

IDENTIDAD Y CONFLICTOS CULTURALES: LA NUEVA PERSPECTIVA DE LA SEGURIDAD

POR JOSÉ MARÍA BENEYTO PÉREZ

EL CONFLICTO CULTURAL COMO FACTOR DE RIESGO EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES Y EN LOS ESTUDIOS SOBRE SEGURIDAD

Un nuevo campo de análisis en las relaciones internacionales: el conflicto entre civilizaciones o culturas

Hasta el año 2001 el concepto de “conflicto cultural” o de “conflicto/diálogo entre civilizaciones” no formaba parte del vocabulario y los estudios de relaciones internacionales. La tematización del conflicto cultural –y su par conceptual simétrico, el “diálogo entre culturas”– tiene lugar a raíz de los atentados contra las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de septiembre de 2001. De repente, la necesidad de un diálogo entre las diferentes culturas pareció convertirse en un mantra político, imprescindible para evitar caer en las sombrías profecías de Samuel Huntington sobre la inexorable confrontación entre religiones y civilizaciones, en particular entre el Occidente y el mundo del Islam. Desde 2003, con el comienzo de la guerra de Irak, la vinculación del diálogo intercultural a las cuestiones de seguridad ha recibido un énfasis aún mayor.

Independientemente del juicio político que merezca la oportunidad de la intervención en Irak, el problema de fondo que se plantea actualmente es la reiterada constatación de que las tensiones de origen cultural o civilizatorio que atraviesan el sistema internacional, no parecen poder solventarse por medio de la utilización de los recursos militares, aunque

durante siglos la intervención de los Ejércitos se haya manifestado como el medio más eficaz para la resolución de conflictos; al menos mientras los conflictos tenían naturaleza territorial.

La estructura de la mayoría de los antagonismos actuales en las relaciones internacionales no es de origen territorial, algo que viene sucediendo desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Después de un largo período en el que las motivaciones poseían carácter ideológico, el origen de las confrontaciones más recientes está caracterizado por una retórica fundamentalmente civilizatoria. Aunque los motivos tradicionales del conflicto –como pueden ser la lucha por los recursos naturales, la seguridad del aprovisionamiento energético, o la prosecución de mayores posiciones geoestratégicas o geopolíticas de influencia y poder– puedan seguir estando en la fuente de las confrontaciones actuales entre el Occidente y el mundo islámico, sin embargo no es menos cierto que dichas motivaciones aparecen ahora revestidas de argumentos de tipo cultural, religioso o histórico, cuya función es maximizar la legitimación moral de la acción política. Quizás sea menos relevante para la actual estructura del conflicto a nivel internacional la existencia real de profundas diferencias culturales y civilizatorias, y lo sea más el hecho de que estas divergencias sean percibidas efectivamente como amenazas a la seguridad de los países desarrollados. Esta nueva percepción de la amenaza “civilizatoria” constituye uno de los elementos esenciales que comienzan a impregnar el nuevo orden mundial del siglo XXI. En cierto sentido, se hacen realidad las palabras que hace pocos años publicara el politólogo alemán de origen sirio Bassam Tibi, al referirse a la funcionalización política de la religión que parece caracterizar el escenario internacional surgido con el inicio del nuevo siglo: “Vivimos en una era de conflictos entre civilizaciones, es decir, en una época de crisis, en la que todas las religiones mundiales se politizan y son transformadas en utopías políticas”(1).

Es por ello necesario analizar, como un nuevo campo en las relaciones internacionales, las causas de estos conflictos civilizatorios, que han reemplazado la confrontación ideológica y la formación de bloques antagónicos que rigió durante la mayor parte del siglo XX.

Paradójicamente, se observan sin embargo bastantes similitudes entre aquel conflicto ideológico que atravesó el anterior siglo y la actual confrontación entre órdenes opuestos de valores del nuevo escenario mundial. En ambos casos, dichos órdenes reclaman poseer la legitimidad para

(1) Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Munich: Heyne Verlag, 3ª ed., 2001, pág. 24.

definir autónomamente sus valores, esquemas de interpretación y modos de vida. Ambos jerarquizan sus propios estándares culturales, oponiéndolos como superiores a los del contrario. El antagonismo frente al otro bloque cultural se divulga a través de la propaganda. Todos estos elementos tienen como consecuencia la disponibilidad –latente de forma continuada– de llegar hasta el conflicto abierto, hasta la utilización de las armas e incluso la aniquilación del contrario, lo que hace que la confrontación se convierta en una lucha existencial por la defensa de la propia forma de vida, en una tensión que se retroalimenta de su propia capacidad de interiorizar la violencia como un flujo intenso y vital.

Si efectivamente se llegara a la conclusión empírica de que estas percepciones existen, y se evidenciara sin embargo que dichos conflictos no pueden resolverse con el simple recurso al uso de la fuerza, su efecto sobre los estudios de relaciones internacionales y de seguridad debería entonces conducir a una búsqueda de soluciones alternativas –o al menos complementarias–, en el que el diálogo intercultural e interreligioso –unido a una más estricta definición y desarrollo de nuevos instrumentos de inteligencia, policiales, y, en su caso, de misiones militares estrictamente delimitadas– pudiera jugar un papel significativo.

En este trabajo nos centraremos en las características, posibilidades y dificultades del diálogo cultural, sin que ello suponga reducir la relevancia permanente y continuada de una seguridad militar y policial creíble. Vale la pena sin embargo plantearse por qué se le otorga en general una determinada capacidad de regulación del conflicto al diálogo y por qué se considera habitualmente que el diálogo intercultural e interreligioso puede poseer un cierto valor moral para disminuir la intensidad del conflicto.

El diálogo intercultural como método de distensión del conflicto entre civilizaciones

Esta funcionalidad atenuadora de la intensidad del conflicto deriva en gran medida del carácter argumentativo del diálogo intercultural, esto es, del hecho de que en el intercambio discursivo se produce una aceptación “del otro” como una entidad dotada de la capacidad de llevar a cabo dicho intercambio, y por tanto, como un interlocutor, si no situado al mismo nivel, sí por lo menos respetado. La lógica del diálogo genera inmediatamente una estructura de partenariado, aunque sea en su estadio más incipiente y débil. El diálogo cultural supone una limitación del elemento jerarquizador que la identidad de toda cultura lleva consigo.

Esta aceptación del otro –y de la cultura del otro– se pervierte sin embargo en el momento en el cual se transforma en relativismo cultural. En realidad, el diálogo intercultural es un proceso en una doble dirección. Los argumentos del contrario pueden ayudar a clarificar nuestras propias posiciones –incluso reforzándolas, aunque no todo reforzamiento signifique inmediatamente oposición violenta–, y también pueden cambiar nuestra perspectiva y nuestros argumentos. Diálogo intercultural no significa necesariamente cesión de identidad o encuentro en un irenista punto intermedio. Ciertamente es que en el intercambio intelectual con otras culturas se abre el horizonte de intelección y nuestro conocimiento transformado conduce a una perspectiva más amplia tanto de nuestra propia cultura como de la cultura del otro. La ventaja del diálogo intercultural es que no se presupone el conocimiento previo del otro, al contrario, es en el proceso de intercambio discursivo donde se realiza la apertura que puede llevar a la comprensión de las motivaciones del que se encuentra enfrente, y por tanto a las motivaciones que se esconden detrás del conflicto. Este conocimiento permite el establecimiento progresivo de mecanismos de resolución de conflictos de muy distinta tipología.

El diálogo intercultural vive en última instancia de la expectativa de poder encontrar terrenos neutrales –terrenos de distensión de la confrontación de valores– en los que poder articular un nuevo canon –no directamente valorativo, o al menos incidiendo únicamente en aquellos campos valorativos en los que el intercambio discursivo haya hecho emerger puntos de encuentro y de posible interpretación o incluso de acción común–. Ahora bien, es muy posible que, paradójicamente, este intercambio sea únicamente posible en la medida en que exista claridad conceptual y práctica sobre las propias posiciones, sobre la propia identidad cultural.

La amenaza que el islamismo radical supone para el Occidente –y aún más, la percepción creciente de esa amenaza– están transformando no solo la estructura de las relaciones internacionales, sino también la seguridad interna de nuestras sociedades abiertas. Situaciones de conflicto que inicialmente podrían parecer afectar únicamente a las poblaciones y comunidades musulmanas –residentes en sus países de origen o inmigrantes–, se convierten rápidamente, si no son canalizadas de forma apropiada, en riesgos y amenazas reales para la estabilidad interna de los países occidentales. Los ejemplos abundan: desde el surgimiento en Afganistán de Al Qaeda hasta los atentados que muestran la radicalización de determinados círculos de musulmanes inmigrantes en Gran Bretaña, España o los Países Bajos. Conflictos que en sus comienzos

parecen solo locales se encadenan con facilidad hasta convertirse en problemas de orden global, en los que demasiado frecuentemente actúa como catalizador la tentación de cargar sobre el Occidente la responsabilidad de muchas de las carencias de orden económico, social y político que sufren no pocos países islámicos, o las patologías derivadas de los procesos de modernización. Tanto en los países de origen, como sobre todo en el interior de los países occidentales, emergen sociedades paralelas, que buscan refugio en valores culturales y religiosos –valores en no pocas ocasiones imaginarios o míticos, con escasa vinculación real a los genuinos contenidos de la cultura o de la religión islámicas– como una reacción de protesta a la marginación de los estándares de la sociedad occidental que sufren. En muchas ocasiones, los ghettos sociales y culturales generan ghettos mentales y comunidades asociales que refuerzan los sentimientos, primero de desconocimiento y alejamiento, y luego de preocupación, desconfianza y odio.

El diálogo intercultural como contribución a la política de seguridad

Qué duda cabe de que para que la convivencia de culturas sea posible, es necesario en primer lugar la garantía de un determinado nivel de seguridad para las diferentes comunidades y pueblos, que suponga la garantía de la propia existencia y también de unos determinados derechos, e incluso de las propias formas de vida. Estos niveles de seguridad “inter-comunidades” solo parecen poder alcanzarse en primer lugar a través de una combinación de medidas policiales y de inteligencia, de cooperación política, económica, educativa y social, de reforzamiento de la sociedad civil y las instituciones del Estado de Derecho y de la protección de los derechos fundamentales, así como a través de la consolidación del marco de libertades económicas y de protección jurídica de la propiedad y de las inversiones, a la vez que se lleva a cabo la institucionalización del diálogo en los diferentes niveles. La Unión Europea, a través de los instrumentos de su política exterior y de cooperación (Proceso de Barcelona, Política de Vecindad en el Mediterráneo, Acuerdos Comerciales y de Asociación), pero también por medio de otras vías, como su acción en el campo de la inmigración, de la creación de un espacio de justicia, seguridad y libertad tanto en los países europeos como en sus vecinos mediterráneos, de la política de cooperación y desarrollo, etc. se ha convertido en el principal actor –a nivel de nuestro entorno cultural, pero muy posiblemente también a nivel global– e instancia institucionalizada que lleva a cabo este diálogo en sus muy variadas dimensiones. A estos mecanismos

institucionales, actualmente vigentes, debe añadirse el diálogo intercultural, entendido también como una contribución a la política de seguridad.

Los países islámicos que, de una u otra forma, mantienen estructuras políticas internas de carácter autoritario, no poseen la capacidad de impedir por sí mismos el avance del fundamentalismo. Desde el fin del orden bipolar se hallan bajo la presión de una serie de factores que hacen aumentar la distancia entre las demandas de su población y las respuestas que estos regímenes son capaces de dar. Por una parte, con la desaparición del bloque socialista, les resulta más difícil referir las carencias de sus sistemas sociales a factores exógenos; además, el fin del comunismo ha hecho que las exigencias de democratización se expandan por el globo; por último, son también las propias poblaciones de los países islámicos las que reclaman, bajo el efecto de las imágenes cada vez más libremente accesibles de la prosperidad de los países desarrollados, una transformación de las estructuras económicas, una mayor igualdad social, y, como consecuencia, también una mayor democratización de las estructuras políticas.

Sin embargo, esta democratización no es entendida de forma homogénea por los diferentes actores y grupos sociales. Para los más occidentalizados, se trata en efecto de instaurar progresivamente los elementos del Estado de Derecho y de la economía de mercado; para otros, de recuperar el sentido de una democracia comunitaria al estilo islámico, donde la religión y las redes de solidaridad social sustituyeran a Estados considerados corruptos y excesivamente dependientes del capital y de los modelos de vida del Occidente. Tampoco puede desdeñarse la enorme influencia de las diferencias étnicas internas, de las diversidades dogmáticas dentro del Islam, ni de los diversos objetivos geopolíticos o regionales de los diferentes grupos.

Es en el propio interior de los países islámicos donde se juega gran parte del futuro de la seguridad de Occidente; en muchos de estos países autoritarios, el fundamentalismo se ha erigido en el portavoz de la insatisfacción de las masas. En parte, este fenómeno se ha producido porque representantes cualificados de la oposición burguesa que hubieran podido canalizar la protesta hacia una transformación progresiva de estos regímenes fueron combatidos desde mediados de los años setenta por las autoridades políticas y se hallan en prisión o fueron obligados a exiliarse, cuando no han sido silenciados. Es obvio que si los países desarrollados no son capaces de articular un diálogo que favorezca las transformaciones que estos países precisan urgentemente, los Gobiernos actuales,

como ya está ocurriendo en gran parte del Magreb, en el Líbano, en Egipto y en Indonesia, por señalar solo algunos ejemplos significativos, es previsible que pierdan sucesivamente posiciones en favor de los fundamentalistas. Poner en práctica las eventuales virtualidades de un intensificado diálogo intercultural no es, desde esta perspectiva, una consideración moral, sino una preocupación eminentemente racional y pragmática sobre nuestra seguridad. Pero tampoco intentar la baza de la interculturalidad es baladí para los propios países islámicos, pues es difícilmente imaginable que sin la ayuda de Occidente puedan llevar a cabo las reformas necesarias.

En definitiva, los atentados de grupos terroristas radicalizados que se han producido en los últimos años no tienen sus causas exclusivamente en una falta de diálogo entre las culturas y civilizaciones, y en particular entre el Occidente y el Islam, pero sin duda este es un factor relevante con el que contar. La transformación política y económica de estos países depende ahora en gran medida de la adaptación de determinados patrones culturales, que solo podrá llevarse a cabo si ambas partes están dispuestas a comprometerse con el diálogo entre las culturas y las religiones.

EL CONTEXTO DEL CONFLICTO CULTURAL: GLOBALIZACIÓN, MULTICULTURALISMO, IDENTIDAD, INTEGRACIÓN

El fundamentalismo como patología del conflicto cultural

El fundamentalismo es una patología del conflicto cultural, una respuesta radicalizada a la percepción de una modernidad fallida, de una modernidad que se considera aniquila las relaciones familiares, comunitarias y sociales, y obstaculiza, a causa de lo que se entiende como énfasis exclusivo en la racionalidad económica y tecnológica, la continuidad de la tradición y la religión. La violencia terrorista aparece entonces como única vía de escape frente a una situación sin salida, la que produce mentalmente el sentimiento de una imposible reconciliación entre modernidad y tradición, entre secularización y religión, entre el laicismo y los valores tradicionales, protectores éstos de la familia, la comunidad y los vínculos sociales. El fundamentalismo conoce las consecuencias, en ocasiones sin duda ambivalentes, de los procesos acelerados de modernización y de la incorporación de modelos económicos y políticos exógenos, e interpreta dichas consecuencias de forma unilateralmente negativa. Desde este punto de vista, el fundamentalismo es una reacción identitaria, que pre-

tende reconstruir una comunidad mítica de valores originarios frente al proceso de mundialización (política, cultural y social) y de globalización (económica, financiera y técnica). A esta visión mítica o cuasí-mística añade el elemento de exaltación heroica y de sacrificio de la propia vida, que le otorga un carácter ritual, de “éxtasis”, más allá de las concreciones del tiempo y del espacio –y, por tanto, en inmediato contacto con la eternidad–.

En este sentido, André Glucksmann, ha enfatizado el hecho de que el final de la guerra fría introdujo un doble mecanismo de negación de la realidad: una huida hacia delante, “post-histórica”, que llegó a ensalzar “el fin de la historia”, entendida como triunfo planetario de la democracia liberal, y la huida hacia atrás, que promete una vuelta a las comunidades tradicionales “prehistóricas”, en las que la costumbre y la religión sirven de freno a la hybris humana. Pero mientras que la primera visión resultó seriamente dañada en su optimismo hegeliano por la realidad del 11-S, la segunda crece a medida que los efectos expansivos del fenómeno de la globalización son cada día más palpables (2).

Aquí tenemos dos aspectos que entran en juego en la era de la “mundialización”, cuando las culturas locales, a través de la acción del mercado y de una comunicación globalizada, se hacen a la vez permeables e impermeables a formas de cultura concreta que tienden a ser dominantes, basadas en la reproducción industrial y en la facilidad de las telecomunicaciones. El mundo se abre a pasos agigantados a mercados financieros globales y a una comunicación planetaria, por encima de las diferencias de los lenguajes y las culturas. Olvidamos con frecuencia que las reacciones en los países occidentales frente a los procesos de la revolución industrial, el desarrollo del capitalismo y el primer cosmopolitismo de los mercados financieros tuvo como respuesta desde la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo del siglo XX la emergencia incontrolada de movimientos políticos de signo reaccionario y totalitarismos de muy diversa factura.

Junto al de la ambivalencia –global/local– del fenómeno de la mundialización, el segundo aspecto a considerar es el de la radicalización del discurso de los inmigrantes, y en particular de los inmigrantes de segunda –o tercera generación– que viven, en ocasiones desde hace décadas, en los países europeos, y que están sometidos a las dificultades de la integra-

(2) André Glucksmann, *Dostoievski en Manhattan*, Madrid: Taurus, 2002, pág. 60.

ción, con situaciones que oscilan –en el menor número de los casos, hay que decirlo– entre una aculturación satisfactoria y –más frecuentemente– las patologías del desarraigo tanto respecto a sus culturas de origen como a la cultura dominante de residencia; para determinados individuos o grupos de características más o menos homogéneas entre ellos –muy habitualmente, jóvenes de sexo masculino, educados y que conocen el idioma del país de acogida– la mística de la violencia fundamentalista constituye un acicate para salir de sus frustraciones personales o colectivas y recuperar el sentimiento perdido de comunidad e identidad. De esta manera, en las dificultades de la inmigración se reflejan de forma casi paradigmática las tensiones entre tradición y modernidad, identidad y pluralismo cultural, que están en la base de los conflictos culturales contemporáneos.

Identidades e integración: los déficits del enfoque multiculturalista

Las ciencias sociales llevan décadas intentando describir las paradojas de la identidad en nuestra época. Generalmente, se admite que en las sociedades pluralistas contemporáneas, la diversidad de las identidades es mutable y constituye en realidad uno de los elementos definitorios del pluralismo. Los ciudadanos se adscriben a grupos de referencia que pueden estar en concurrencia entre sí, pueden cambiar esas adscripciones o adherirse a otras nuevas; en definitiva, lo propio de las sociedades pluralistas sería que el individuo se “reinventa” permanentemente, se otorga a sí mismo su propia identidad, hecha de retazos de “estilos de vida”, hasta componer la propia obra artística(3). Se trata de personalidades “plásticas”. Ello produce una multiplicidad de identidades, dinámicas y a menudo discordantes, que no se expresan necesariamente de forma explícita. Al contrario de aquellos que ponen el mayor acento en la diferencia cultural como principal fuente de conformación de la identidad étnica, se considera hoy de forma bastante generalizada –al menos, en la sociología pluralista– que los marcadores identitarios son cambiantes y maleables (4). Su expresión depende en buena medida de contingencias circunstanciales, pudiendo ser variable su intensidad. Es precisamente contra esta visión de identidades mutantes y maleables frente a la que reacciona el

(3) Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge/Ma.: Harvard University Press, 1989, *passim*.

(4) Uno de los ejemplos más extremos es el análisis que realiza del nacionalismo un texto que sigue siendo considerado canónico, Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres: Verso Books, 1991.

fundamentalismo (y también gran parte de las doctrinas comunitaristas actuales, de indudable influencia en el campo de la teoría política).

Las carencias de las ciencias sociales a la hora de explicar los fenómenos de la identidad, las paradojas de la integración o del fundamentalismo muestran sin embargo que los cambios generados por la globalización han sido también un fuerte revulsivo para buena parte de los útiles analíticos, conceptuales y metodológicos de la sociología tradicional que se había interesado por estos conceptos. Por lo que respecta a la integración social, el funcionalismo norteamericano, por ejemplo, había aceptado las tesis de Talcott Parsons y Karl Deutsch, según las cuales la extensión del liberalismo burgués y del capitalismo industrial provocarían una asimilación homogeneizadora de tipo cultural, político y económico. Se entendía, de forma harto simplista, que el progreso universal requería de la integración asimilacionista, lo que implicaba sistemas sociales inclusivos, y donde la ahistorización se constituía como un implícito normativo para la consolidación de la sociedad moderna avanzada, en particular la estadounidense, modelo societario que se proponía para el resto del mundo.

La imagen del “*melting pot*” era así la expresión de la asimilación de los grupos de inmigrantes en una identidad nacional y en una ciudadanía estatal común. Tras un proceso de hibridación social, los distintos grupos étnicos se disolverían en un nuevo compuesto social y cultural. De hecho la expresión inglesa –*melting pot*– hace referencia a una caldera donde se funden metales diversos y de distinta procedencia para producir una nueva aleación.

Ya en los años sesenta, Glazer y Moynihan (5) cuestionaron este concepto por reflejar una visión del grupo “wasp” dominante. En su estudio de la ciudad de Nueva York dichos autores concluyeron que las diferencias entre los descendientes de irlandeses, italianos, judíos, negros y puertorriqueños eran mayores que sus similitudes como ciudadanos estadounidenses.

Durante los años setenta y ochenta, los pluralistas culturales pasaron a considerar al asimilador “*melting pot*” como un “cuenco de ensalada” (*salad bowl*), en el que los ingredientes conservan su apariencia y sabor. Dicha perspectiva fue la antesala, durante los años noventa, del multicult-

(5) Nathan Glazer/Daniel Moynihan, *Beyond the Melting Pot*, Cambridge/Ma.: M.I.T and Harvard University Press, 1963.

turalismo y de su fallido intento de conciliación de identidades diversas en sociedades democráticas.

El enfoque multiculturalista se ha esforzado por subrayar el valor de los derechos de las minorías, especialmente los de aquellos grupos de inmigrantes con culturas sociales propias. El multiculturalismo ha caído, sin embargo tanto bajo el fuego de la crítica de los que piensan –en un lado del espectro ideológico– que las políticas públicas de discriminación positiva favorecedoras de la integración no ocultan su pretensión por la “anglo-conformidad”, esto es, por la primacía de la cultura social dominante, condicionando por tanto el reconocimiento mutuo de las identidades colectivas (Taylor), como de los que opinan que el multiculturalismo no hace sino agravar las diferencias culturales, cementando institucionalmente la confrontación entre culturas y la marginación –a través de mecanismos artificiales de ingeniería social– de las minorías, o incluso de los que lo critican –en el otro lado del espectro, y referido en particular a los países europeos con altos porcentajes de inmigración débilmente integrada procedente de países musulmanes– por favorecer el relativismo cultural y subvertir el orden de la “cultura dominante” (Leitkultur), resquebrajando la defensa de los Estados de Derecho occidentales frente a la amenaza fundamentalista y antidemocrática (Tibi).

La refutación creciente del multiculturalismo y el examen de los efectos de la globalización están llevando a las ciencias sociales a elaborar nuevos marcos de interpretación. El neoinstitucionalismo, en sus tres variantes más características (sociológica, de elección racional, e histórica) enfatiza que son las instituciones las que moldean las preferencias y objetivos de los actores en los procesos decisionales, lo que implica hacer depender la integración de la aceptación por los inmigrantes de las instituciones y los valores democráticos (una aproximación que presenta ciertas similitudes con la noción de “patriotismo constitucional” elaborado por Jürgen Habermas), sin prestar sin embargo la debida atención a los mecanismos de interrelación entre las instituciones y la afectividad emocional, tan necesarios para cualquier integración efectiva.

Rasgos originarios y rasgos adquiridos de la identidad; factores favorecedores del conflicto

Bastante confusión existe asimismo, como ya hemos apuntado, sobre el concepto de identidad. Ciertamente, en las concepciones y las imágenes sobre el “otro”, la creación e institucionalización de la identidad juega un papel central. Ahora bien, el reconocimiento de identidad o de “identi-

dades” como algo distinto o contrapuesto es un fenómeno cuanto menos ambivalente. El comunitarismo y las modernas teorías políticas partidarias de una democracia conflictual, que basan la vitalidad política de una comunidad en el reconocimiento y el enfrentamiento entre grupos homogéneos en una permanente dialéctica de inclusión y exclusión, entienden el reconocimiento y la redefinición de identidades como la garantía de una permanente dinámica de “politización” social. Pero el reconocimiento de identidades contrapuestas actúa únicamente como instrumento pacificador de las tensiones sociales –esto es, como factor genuinamente político, de expresión de diferencias cuya confrontación es susceptible de generar nuevos y dinámicos consensos– allí donde las instituciones y las tradiciones democráticas tienen una larga historia y están fuertemente consolidadas, allí donde el disenso forma parte de un muy arraigado consenso en valores fundamentales intangibles. Pero esa no es la realidad de la mayoría de los países del mundo –incluso de muchos de aquellos que cuentan con sistemas democráticos que funcionan con aparente normalidad–, y desde luego no es la realidad de la confrontación de grupos y países en la escena internacional, por naturaleza más “hobbesiana” que el relativamente pacificado interior de los Estados soberanos.

A la hora de intentar arrojar luz sobre la variabilidad de la noción de identidad, la distinción entre identidades individuales y colectivas constituye un primer paso.

El desarrollo del sentido del “yo” es, desde el punto de vista psicológico, un elemento esencial en la maduración del individuo. En la formación de la conciencia personal inciden diferentes “identidades”, que son a su vez imágenes y refracciones de identidades más amplias, asociadas con grupos colectivos de menor o mayor tamaño. Así, la autocomprensión de cada individuo es el resultado de una combinación única de muchas identificaciones, identificaciones tan amplias como la de ser hombre o mujer, católico o musulmán, español o indonesio, tan restringidas como la de pertenecer a una determinada familia, o de ámbito intermedio, como la de ser miembro de un determinado equipo de fútbol o de una región determinada.

Además de ese conjunto de identidades agrupadas en una única combinación y estructuradas psicológicamente por una conciencia singular, que constituyen la identidad individual, existen las identidades colectivas, el sentido de pertenencia que desarrollan los grupos sociales; identidades que se extienden a países o comunidades étnicas o religiosas, basadas en el par dialéctico inclusión-exclusión, en la contraposición entre “nosotros” y “ellos”, el sentimiento identitario que hace que los individuos pertene-

cientes a un grupo determinado se sientan colectivamente injuriados, por ejemplo, cuando otras personas con las que comparten esa misma identidad son injuriados o atacados.

En el punto extremo, la defensa de la identidad colectiva puede llevar incluso hasta el sacrificio de la propia individualidad, como en el caso de los palestinos convertidos en bombas suicidas. Muchos de estos conflictos colectivos se convierten en confrontaciones de tipo existencial, en los que el enfrentamiento genera su propia dinámica de intensidades y escalamientos variables, hasta llegar a transformarse la propia estructura del conflicto –su radical contraposición “amigo-enemigo”– en el contenido principal de la confrontación, autonomizándose incluso respecto a las motivaciones que le dieron origen. Algunos de estos conflictos pasan así a ser conflictos “intratables” (intractable conflicts), persistiendo de forma destructiva durante largos periodos de tiempo. Es este tipo de “conflictos intratables” los que presentan mayor interés desde la perspectiva de la seguridad y los que requieren un análisis más refinado sobre sus causas, los modos en que determinadas cualidades singulares se convierten en “intratables”, y sobre las vías de modificación de dichas identidades con el fin de ayudar a resolver este tipo de situaciones.

Las identidades de grupo se construyen sobre la base de rasgos comunes y experiencias variadas. Muchas de estas características pueden ser interpretadas de forma diferente. Ello ocurre por ejemplo con la diferencia racial. El color de la piel suele ser una característica identificatoria fundamental en bastantes sociedades, pero sin embargo en otras no juega un papel tan esencial. Las definiciones de “negro”, “blanco” o “mestizo” también pueden estar sujetas a variaciones culturales; la importancia de la raza es menor cuando el “otro” pertenece al mismo grupo social o ha recibido una socialización o educación similar.

Tampoco el concepto de “etnicidad” o pertenencia a un específico grupo étnico es uniforme. Para algunos analistas, se trata de una diferenciación primaria, relativamente antigua e invariable. Otros, sin embargo, enfatizan que se trata de una diferencia que responde en gran medida a una determinada construcción social de un grupo que reinterpreta la historia, eligiendo una genealogía propia y “descubriendo” progresivamente sus diferencias con los otros. Los ejemplos en este sentido abundan a lo largo de los siglos, y hoy es generalmente reconocido que gran parte de la construcción identitaria de los nacionalismos acude en algún momento a este tipo de instrumentación histórico-étnica. Sin embargo, a pesar del importante papel de la reconstrucción imaginaria de las diferencias étni-

cas, sigue siendo incuestionable que hay rasgos y cualidades étnicas que diferencian realmente a unos grupos de otros.

Conviene por ello distinguir entre rasgos que vienen determinados por el nacimiento, como el grupo étnico de los padres, la religión, el lugar de nacimiento y el color de la piel, de aquellos otros que son adquiridos o modificados posteriormente, tales como el idioma hablado, la religión practicada, la alimentación o el vestido. Cuando los rasgos o cualidades que se utilizan para definir una determinada pertenencia proceden del nacimiento, se habla de “rasgos adscritos”; si se trata de cualidades que varían o son añadidas posteriormente, se les denomina rasgos étnicos “adquiridos” (6).

Ello implica aceptar entonces que muchas identidades no están sustentadas en rasgos adscritos, sino en valores, convicciones o preocupaciones compartidas, que están abiertas de forma variable a su adquisición selectiva. Aquí se incluye la adhesión más adelante en la vida a una determinada religión, o a una ideología política, pero también la vinculación a un determinado territorio o área, incluso a un terruño, o la elección de una forma de vida específica.

Las identidades adquiridas –y solo estas, no las originarias– pueden variar; son auto-asignaciones y también atribuciones que se asignan a otras personas. Pueden permanecer durante generaciones o cambiar según se modifican las situaciones, actuando de forma inclusiva o exclusiva. Y dado que cada individuo posee varias identidades adquiridas, el grado de su importancia relativa y de la compatibilidad entre ellas también difiere según los tiempos y las circunstancias.

Las identidades colectivas son parte inherente a la vida social, y habitualmente no presentan un carácter conflictual. La cuestión es saber en qué momento las identidades colectivas generan conflictos, y en particular conflictos de los denominados “intratables”.

Existen una serie de factores que son reactivos a las identidades colectivas conflictuales, factores que actúan como favorecedores o incluso catalizadores de la confrontación. Entre ellos, se han seleccionado los siguientes:

- identidades persistentes que se basan en una socialización exclusiva, de grupos que han sufrido discriminación o exclusión por parte

(6) En el análisis de las identidades colectivas y los factores reactivos a las identidades colectivas conflictuales seguimos a Louise Kriesberg, “Identity issues”, http://www.beyondintractability.org/essay/identity_issues.

de otras comunidades o grupos étnicos (el ejemplo más palmario es el del antisemitismo y el destino histórico del pueblo judío);

- identidades primarias asociadas a un elemento determinado, que suele adquirir connotaciones míticas o cuasi-sagradas, como un territorio, una ciudad o pueblo, el lugar de origen de los antepasados, o unos recursos naturales particularmente valiosos;
- identidades cerradas al compromiso, que se sustentan en concepciones inamovibles de la autoridad, la legitimidad o la soberanía, obstaculizando cualquier tipo de negociación para llegar a un acuerdo sobre el conflicto;
- percepciones del contrario que lo discriminan, negándole su pertenencia al género humano, o llegan a demonizarlo, otorgándole rasgos del mal, definiendo la propia identidad en razón de la intensidad de la oposición al otro;
- identidades exclusivas, que se autodefinen a partir de la separación de los que están afuera, o con notables dificultades para incluir a todo aquel que no pertenece al grupo;
- identidades nacionalistas etnocéntricas, que se sustentan en imaginarios étnicos y aspiran a vincular esa identidad colectiva a un territorio estatal;
- identidades cuya conciencia colectiva está influida por el sentimiento de haber sido víctimas de la opresión o la discriminación;
- el estallido o no del conflicto depende también de que las identidades que se contraponen se hallen al mismo nivel (por ejemplo, las dos identidades que se afirman son de naturaleza étnico-nacionalista, de grupos luchando por un mismo territorio), o se encuentren en niveles distintos de oposición (por ejemplo, un nacionalismo etnocéntrico frente a un grupo con objetivos marcadamente religiosos).

Los conflictos de naturaleza “intratable”

Si se realiza un análisis más detallado de los elementos que influyen en la configuración de identidades colectivas con el fin de determinar las rasgos definitorios de los conflictos intratables, se advierte que estos pueden ser de tres tipos, relativos a su vez a: 1) elementos internos a cada grupo; 2) relaciones con grupos adversarios; 3) el contexto social de interacción del grupo (7).

(7) La cuestión de los “conflictos intratables” es el núcleo del proyecto “Beyond Intractability: A Free Knowledge Base on More Constructive Approaches to Destructive Conflict”; aquí seguimos a Michelle Le Baron, “Culture and Conflict”, http://www.beyondintractability.org/essay/culture_conflict/

Así, son elementos internos al grupo factores tales como la búsqueda por el grupo de la satisfacción de necesidades humanas básicas, tales como la seguridad, el reconocimiento o la identidad, es decir, necesidades básicas cuya posesión se considera no-negociable; experiencias del pasado; actitudes mentales de naturaleza adversaria, que incitan a desconfiar de otros grupos, a minusvalorarlos y despreciarlos, o a actuar con hostilidad contra ellos; también, líderes políticos o religiosos que construyen imágenes de pertenencia a través de la exclusión, levantando sentimientos de enfrentamiento con otros grupos o identidades.

La dinámica de las relaciones con el otro u otros grupos adversarios es asimismo esencial en la configuración progresiva del conflicto. Las consecuencias son muy distintas si se establecen relaciones de cooperación o si, por ejemplo, los actos de violencia y de coacción ejercidos por parte de los miembros de un grupo contra los miembros de otro son celebrados con entusiasmo y emulados, o si se pretenden imponer determinadas caracterizaciones de signo negativo. Las relaciones entre grupos nunca son simétricas, el punto decisivo es saber aprovecharlas en un sentido cuyo efecto no es de “suma cero” –basado en la percepción de que todo lo que gane uno de los grupos lo pierde el otro–, sino de signo cooperativo y acumulativo.

Es posible también analizar las diferentes fases por las que atraviesa un conflicto “intratable”, con el fin de examinar posibles vías de prevención, impedir el “escalamiento” o agravación del enfrentamiento, y ayudar a transformar y resolver este tipo de situaciones. La manera en que grupos adversarios interactúan es particularmente relevante a la hora de transformar identidades colectivas y concepciones predeterminadas sobre el propio grupo y los otros. Ninguna de las partes en un conflicto es inerte. Cada una de ellas se halla habitualmente en la posición de emprender acciones comunes que lleven a prevenir, interrumpir o transformar conflictos intratables.

Por ejemplo, es habitual en la actualidad el recurso a medidas de reconciliación, como el reconocimiento de injusticias cometidas en el pasado por una o ambas de las comunidades enfrentadas y el otorgamiento de compensaciones económicas y simbólicas. El riesgo que presentan este tipo de mecanismos es sin embargo también muy evidente: la posibilidad de que se interpreten como cesiones y como muestra de debilidad por la parte que se beneficia de los mismos, sintiéndose tentada a aprovecharse de dichas cesiones, generando una dinámica de signo contraproducente a la intención inicial. Para prevenir estas situaciones nega-

tivas, es preciso negociar previamente un entendimiento común sobre los pasos reconciliatorios que vayan a darse.

Otro tipo de mecanismos para interrumpir o frenar una escalada destructiva consisten, por ejemplo, en medidas que regulan el enfrentamiento y tienden a hacerlo parcial, evitando su absolutización, o que otorgan garantías de que los intereses vitales de la otra parte serán respetados. En muchos aspectos, la experiencia de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética fue un ejercicio de contención, disuasión y reducción de la desconfianza mutua. Los acuerdos de reducción de armamentos, o el reconocimiento mutuo en los Acuerdos de Helsinki del mantenimiento de las fronteras en el Este de Europa, generó la confianza suficiente en los dirigentes soviéticos de que el resultado de la Segunda Guerra Mundial no sería puesto en cuestión, y facilitó la apertura del país a las influencias occidentales.

Por su parte, las medidas de naturaleza transformativa están generalmente asociadas con cambios educativos y culturales, con el intercambio de ideas, personas y bienes cooperativos. La progresiva apertura de la Unión Soviética a personas e ideas del exterior ayudó a llevar a cabo la transformación de la sociedad y del régimen político.

Finalmente, terceros actores que no forman parte del proceso confrontacional pueden ayudar a aplicar políticas que ayuden a prevenirlo, lo interrumpen o le pongan fin, tales como el desarrollo de instituciones y procedimientos que se adelanten a la intractabilidad del conflicto, la intervención de organizaciones regionales, de fuerzas de prevención o mantenimiento de la paz, las sanciones económicas, o la utilización de intermediarios o de procesos de mediación, en los que grupos de cada una de las partes son progresivamente implicados, bajo la dirección de un tercero externo, en una dinámica de “neutralización” sucesiva del conflicto, etc. (8).

LA PLURIDIMENSIONALIDAD DEL FACTOR RELIGIOSO

Uno de los resultados más llamativos de los estudios de resolución de conflictos culturales es que la religión aparece como uno de los factores permanentemente presente tanto en la generación del conflicto como en su resolución. La religión es uno de los elementos constituyentes de

(8) Víd., por ejemplo, Raimon Panikkar, Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica, Barcelona: Herder, 2006.

mayor influencia en la construcción de normas y valores culturales, y dado que se dirige a las cuestiones existenciales más profundas del ser humano (libertad y destino, temor y fe, seguridad e inseguridad, el bien y el mal, lo sagrado y lo profano), también se halla estrechamente vinculada con las concepciones individuales o colectivas sobre la paz.

En este contexto, algunos autores han señalado críticamente el hecho de que la asunción implícita de un marco universal válido para la resolución de conflictos y un concepto común de paz –basado teóricamente en elementos como el progreso económico, la seguridad física, o los derechos humanos y la democracia (8)– puede significar una barrera al diálogo abierto entre culturas y religiones, por su carácter “etnocéntrico”. Otros, al aplicar la noción de “interculturalidad” han señalado que la interculturalidad no es cuestión de “traducción directa”, sino de comunicación y también de fecundación mutua, enfatizando que la comprensión de otra cultura nunca es completa, “porque aunque sus ‘razones’ (logos) puedan convencernos, sus mitos fundamentales pueden ser incompatibles con los nuestros “ (9). Desde esta perspectiva, Pániker, por ejemplo, es de la opinión que “la interculturalidad nos revela nuestros propios límites, nos enseña la tolerancia y nos muestra la contingencia de la condición humana” (10).

Sin embargo, la noción de paz y las vías de resolución de conflictos pueden alcanzar un carácter a la vez particular y universal; el universalismo de la naturaleza humana –presupuesto de la afirmación de la universalidad de los derechos humanos– no es contradictorio con la vigencia de tradiciones particulares, de la misma manera que los rasgos esenciales de una cultura humana común –y un patrimonio de derechos por tanto también común– es no solo compatible, sino en gran medida, resultado de la aportación singular de cada cultura y de la propia pluralidad de las culturas. El diálogo intercultural e interreligioso que supera el confucionismo del relativismo religioso o del simple pluralismo cultural es aquel que presupone una naturaleza humana común y por tanto unos valores éticos y religiosos que pueden llegar a ser aceptados por todas las religiones y culturas, aunque no pertenezcan explícitamente a su “imaginario” religioso primario.

No es posible valorar correctamente el punto de vista del otro sin un conocimiento de su cultura –conocimiento al que no puede llegarse sin

(9) Ibid., págs. 62, 86.

(10) Abdul Aziz Asid/Nathan C. Funk, “The Role of Faith in Cross-Cultural Conflict Resolution”, <http://www.gmu.edu/academic/pcs/ASNC83PCS.htm>

empatía y simpatía: de ahí sin duda la importancia de la interculturalidad-. Ahora bien, la paz requiere algo más que buena voluntad; requiere también conocimiento del otro y de las circunstancias, comprensión de la historia y de los derechos y obligaciones de los diferentes actores, una diplomacia a la vez racional y ética. Para alcanzar un equilibrio justo es necesario un fundamento filosófico, ético. Interculturalidad no significa relativismo cultural (una cultura vale tanto como otra), ni fragmentación de la naturaleza humana. De nuevo, toda cultura es cultura humana –aunque pueda degenerar–, y por tanto potencialmente universalizable.

Todo ello implica que a menos que se reduzca la religión a un sistema institucionalizado de creencias, religión y cultura no son separables –aunque puedan discurrir paralelas–. El diálogo intercultural y el diálogo religioso van juntos; este diálogo puede contribuir a la armonía y a la paz entre los pueblos de la tierra. En definitiva, como el conflicto cultural hace patente, la paz de la humanidad depende también de la paz entre las culturas.

El “universo cultural compartido” o “cosmología colectiva” que la religión articula, opera tanto en el nivel consciente como en el inconsciente, y ambos estratos aparecen jugando un papel influyente en la emergencia del conflicto. En otros casos, la dinámica del conflicto puede llegar a que éste se plantee –habitualmente, radicalizado– en términos religiosos. Los presupuestos religiosos que se esconden tras nociones tan centrales como las de “sí mismo (identidad)”, “el otro”, e incluso “conflicto” y “paz”, emergen negativa o positivamente a lo largo del proceso a través del cual los individuos y los grupos le dan forma al conflicto, perfilan su contenido y testan respuestas adecuadas a sus valores y objetivos concretos.

En la medida en que la religión integra un amplio repertorio de modelos o precedentes de lo que se entiende son comportamientos deseables en situaciones de conflicto, a la vez que rechaza otro tipo de comportamientos, la religión influye implícita o explícitamente sobre la probabilidad de unas determinadas vías de acción sobre otras. Es decir, “utilizada” de forma constructiva, la religión puede incidir poderosamente sobre las respuestas individuales o colectivas en situaciones dadas, por ejemplo colocando esa situación de conflicto dentro de un marco histórico y ético más amplio, aportando así una cierta lógica y teleología a los hechos; o bien proveyendo de significado a esos acontecimientos, a la luz de valores, finalidades u otros definidores de la identidad religiosa; o, en último término, proponiendo modelos y alternativas positivas al conflicto a través del recurso a preceptos religiosos

(“no matarás”; “no harás uso de la violencia”, etc.) y a ideales de conducta. La psicología social ha mostrado que en estas situaciones la religión puede actuar como un poderoso reductor de los sentimientos de culpa y angustia colectiva o individual, y también de lo que se conoce como “disonancia cognitiva” (la carencia de una intelección y acción pautadas), y ayudar en el proceso de restauración de la armonía y el orden.

Un paso más allá en el análisis emprendido consiste en afirmar que en realidad en todo conflicto de enfrentamiento de identidades colectivas o de naturaleza intercultural existe un núcleo de carácter religioso o espiritual. Desde esta perspectiva la resolución del conflicto estaría vinculado no a soluciones puramente de equilibrio –necesariamente inestable y transitorio– en la permanente pugna de intereses económicos o de poder, sino a un lenguaje y realidad más profunda, los de la reconciliación, restauración y “transformación redemptiva”, esto es, a procesos de contenido espiritual. En este contexto, se subraya que los intentos de separar la esfera espiritual de las prácticas y métodos de resolución de conflictos, no hace sino negar un componente esencial de toda “curación” y “restauración” colectiva, necesarios para interiorizar una auténtica resolución del conflicto (10).

Dado que las diferentes religiones pueden conocer distintas vías de restauración y reconciliación colectivas, se considera entonces que las estrategias de resolución de conflictos deberían tener asimismo en cuenta los diferentes métodos de acercamiento a la paz. Por ejemplo, se argumenta con frecuencia que mientras en las culturas occidentales existiría una tendencia a instrumentos de negociación individualizados en los que se advertiría la influencia de la tradición cristiana, que parte de una relación personal con Dios, otras religiones como el Islam y el judaísmo pondrían el énfasis en los elementos sociales y comunitarios, situando el conflicto en su contexto histórico y colectivo más amplio.

Es evidente que las fricciones culturales actualmente existentes entre las sociedades occidentales e islámicas, refuerzan la importancia de las dimensiones inter-religiosas de la resolución de conflictos. El diálogo interreligioso con el Islam puede ayudar a llevar cabo acciones en los siguientes campos:

- a) realizar análisis conjuntos sobre las experiencias de búsqueda de preservación y mantenimiento de la paz en cada una de las dos tradiciones religiosas;

- b) ayudar a superar las visiones excesivamente unilaterales desde ambos campos, que en ocasiones se han focalizado en los países occidentales en los aspectos más patológicos, como el terrorismo y la violencia, y en los países musulmanes –más allá de la inicial admiración y atracción por el Occidente– en las percepciones negativas del colonialismo y el imperialismo;
- c) abrir la perspectiva sobre las diferentes herencias culturales del Islam y del Occidente, sustituyendo la visión monolítica y la tentación de la segregación psicológica y cultural;
- d) ampliar el imaginario de símbolos de uno y otro lado, frecuentemente reducidos a los de naturaleza más exclusivista en la discusión de los medios de comunicación, recurriendo a la rica tradición simbólica de ambas tradiciones religiosas;
- e) ayudar a establecer nuevas bases de contacto y complementariedad intercultural, examinando mutuamente las propias nociones de paz, ausencia de violencia, restauración del orden, etc., con el fin de integrar la aproximación occidental basada en la organización racional y la vigencia de los derechos humanos, con la visión más estrictamente religiosa y social del Islam;
- f) identificar aquellos campos en los que conceptos culturales centrales del Islam –tales como “justicia”, “perdón”, “seguridad”, “bondad original de la naturaleza humana”, “armonía social y cooperación entre las partes”, “solidaridad comunal”, etc.– pueden ser compatibles y complementarios con conceptos occidentales;
- g) promover mecanismos de negociación colectiva cooperativa (*win-win negotiations*), así como de aquellos procesos de resolución de conflictos que pueden generar un entendimiento compartido entre el Islam y Occidente.

¿LÍMITES A LA TOLERANCIA? EL DEBATE SOBRE LA DEMOCRACIA LIBERAL, LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS, LA IDENTIDAD NACIONAL Y LAS IDENTIDADES COLECTIVAS

La otra vertiente del conflicto cultural es la que se plantea en el interior de los países occidentales, y en particular en aquellos países europeos que cuentan con una creciente población musulmana. Varios casos de los últimos años –posiblemente el de mayor repercusión pública fue el asesinato

del cineasta Theo van Gogh en plena calle de Ámsterdam (11)– han puesto de manifiesto una serie de cuestiones de enorme complejidad que, a partir de las dificultades relacionadas con la integración de estas minorías, atañen al núcleo de los derechos fundamentales y a la raíz misma de nuestras sociedades abiertas. Se trata de la cuestión de si existen límites –y cómo y dónde deberían establecerse estos, en su caso– al principio de tolerancia y de libertad de expresión, unida al problema subyacente de la relación entre la identidad de las sociedades occidentales y su apertura a otros grupos cuya identidad esté vinculada a prácticas o normas que puedan suponer una violación de los principios sobre los que se sustenta la democracia liberal y el Estado de Derecho. Dicho con otras palabras, y como puso particularmente de manifiesto el asesinato de Theo van Gogh, ¿están las democracias occidentales amenazadas no solo por el terrorismo fundamentalista, que se aprovecha del disfrute de las libertades democráticas –como la libertad de comunicación y de residencia, o la libertad de expresión y el respeto a las minorías– para introducirse en el interior de nuestras sociedades y desde allí llevar a acabo sus objetivos de destrucción, sino también por la cesión frente a la indoctrinación político-religiosa antidemocrática y una paralela indefensión de sus propios principios e identidad de valores democráticos? ¿Cuál debería ser la respuesta de los Gobiernos occidentales frente al fundamentalismo islámico y su difusión a través de los medios de comunicación que le brindan las libertades de las sociedades abiertas?

Es evidente que se trata de una problemática de múltiples dimensiones que atañe a la realidad misma de nuestra seguridad interior y exterior. Las cuestiones de identidad y conflicto cultural aparecen aquí en una perspectiva completa de lo que significa un nuevo análisis del concepto de seguridad.

Es cierto que el pluralismo cultural, el cambio cultural y el propio conflicto cultural, parecen pertenecer a la esencia misma de una sociedad democrática. La homogeneidad cultural en el sentido de una perfecta asimilación o consenso del conjunto de la sociedad en torno a unos determinados valores o pautas culturales se ha dado en pocas ocasiones en la historia, y en todo caso parece contradictorio con las raíces históricas del Estado democrático de Derecho, que procede de la superación de las luchas de religión, y posteriormente de la Ilustración y del triunfo del pluralismo religioso y cultural. También es constatable cómo precisamente

(11) Ian Buruma, *Asesinato en Ámsterdam. La muerte de Theo van Gogh y los límites de la tolerancia*, Barcelona: Debate, 2007.

las grandes culturas a lo largo de la historia han sido el resultado del entrecruzamiento y la diversidad de muy diferentes agregados culturales. A través de la separación de poderes, la laicidad del Estado, y el respeto a la ley y los derechos fundamentales, el Estado constitucional garantiza un marco para la libertad individual y colectiva, y por tanto también para la libertad religiosa y cultural. Históricamente las libertades religiosa y de conciencia se sitúan en el origen de las libertades políticas. De los principios de libertad religiosa y libertad individual, así como de su proyección en el pluralismo cultural, se deriva que no pueda imponerse una determinada cultura nacional como obligatoria para todos los ciudadanos. En principio, el término “cultura dominante” o “tradición mayoritaria” solo puede tener sentido en la medida en que sean los propios ciudadanos los que individualmente acepten, interpreten o rechacen esos determinados valores culturales. No parece que pudiera ser congruente con la neutralidad ideológica y religiosa del Estado moderno la imposición desde la autoridad estatal de unas determinadas normas o valores culturales.

Sin embargo, la cuestión que se plantea reviste una dimensión de mayor complejidad que difícilmente puede ser resuelta con la simple afirmación de la neutralidad del Estado constitucional y el pluralismo de la sociedad democrática. En primer término porque es incuestionable que también el propio Estado constitucional-liberal se fundamenta en un núcleo mínimo de valores y convicciones –los propios principios de tolerancia, respeto a la ley y a los derechos fundamentales, libertad religiosa e igualdad– que no pueden caracterizarse como puramente “neutrales”. El Estado de Derecho presupone también un conjunto de valores y principios de contenido ideológico y “cultural” que lo sustentan; es, en este sentido, un Estado “valorativo”, aunque dado el carácter matriz del principio de tolerancia, esa naturaleza valorativa sea necesariamente abierta, y por tanto la actitud del Estado frente a las convicciones ideológicas de los ciudadanos sea fundamentalmente pasiva, garantizadora de un marco de acción frente a la que el Estado se muestra en principio agnóstico.

Pero es precisamente esta ideologización mínima del Estado constitucional el que hace patente una segunda realidad que obliga asimismo a formular en términos menos absolutos su neutralidad cultural. Como señaló hace años un gran constitucionalista y juez alemán, Ernst-Wolfgang Böckenförde, el Estado constitucional vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar, y entre esos presupuestos destacan, en primer lugar, una determinada tradición cultural y un determinado contexto político-religioso, los que se desarrollaron en Europa primero en la Baja Edad Media

–con la progresiva separación de órdenes entre el Papado y el Imperio– y después a lo largo de los siglos XV y XVI, y posteriormente con la Revolución americana y la Revolución Francesa, dando finalmente origen en el siglo XIX al Estado liberal y constitucional. Sin la separación entre el Estado y la religión que hizo posible la doctrina conciliar de la Edad Media, no habría habido Ilustración ni separación de poderes ni libertades democráticas. El contraste con el divergente desarrollo seguido hasta la fecha en el interior del Islam es un ejemplo frecuentemente aducido, pero que pone de manifiesto cómo precisamente el conflicto cultural presupone la vigencia de un determinado contexto social, histórico y jurídico-político.

Que la vigencia de este contexto cultural e histórico no es a su vez absolutamente independizable de sus raíces religiosas y político-religiosas ha sido ya señalado de forma implícita, pero resulta aún más patente si se examina la enorme relevancia que las interpretaciones de la libertad religiosa que se hallan en la base de las dos grandes Revoluciones atlánticas han tenido sobre las respectivas particularidades de la democracia americana y los Estados constitucional-democráticos europeos. No por mero azar el diferente papel que la religión juega en Estados Unidos y en Europa se debe en gran medida a la divergencia existente entre una concepción de la libertad religiosa que desde sus orígenes en los *“founding fathers”* considera a la religión como un elemento constitutivo de la *“Commonwealth”* americana –y por tanto, entiende la libertad religiosa como una libertad “en” la religión y “para” la práctica de la religión– frente a una tradición como la continental-revolucionaria europea, que hizo de la secularización del Estado –y como consecuencia, de la salida de la religión del ámbito público– el presupuesto de una interpretación de la libertad religiosa como libertad “de” la religión.

Estos diferentes niveles de hermenéutica histórica –y teológico-política– aseveran la afirmación de que existe una determinada identidad del Estado constitucional democrático, que no puede difuminarse simplemente en un multiculturalismo asépticamente neutro frente a las diferentes tradiciones culturales y religiosas. Ciertamente, no reconocer estos orígenes y estas vinculaciones supone un notable riesgo de negación de los principios fundadores del Estado de Derecho, y en primer término del propio principio de tolerancia y de respeto a los derechos humanos, incluidos los de las minorías. Quizás con un exceso de retórica, Bassam Tibi ha llamado la atención sobre los riesgos que para las libertades democráticas supone la a menudo oscilante respuesta de las sociedades occidentales ante la amenaza del fundamentalismo islámico, perdida, por un lado, entre las reacciones nacionalistas que esperan todo de la exclusión del inmigrante, y por el otro, en el

relativismo multiculturalista y la dialéctica de acción y reacción que imprime el fundamentalismo. Para Tibi, el único diálogo que es capaz de interpretar adecuadamente el conflicto es aquel que no niega la propia identidad, ni cede ante la subrepticia imposición violenta del fundamentalismo. En este sentido, se declara partidario de un diálogo intercultural que reconozca las diferencias culturales y religiosas y que sirva de sólido puente entre las civilizaciones, pero que a la vez respete los valores identitarios propios. Tibi propone la vuelta a la propia tradición europea –a los valores de la Ilustración y del Estado de Derecho– como la base de una regenerada “cultura común” que pueda –y, en su opinión, también– deba ser aceptada por todos los residentes en los países europeos. En este sentido, propugna un reforzamiento de la autoconciencia de la identidad europea, en el que ve la única salida a lo que interpreta como crisis moral de los europeos.

Sin recurrir a la retórica de la “Leitkultur”, de la cultura dominante, otros han señalado la necesidad de construir un “capital cultural” que haga posible la emergencia de un nuevo sentido de pertenencia común, que integre a las minorías inmigradas. Se trataría de un nuevo consenso valorativo, fundado en la tradición liberal-democrática, que inmunizara a los países occidentales frente a ideologías extremistas, como el fundamentalismo islámico. En este sentido, se señala que los diferentes modelos de integración de los inmigrantes –tanto el más abiertamente multiculturalista de Gran Bretaña y los Países Bajos, como el más asimilacionista del Estado francés– han resultado fallidos. Ante la perspectiva de un conflicto cultural y civilizatorio que pone en cuestión la identidad de las sociedades occidentales, no son pocos los autores que, junto al diálogo intercultural, abogan por una mayor intervención del Estado, en particular a través de la educación, lo que, a su vez, no deja de plantear nuevos problemas. Otros, en fin, por último, como el propio Jürgen Habermas, han insistido en la necesidad de reforzar los valores de un renovado “patriotismo constitucional”, que difícilmente puede sin embargo resultar eficaz sin un examen –y una aceptación común– del contexto histórico-político en el que esos valores y ese patriotismo han sido hecho posibles.

CONCLUSIONES

A partir de la célebre obra de Samuel Huntington sobre “El conflicto de civilizaciones” y del atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York, la percepción de la posibilidad de un enfrentamiento entre regiones del planeta basado en las divergencias culturales o incluso religiosas, supone

una novedad significativa en el análisis de la estructura de las relaciones internacionales. Si bien los motivos tradicionales del conflicto entre países y pueblos –la pugna secular por los recursos naturales o las materias primas; por la seguridad del abastecimiento energético; o la búsqueda de mayores posiciones de poder geoestratégico o geopolítico, etc.– siguen estando en el origen de las confrontaciones actuales entre el Occidente y el mundo islámico, dichas motivaciones aparecen ahora revestidas de argumentos y sentimientos de tipo cultural, religioso o histórico. Esta nueva percepción de la amenaza “civilizatoria” –que impregna crecientemente el discurso político, intelectual, y, sobre todo, mediático,– constituye un elemento definitorio del nuevo escenario internacional surgido en los comienzos del siglo XXI.

Aunque durante siglos la intervención militar ha sido el recurso más frecuentemente utilizado para intentar resolver los conflictos territoriales, la estructura de la mayoría de los antagonismos actuales en las relaciones internacionales no son de origen territorial, algo que viene sucediendo desde el final de la Segunda Guerra Mundial. En este contexto de cambio de las amenazas a la seguridad y de su percepción, el artículo se plantea analizar por qué se le otorga en general una determinada capacidad de atenuación del conflicto al diálogo y, en particular, en qué medida –en la perspectiva de la emergencia del conflicto cultural o civilizatorio– el diálogo intercultural e interreligioso pueden resultar eficaces a la hora de disminuir la intensidad del conflicto.

La lógica del diálogo intercultural se sustenta en la expectativa de poder encontrar terrenos “neutrales” o “neutralizados” –terrenos de distensión de la confrontación ideológica o de valores– en los que el acercamiento a una mayor comprensión del otro pueda llevar al establecimiento de mecanismos conjuntos de resolución pacífica de conflictos.

La amenaza real del islamismo radical y la amenaza –real o percibida– del Islam están transformando no solo la estructura de las relaciones de Occidente con el mundo árabe –e incidiendo por tanto de forma significativa en el escenario global–, sino también la seguridad interna de nuestras sociedades abiertas. Tanto en los países musulmanes, como sobre todo en el interior de los países occidentales, emergen sociedades paralelas, que buscan refugios en valores culturales y religiosos en gran parte mitificados y convertidos en ideologemas político-teológicos.

La mayoría de los países de población musulmana mantienen sistemas políticos internos de carácter autoritario y no poseen la capacidad de

impedir por sí mismos el avance del fundamentalismo. Desde el final de la guerra fría y del orden bipolar estos países se hallan bajo la presión de una serie de factores que hacen cada vez mayor la disparidad existente entre las demandas de la población y las respuestas que estos regímenes son capaces de dar. Por otra parte, existen –a veces, insalvables– diferencias étnicas internas, diversidades dogmáticas dentro del Islam o muy variados objetivos geopolítico y regionales que hacen que si los países desarrollados no son capaces de articular un diálogo que favorezca las transformaciones que estos países precisan urgentemente, los Gobiernos actuales pierdan sucesivamente posiciones a favor de los fundamentalistas. Poner en práctica las eventuales virtualidades de un intensificado diálogo intercultural no es, desde esta perspectiva, una consideración meramente moral, sino una preocupación eminentemente racional y pragmática sobre nuestra seguridad. La transformación política y económica de los países islámicos depende a su vez también en gran medida de la adaptación de determinadas pautas culturales, necesarias para su transformación democrática, que solo podrá llevarse a cabo si ambas partes están dispuestas a comprometerse con el diálogo entre las culturas y las religiones.

El fundamentalismo islámico aparece como una reacción identitaria frente a los procesos acelerados de modernización, que pretende reconstruir una comunidad mítica de valores originarios, como un intento de regreso a las comunidades tradicionales “pre-históricas”, en las que la costumbre y la religión servían de freno a la hybris humana. A su vez, la violencia terrorista surge como única vía de escape frente a una situación sin salida, la que produce mentalmente el sentimiento de una imposible reconciliación entre modernidad y tradición, entre secularización y religión, entre el laicismo y los valores tradicionales, protectores de la familia, la comunidad y los vínculos sociales. A la visión mítica o cuasi-mítica del fundamentalismo, el terrorismo añade el elemento de exaltación heroica de la violencia y de sacrificio de la propia vida, que le otorga un carácter ritual, de “éxtasis”, más allá de las concreciones del tiempo y del espacio –y, por tanto, en inmediato contacto con la eternidad–.

Dentro del análisis de las crisis de identidad colectiva como uno de los elementos principales del conflicto cultural, el segundo aspecto a considerar es el de la radicalización del discurso de los inmigrantes; para determinados individuos o grupos de características más o menos homogéneas –muy habitualmente, jóvenes de sexo masculino, educados y que conocen el idioma del país de acogida– la mística de la violencia funda-

mentalista constituye un acicate para salir de sus frustraciones personales o colectivas y recuperar el sentimiento perdido de comunidad e identidad.

Desde el punto de vista metodológico, y por lo que hace referencia a la cuestión de la integración, la refutación creciente del multiculturalismo y el examen de los efectos de la globalización están llevando a las ciencias sociales a elaborar nuevos marcos de interpretación. El neoinstitucionalismo, en sus tres variantes más características (sociológica, de elección racional, e histórica) enfatiza que son las instituciones las que moldean las preferencias y objetivos de los actores en los procesos decisoriales, lo que implica hacer depender la integración de la aceptación por los inmigrantes de las instituciones y los valores democráticos (una aproximación que presenta ciertas similitudes con la noción de “patriotismo constitucional” elaborado por Jürgen Habermas), sin prestar sin embargo la debida atención a los mecanismos de interrelación entre las instituciones y la afectividad emocional, tan necesarios para cualquier integración efectiva.

También sobre el concepto de identidad existen no pocas ambigüedades y confusiones. Las identidades colectivas son parte inherente a la vida social, y habitualmente no presentan un carácter conflictual. La cuestión es saber en qué momento las identidades colectivas generan conflictos, y en particular conflictos de los denominados “intratables” (intractable conflicts). En este sentido, se pueden individualizar una serie de factores que son reactivos a las identidades colectivas conflictuales, factores que actúan como favorecedores o incluso catalizadores de la confrontación.

Es posible también analizar las diferentes fases por las que atraviesa un conflicto “intratable”, con el fin de examinar posibles vías de prevención, impedir el “escalamiento” o agravación del enfrentamiento, y ayudar a transformar y resolver este tipo de situaciones. La manera en que grupos adversarios interactúan es particularmente relevante a la hora de transformar identidades colectivas y concepciones predeterminadas sobre el propio grupo y los otros. Ninguna de las partes en un conflicto es inerte. Cada una de ellas se halla habitualmente en la posición de emprender acciones comunes que lleven a prevenir, interrumpir o transformar conflictos intratables.

Uno de los resultados más llamativos de los estudios de resolución de conflictos culturales es que la religión aparece como uno de los factores permanentemente presente tanto en la generación del conflicto como en

su resolución. Un paso más allá consistiría en afirmar que en realidad en todo conflicto de enfrentamiento de identidades colectivas o de naturaleza intercultural existe un núcleo de carácter religioso o espiritual. Desde esta perspectiva, la resolución del conflicto estaría vinculado no a soluciones puramente de equilibrio –por naturaleza, inestable y transitorio–, sino a un lenguaje y realidad más profunda, los de la reconciliación, restauración y “transformación redemptiva”, esto es, a procesos de contenido espiritual. Dado que las diferentes religiones pueden conocer distintas vías de restauración y reconciliación colectivas, se considera entonces que las estrategias de resolución de conflictos deberían tener asimismo en cuenta los diferentes métodos de acercamiento a la paz. En particular, el diálogo interreligioso con el Islam puede ayudar a promover mecanismos de negociación colectiva cooperativa (win-win negotiations), así como procesos de resolución de conflictos que pueden generar un entendimiento compartido entre el Islam y Occidente.

Por último, la vertiente del conflicto cultural que se plantea en el interior de los países europeos que cuentan con una creciente población musulmana pone de manifiesto la compleja cuestión de si existen límites al principio de tolerancia y de libertad de expresión, unida al problema subyacente de la relación entre la identidad de las sociedades occidentales y su apertura a otros grupos cuya identidad esté vinculada a prácticas o normas que puedan suponer una violación de los principios sobre los que se sustenta la democracia liberal y el Estado de Derecho.

En efecto, por una parte, no parece que pudiera ser congruente con la neutralidad ideológica y religiosa del Estado moderno la imposición desde la autoridad estatal de unas determinadas normas o valores culturales. Por otra parte, sin embargo, es asimismo incuestionable que el propio Estado constitucional-liberal también se fundamenta en un núcleo mínimo de valores y convicciones –los propios principios de tolerancia, respeto a la ley y a los derechos fundamentales, libertad religiosa e igualdad hombre/mujer– que no pueden caracterizarse como puramente “neutrales”. El Estado de Derecho y las libertades ideológicas son el resultado de un determinado contexto histórico, social y jurídico-político, que no es aislable del proceso de separación entre el Estado y la religión que hizo posible la Ilustración y la separación de poderes en el mundo occidental.

En este sentido, el único diálogo que es capaz de interpretar adecuadamente el conflicto cultural es aquel que no niega la propia identidad, ni cede ante la subrepticia imposición violenta del fundamentalismo. El diálogo intercultural debe reconocer las diferencias culturales y religiosas y

servir de sólido puente entre las civilizaciones, pero a la vez debe respetar los valores identitarios propios. Diversos autores han señalado en este contexto la necesidad de construir un “capital cultural” que haga posible la emergencia de un nuevo sentido de pertenencia común, que integre a las minorías inmigradas. Se trataría de un nuevo consenso valorativo, fundado en la tradición liberal-democrática, que inmunizara a los países occidentales frente a ideología extremistas.