* Ed. Icaria

Fisher, R., Ury, W. y Patton, B. (1998) "Obtenga el SI. El arte de negociar sin ceder". Gestion 2000.

Folberg, A y Taylor, M. (2004). «Foreword», in: Cameron Hume (ed.) *Ending Mozambique's War. The Role of Mediation and Good Offices*. Washington, D.C.:

Fornés, J. (2005). "Libertad Religiosa en Europa", Zenit.org. 05/03/2005.

Garrett, J. L.(1985). "Beagle Channel Dispute: Confrontation and Negotiation in the Southern Cone." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 27, 3: 81–109.

Giddens, A (2005). *Más allá de la izquierda y de la derecha*. Ediciones Atalaya: Bueno Aires.

Gnilka, J. (2005). *Biblia y Corán*. Madrid: Hélder

Goodenough, E. R. (1965). *The psychology of religious experience*. Michigan: Basic Books

Gopin,M, S. J., (2000). *Theory of Moves*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gopin,M, S. J., (2002). 'Elite Settlements', *American Sociological Review* LII 2,

Gopin,M, S. J., (2003). *Successful Negotiation: Trieste*. Princeton, Princeton University Press.

Hammond, J. S., Keeney, R. L. and Raiffa, H. (1999) "Smart choices : a practical guide to making better decisions" Harvard Business School

Harpviken, Kristian Berg & Røislien, Hanne Eggen. (2008). «Faithful Brokers? Potentials and Pitfalls of Religion in Peacemaking», in: *Conflict Resolution Quarterly*. Vol. 25, no. 3. Pp. 351-373.

Hervieu-Léger, D. (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Le Cerf.

Hichman, F.S (2005). *Christian Vocation: A Study in Religious Experience*. Boston: Kessinger Publisher.

Hobbes, T.(1651), *Leviathan*. Disponible en <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.htm>.

Janis, I. L. (1977) *Decision making : a psychological analysis of conflict, choice, and commitment*. Free Press

Johnson, P.E (1945). *Psychology of religion*. New York: Abingdon – Cokesbury Press

Johnston, D (1994). *Religion: The Missing Dimension of Statecraft*. New York: Oxford University Press.

Johnston, D y Cox,B (2003). *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*. New York: Oxford University Press.

Johnston, D. M. (2003). "Religion and Conflict Resolution." Boston: paper presented at *Fletcher Forum of World Affairs*.

Jonás,S.J (2008). *Negotiation Games*, New York, Routledge

Juergensmeyer, Mark (2005). *Religion in Global Civil Society*. New York: Oxford University Press.

Juergensmeyer, M. (2005); *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. New York: Oxford University Press

Kadayifci-Orellana, S. A (2002). *Standing on an Isthmus: Islamic Narratives of War and Peace in Palestine*. Doctoral Dissertation. Washington DC: School of International Service, American University.

Kadayifci-Orellana (2005). "Faith-Based Peace-Building: Mapping and Analysis of Christian, Muslim and Multi-Faith Actors." Washington,DC: *Netherlands Institute of International Relations 'Clingendael' in cooperation with Salam Institute for Peace and Justice*.

Kadayifci-Orellana, S. A (2005). "Islamic Nonviolence Paradigm," in Abdul Karim Bangura (editor), *Islamic Peace Paradigms*. Dubuque, IA: Kendall/Hunt Publishing.

Kadayifci-Orellana, S. A (2007a). *Standing on an Isthmus: Islamic Approaches to War and Peace in Palestine*. Lanham,MD: Lexington Books.— (2007b). "Islamic Tradition of Nonviolence: A Hermeneutical Approach," in Daniel Rothbart and Karina Korostelina (editors), *Identity, Morality, and Threat: Studies in Violent Conflict*. Lanham, MD: Lexington Books. — (2007c). "Interfaith Dialogue and Peace Making." Ifrane, Morocco: *Paper Presented at Solidarity and Stewardship: Interfaith Approaches to Global Challenges*.

Kadayifci-Orellana, S. A (2008). "Religion and Peacebuilding," in Jacob Bercovitch, Victor Kremenyuk, and I. William Zartman (editors), *Handbook on Conflict Resolution*. London: Sage Publication.

Kumar, N. (2002) "Architecture as Crime Control", *Yale Law Journal*, nº 111, Marzo-2002, pág. 1109.

Kung, H. (1993). "El judaismo: pasado, presente y futuro", pags. 578 y ss. Madrid: Trotte.

Küng, H. (2006). *El Islam, historia, presente y futuro*. Madrid: Editorial Triotta.

Lang, P (1996). *Christ: The Mystery in History. A Critical Study on the Christology of Raymond Panikkar*. Frankfurt a.M.

Laca Arocena, F. A. (2006) "Cultura de Paz y psicología del conflicto". *Estudios sobre Culturas Contemporáneas, Época II, Vol. XII, num. 24*, pp. 55-70.

Lázaro González, I. (2002). “Los menores en el Derecho Español-Práctica Jurídica”, Edit. Tecnos. Madrid p. 108.

Llamazares, D. (1995). “Principios, técnicas y modelos de relación entre Estado y grupos ideológicos religiosos (confesiones religiosas) y no religiosos”. *Revista de Estudios Políticos* 88, pág. 57 y ss.

Lederach, J. P. (2003). *The Little Book of Conflict Transformation*. Intercourse: Good Books.

Lederach, J. P. (1995). *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse: Syracuse University Press.— (1995). *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse, NY. Syracuse University Press.

Licklider, Roy (2005). “The Consequences of Negotiated Settlements in Civil Wars, 1945–1993.” *American Political Science Review* 89, 3: 681–690. London: Europa Publications.

Luhmann, N (2009). *Sociología de la religión*. México DF: Herder.

Maoz, Z y Russett, B (2003). “Normative and Structural Causes of Democratic Peace, 1946–1986.” *American Political Science Review* 87, 3: 640–654.

Marek, J. (1966) Conflict, a battle of strategies. En J.R. Lawrence (ed.), *Operational Research and the Social Sciences*. London, Tavistock, p.483-498

Martín, H. (2007). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.

Marty, T. (2005). *When Faiths Collide*. Oxford: Blackwell.

Mayer, B. (2000) "The Dynamic of Conflict Resolution: A practitioner Guide". Ed. Jossey-Bass and Wiley, New York.

Mitchell, C. R. (2001). *The Structure of International Conflict*. London: Macmillan.

Morales, M. J. (2007). *Filosofía de la religión*. Eunsa: Ediciones Universidad de Navarra. S.A

Moreno, P. J. (2001). A vueltas con el diálogo interreligioso. *Revista Pastoral Ecuánica* (Año 2004. Vol. XXI. Nº 61)

Moreno Seco, M. (2001). "El miedo a la libertad religiosa. Autoridades franquistas, católicos y protestantes ante la Ley de 28 de junio de 1967". *Análisis de la Historia Contemporánea* 17, pág. 362.

Muchinsky, P. M. (2001) *Psicología Aplicada al Trabajo*. Madrid, Paraninfo

Muñoz, F. (2004), "Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z", (Mario Lopez Martínez). Edición especial. Tomo II. Granada (España). Editorial Universidad de Granada. 227 p.

Muñoz, F. A. y Bolaños, J. (2011) "La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta", en *Los Habitus de la Paz. Teorías y prácticas de la Paz Imperfecta*, Muñoz, F.A. y Bolaños, J. (eds.), Colección Eirene, Editorial Universidad de Granada.

Northedge, F. S. y Donelan, M. D. (2008). *International Disputes: The Political Aspects*.

Norris, P. y Inglehart, R. (2007). «Uneven Secularization in United States and Western Europe», in BLANCHOFF, T. (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford, OUP.

Ocaña, J.C. (2013). La "Coexistencia Pacífica 1955-1962".
<http://www.historiassiglo20.org>

Pannikar, R (1999). *La intuición cosmoteantrica: Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta.

Panikkar, R (2003). *El diálogo indispensable: Paz entre las religiones*. Barcelona: Atalaya

Pérez Prieto, V. (2008). *Dios, hombre, mundo*. Madrid: Hélder

Pierucci, A (1998). Secularización em Max Weber. *Revista de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, Fev., vol 13, n. 37, 1998..p. 43-73.

Pikaza, X. (2004). *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*. Santander: Sal Terrae.

Polo Sabau, J.R., (2015). "El Estatuto de las Confesiones Religiosas en la UE" Entre el universalismo y la peculiaridad nacional. Edit. Dikynson S.L.

Porrás, J.M. (2006). "Libertad Religiosa, laicidad y cooperación con las confesiones en el Estado democrático de derecho", Editorial Aranzadi S.A. Navarra, pág. 205 y ss.

Porrás, J.M. (2010). "Las relaciones Iglesia-Estado en el XXX Aniversario de la Constitución Española de 1978. 127 Boletín Mexicano de Derecho Comparado, Ene-Abril 2010".

Prandi, R, (1996). *Catolicismo y Familia: Transformación de una ideología*. Buenos Aires: Paidós

Rahner., K (1972). Bemerkungen zum Problem des "anonymen Christen". In: *Schriften zur Theologie*. v. 10. Einsiedeln: Benziger,

Reale, G. y Antiseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico científico*. Madrid: Hérder.

Redorta, J (2004) “Cómo analizar los conflictos : la tipología de los conflictos como herramienta de mediación” Paidós.

Rodríguez Blanco, M. (2003). “Los Convenios entre las Administraciones Públicas y las confesiones religiosas”, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona. Pág. 49 y ss.

Rodríguez, S. (2003). “Ensayo Jurídico acerca de la libertad religiosa en España”. Webislam 15/06/2003.

Robbins, S. P. (1978) “Conflict Management and Conflict resolution Are Not Synonymous Terms. California Management Review, 21, 2, p.67.

Rubin, J.Z., Pruitt, D.G., Kim, S.H. (1994) *Social Conflict. Escalation, Stalemate, Settlement*. Mc Graw-Hill, New York

Sacks, J. (2007). *The Home We Build Together. Recreating Society*, Londres/New York: Continuum.

Sampson, C (1997). *From the Ground Up: Mennonite Contributions to International Peacebuilding*. Oxford: Oxford University Press.

Sampson, Cynthia (1997). “Religion and Peacebuilding,” in I.W. Zartman and L. Rasmussen (editors), *Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.

Sampson, Cynthia (2004). “To Make the Real Bond Between Us All: Quaker Conciliation During Nigerian Civil War,” in Douglas Johnston and Cynthia Sampson (editors), *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. New York: Oxford University Press *Sciences* 27: 713–770.

Sánchez García, B. (2010) “Los conflictos relacionales y de tareas, su incidencia en la empresa: un análisis en empresas de Cúcuta (norte de Santander- Colombia). Tesis doctoral. Instituto de la Paz y los Conflictos. Universidad de Granada

Scheur, J. (2012). *Un cristiano en la senda de buda*. Madrid: Hérder

Singly, F. (1993). *Sociologie de la Famille Contemporaine*. 2.ed. Éditions Nathan, Paris, Fr, 1993. *La famille.L'état des savoirs*, Nathan, Paris.

Siolí, J. (2010). “La Magia de la Mediación”.

Snyder, G H. y Diesing,P (2007). *Conflict Among Nations: Bargaining, Decision Making and System Structure in International Crises*. Princeton: Princeton University Press.

Tamayo, J.J (2005). *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Madrid: Hérder.

Tamayo, J.J. y Fariñas, M. (2007). *Culturas y Religiones en Diálogo*. Madrid.

Tamayo, J. J. (2010). *El diálogo interreligioso antes los desafíos del siglo XXI*. Valencia: Universidad Carlos III de Madrid.

Tamayo, J (2011). *Otra teología es posible*. Madrid: Heder

Tocqueville, Alexis de. (1835-40). *Democracy in America*, 2 tomos, tomo I, pág.306.

Tjosvold, D. (1991) “Rights and Responsibilities of Dissent: Cooperative Conflict”. *Employee Responsibilities and Rights Journal*. Vo. 4

Touval, S y Zartman,,W. (2007). “Mediation in Theory,” in Saadia Touval and I. William Zartman (editors), *International Mediation in Theory and Practice*. Boulder, CO: Westview.

Turay, T. M. (2000). "Civil Society and Peacebuilding: The role of the Inter-Religious Council of Sierra Leone." *Accord*. London: Conciliation Resources, <http://www.c-r.org/our-work/accord/sierra-leone/inter-religious-council.php>. United States Institute of Peace Press. Pp. ix-xii.

USIP (2001). "Faith Based NGOs and International Peace Building." *Special Report No. 76*. Washington, DC: United States Institute of Peace.

USIP (2003). "Can Faith Based Organizations Advance Reconciliation: The Case of BosniaHerzegovina." *USIP Special Report No.103*. Washington, DC: United States Institute of Peace.

Vargas Vaca, H. (2014) "La participación de los ciudadanos en la gestión de los conflictos". Tesis doctoral. Instituto de la Paz y los Conflictos. Universidad de Granada.

Vik, I. (2009). «Dialogue in the name God: Religious Actors in the Making of War and Peace», in: Anne Stensvold (ed.) *Western Balkans. The Religious Dimension*. Oslo: Sypress Forlag. Pp.19-49.

Wall, J. A. Jr. y Lynn,A (2003). "Mediation: A Current Review." *Journal of Conflict Resolution* 37,1: 160–194.

Weber, M. (1996). Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la Religión) In: *Economía y sociedad*. v. 1, Buenos Aires -México: Fondo de Cultura Económico.

Wehr, P y Lederach,J. P. (2007). *The intermediaries: Third parties in international crises*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wehr, P. y Lederach, J.P. (2006). "Mediating Conflict in Central America," in Jacob

Wilfred, F (2009). Introducción: El arte de arte de transponer fronteras. *Concilium*, V. 280, N2, p.10-11

Young, (2007). "Explaining Oslo." *International Negotiation* 2, 2: 195–215. *Ripe for Resolution: Conflict and Intervention in Africa*. 2nd ed. New York: Oxford University Press Zartman, ed., 1995a

Zehner, J (1992). *Der notwendige Dialog*. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn,

Páginas Web consultadas:

Alés Siolí, Javier. mediacion.blografias.com

Amnesty International. (2008). – www.amnesty.org

El Concejal Josep Anglada de Plataforma de Cataluña, aunque ahora ha sido expulsado del partido, en el programa "Salvados". La Sexta, del día 07/03/2010. http://www.lasexta.com/programas/equipo-investigacion/josep-anglada-alcalde-islamofobo_2013030100272.html

Algunas declaraciones de Xabier Garcia Albiol, (The Huffingtonpost 27/07/2015) http://www.huffingtonpost.es/2015/07/28/frases-racistas-albiol_n_7885454.html

Javier Maroto ex alcalde de Vitoria y actual Vicesecretario Sectorial del PP en varias declaraciones sobre inmigrantes. http://www.eldiario.es/norte/euskadi/alcalde-prendio-mecha-racismo_0_360464342.html

Departamento de Estado de EE.UU (2006-2007). *Annual Report on International Religious Freedom* 2006-2007, Washington – www.state.gov/g/drl/irf

Human Rights Watch (2008). – World Report 2009/World Report 2010 – www.hrw.org

IAS (2008). *Informe Anual de la Iglesia que Sufre* – www.aischile.cl

UNESCO (2004). *Declaración de la Diversidad Cultural*. Disponible <http://trabajaen.conaculta.gob.mx/convoca/anexos/Declaraci%F3n%20universal%20de%20la%20UNESCO%20sobre%20diversidad.PDF>

<http://www.foroespiritual.org>

<http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/teologia.htm>

<http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09>. President Barack Obama, Address at Cairo University. Remarks by the President on a New Beginning (June 4, 2009).

ONU (1998). *Resolution A/RES/52/13: Culture of Peace*. United Nations Resolutions. Disponible en http://www3.unesco.org/iycp/uk/uk_sum_cp.htm

ONU (1998). *Resolution A/RES/53/243: Declaration and Programme of Action on a Culture of Peace*. United Nations Resolutions. Disponible en http://www3.unesco.org/iycp/uk/uk_sum_cp.htm [consultado em 24/02/2008].