

LA DEMOCRACIA DE LAS RELIGIONES Y CIVILIZACIONES

THE DEMOCRACY OF RELIGIONS AND CIVILIZATIONS

ISIS MARÍA SÁNCHEZ ESTELLES

Departamento de Sociología
Universidad de Castilla La Mancha
Campus Universitario S/N
02071 Albacete
isidraestelles555@gmail.com

Recibido/Aceptado: 29-07-2019/10-01-2020

Cómo citar: Sánchez Estelles, Isis María. 2020. "La democracia de las religiones y las civilizaciones", *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, (S.1) 10: 132-153.

Este artículo está sujeto a una: Licencia "Creative Commons Reconocimiento -No Comercial" (CC-BY-NC)

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.2.2020.132-153>

Resumen: El siguiente texto tiene por objetivo presentar lo que denominaré democracia de las religiones y civilizaciones, para llegar a ello primero parto del diálogo de civilizaciones y alianza de civilizaciones que se han desarrollado hasta ahora y analizo cómo abordaban las cuestiones de religión y política. Esto nos llevará a analizar las relaciones entre política y religión en varios países tanto en Oriente como en Occidente, desembocando en las cuestiones de democracia que se abordan en el último apartado. En este apartado se analizará qué conceptos necesitamos de religión y democracia para llegar a la cooperación entre los países, así como la aproximación de la tolerancia para la paz.

Palabras clave: alianza; civilización; religión; política; tolerancia

Abstract: In the present paper I conceptualize the democracy of religions and civilizations, in order to present I start with the Dialogue of Civilization and Alliance of Civilizations and I analyzed how they engaged with the questions of religion and politics. I analyzed in the following section the relations between politics and religion in different countries in the East and in the West, I conclude with questions of democracy in the last section. In this last section, I explain what kind of relations between religion and democracy are needed to arrive to the cooperation between countries, I conceptualize as well the concept of tolerance for peace

Keywords: Alliance; Civilization; religion; politics; tolerance

1. EL DIÁLOGO Y ALIANZA DE CIVILIZACIONES

Para comenzar es necesario hacer una presentación de las dos propuestas que intentaron un mundo mejor en torno a las relaciones entre Occidente y Oriente. Así en primer lugar Seyyed Mohammad Jatami presentó el 21 de septiembre de 1998 en la Asamblea General de Naciones Unidas la propuesta de la creación de un Diálogo de civilizaciones donde presentaba la cuestión fundamental: el islamismo y la razón occidental pueden caminar juntas hacia un provechoso diálogo. El expresidente de Irán pretende con ello cerrar contradicciones entre el islamismo y Occidente, así como crear un nuevo estilo de vida promovida por “las inspiraciones y atributos divinos y al mismo tiempo la razón y los derechos humanos” (Soriano 2011:90). El conocimiento entre Oriente y Occidente para que cada cultura comprenda las otras es el camino a seguir, al igual que partiendo de que hay un pasado común. La tercera etapa es la mejora de las relaciones entre civilizaciones y culturas que solamente es posible si previamente se ha hecho la etapa del conocimiento (Soriano 2011).

La Asamblea General de Naciones Unidas recogió la iniciativa del Presidente de la República de Irán en la resolución del 53/22 del 4 de noviembre de 1998 que constaba de cuatro puntos a) facilitar y promover el Diálogo de civilizaciones b) promover el año 2001 como el Año del Diálogo de Civilizaciones de Naciones Unidas c) invitar a los Gobiernos, organizaciones de Naciones Unidas y demás organizaciones internacionales y no gubernamentales para promover el diálogo de civilizaciones y d) solicitar al Secretario General de Naciones Unidas un informe provisional inicial y definitivo posterior.

Hubo interesantes encuentros y declaraciones que dejó como repercusión el presidente de Irán entre ellos:

a) la Declaración de Atenas (1998) donde se presenta un significado simbólico pues es promovida por los países que representan a grandes civilizaciones históricas que florecieron entre el primer y el tercer milenio antes de Cristo: Grecia, Italia, Egipto e Irán. Donde se constata que las grandes civilizaciones han sido gestadas por la colaboración entre diversas culturas, teniendo el pluralismo como un valor fundamental.

b) El seminario de Diálogo de Civilizaciones de Teherán (1998), donde se abordaron los temas centrales como la definición de las civilizaciones, las

bases para un diálogo entre civilizaciones, la religión, la moral y la espiritualidad y la paz y el futuro.

c) El simposio celebrado en Teherán (1999). Este simposio fue directamente convocado por Jatami que invitó a los miembros de la organización de la Conferencia Islámica (OCI). Donde existe un apartado de principios generales altamente relevante, aunque llegó parcialmente a Occidente.

d) Seminarios de Diálogo de Naciones Unidas (1999) y la Universidad de Columbia, titulado *El diálogo de civilizaciones, un nuevo paradigma* entre las que se llegó a la conclusión que el problema no está en la historia o en las religiones sino en el individuo y en su intolerancia. Jatami propuso una serie de principios para que el Diálogo pudiera producirse: los principios del respeto, de tolerancia, de reconocimiento, de diversidad de civilizaciones y el principio de la igualdad.

e) La creación del centro Internacional para el Diálogo de Civilizaciones en 1998 bajo el presidente de Irán. Entre las que se encontraban: propagar el diálogo de civilizaciones en la esfera internacional y su investigación, fomentar una cultura de diálogo en el plano nacional, propagar una cultura de paz, crear y fomentar una sociedad civil internacional basada en la interacción entre las naciones, y fortalecer la cultura espiritual, moral y religiosa. Sin embargo y pese a ello estas grandes propuestas no llegaron a Occidente y sus culturas y habría que analizar el porqué.

Posteriormente es de destacar la iniciativa del presidente José Luis Rodríguez Zapatero sobre la Alianza de Civilizaciones. En la 59ª Asamblea General de las Naciones Unidas 2004 el presidente lanzó la citada iniciativa. Este proyecto tiene por objetivo mejorar la comprensión y las relaciones entre los Estados y los pueblos de todas las culturas y religiones y en ese camino contribuir a contrarrestar las fuerzas que alimentan la polarización y el extremismo. Zapatero propuso al Secretario General de las Naciones Unidas la constitución de un Grupo de alto nivel para reflexionar sobre la situación mundial actual y elaborar un programa con medidas concretas. El informe presentado a Naciones Unidas se inspira en los principios del respeto a los Derechos Humanos, de la democracia, del Estado de Derecho y la multilateralidad y la condena al terrorismo. Pero aquí viene la cuestión central que nosotros vamos a discutir y es que el informe reconoce que las discrepancias entre las culturas no provienen de factores religiosos, sino que

se deben a una cuestión política que es la que genera las percepciones negativas que en ocasiones se dan en el mundo occidental con respecto a los musulmanes. Existe un diverso Plan de Acción para la Alianza de Civilizaciones, así como diversos encuentros que ha habido para dicho Plan desde 2006 hasta 2010 entre ellos Madrid 2008 y Estambul 2009, Rio de Janeiro 2010 (Soriano 2011). Sin embargo, pese a que tuvo iniciativas con respecto a cooperación entre países a nivel político, a esta iniciativa *le faltó el sustento teórico que la sostuviera, el error fue dejar la preeminencia de la política sobre la religión en su análisis sin analizar las relaciones complejas que se dan entre estas dos concepciones*, y por ello la vamos a analizar desde una perspectiva sociológica.

2. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN ORIENTE Y OCCIDENTE

Sin embargo y a pesar de que ha habido propuestas como de Alianzas y Diálogos, el mundo no ha caminado hacia la cooperación política sino hacia el conflicto. Es importante reconocer en este sentido que a pesar de que se incluía la religión en este Diálogo y Alianza de civilizaciones no se le consideraba elemento central de las mismas, especialmente en la segunda como comentamos. Por ello, considero que tal como señala Grace (2011) *hay que situar la religión como elemento central de los regímenes políticos y no como una cuestión secundaria*. La religión es un hecho social, que tiene la fuerza totalizadora de la sociedad (Durkheim 2008), la religión es un elemento de cohesión entre sus miembros y no una mera cuestión quimera. Es por ello por lo que parte de los conflictos han de centrarse en como entendemos el concepto de religión, qué elementos la configuran y como debemos combinarla con el elemento político. A este respecto es importante atender que los sociólogos y politólogos somos los responsables de construir realidades con nuestros conceptos, en nuestros análisis no sólo hacemos una construcción descriptiva sino también valorativa. No sólo analizamos lo que es sino también lo que debería ser. *Hasta ahora el análisis que más ha influido en la construcción de nuestras realidades ha sido la tesis de Samuel Huntington del choque de civilizaciones* (Huntington 2001) donde el mundo estaría compuesto por seis civilizaciones (China, Japonesa, Hindú, Islámica, Occidental y Latinoamericana) donde se caminaría hacia los conflictos de religión.

Nadie se ha preocupado por construir alternativas conceptuales a este respecto y es aquí donde construiremos la democracia de las religiones y civilizaciones, pero antes es necesario detenernos entre las **relaciones de**

religión y política. En efecto las relaciones entre religión y política han sido siempre relaciones entre hermanos conflictivos (Duch 2014). Dios está en el centro de la actualidad no sólo filosófico sino también político.

A este respecto es esencial detenerse en el proceso histórico definido como modernidad. En la Modernidad Europea, han sido muchos los que han intentado deshacerse no sólo de las religiones históricas, sino de lo religioso, aunque era una incesante tarea entre un querer y no poder. Los esfuerzos en nombre la ciencia y la razón encaminados a la eliminación definitiva no han conseguido quitar el hecho religioso que se encuentra anclado y con fuerza en el ser humano, a los procesos de desmitificación le siguen inexorablemente los procesos de remitificación (Duch 2014)

Tanto lo religioso como lo político son actores inextinguibles en toda la existencia humana, tanto para lo negativo como para lo positivo se influyen en los aspectos más trascendentales del ser humano. “Actúan casi siempre como hermanos enemigos, que al mismo tiempo se aman y se aborrecen vehementemente y no pueden vivir el uno sin el otro” (Duch 2014:18) Los intentos de eliminar uno u el otro en combinación han sido nefastos y por el contrario nos siguen dando combinaciones de interés como veremos a continuación. En este sentido lo teológico político, adoptando formas sociales y culturales muy diversas ha proporcionado muchas ideas y símbolos para organizar la sociedad e inspirar el pensamiento, las actuaciones y sentimientos de sus miembros.

En la modernidad, la razón creía que se le había dotado de manera inadvertida con los atributos y posibilidades que antaño se le creían atribuidos a la voluntad y la actividad de la divinidad (Duch 2014). El paso del *mythos* al *logos*. Sin embargo, también llegamos a la conclusión tal y como señala Duch que los sistemas religiosos, explícita o implícitamente, nunca se dan por satisfechos con la dirección de la vida espiritual, sino también anhelan dominar la cosa pública, mediante legislaciones y normativas acordes con sus intereses particulares y grupales. Y por su parte lo político siempre ha actualizado por mediaciones concretas, no satisfecho con la cosa pública, sino que siempre con mayor o menor claridad quería influir religiosamente sobre el foro íntimo de la conciencia de los individuos para administrarla y dominarla (Duch 2014)

Esto ha llevado a algunos estudiosos a centralizar el debate entre modernidad y religión, así por ejemplo Ruano (2008) sostiene que existe una relación

dialéctica entre modernidad y religión. En efecto la religión sigue siendo elemento central y cohesionador que no puede escapar a la modernidad. Es por ello, por lo que vamos a analizar diversas experiencias tanto en Oriente como en Occidente donde nos señala que la religión sigue siendo central tanto en la política como en la sociedad.

En realidad, no se puede afirmar la tendencia secularizadora de *Occidente* con su triunfo del monoteísmo cristiano a todo el mundo. En efecto, esa razón, calculable, ese afán burocratizador, ese logos que interpela todo orden sociopolítico, de que todo se puede dominar mediante el cálculo (*durh Berechnen*) (Ruano 2008) no ha desplazado del todo la religión. El proceso de secularización según Weber no habla del final de la religión sino de la pérdida de su origen, de las pretensiones globalizadoras y unificadoras, su pretensión legitimadora que acompaña el discurso tradicional de religión y su heredera la Metafísica, su lugar queda ahora en el ámbito de lo no intelectualizable, de lo no objetivable (Ruano 2008). Esto es lo que predijo Weber para Occidente y, sin embargo, ha habido y sigue habiendo importantes factores clave en la sociedad de la relación entre la religión y política tanto en Occidente como de Oriente. Veamos a continuación.

El hecho es que a pesar de que la religión ha dejado de ser un punto central en los países Occidentales, sigue influenciando en diversas materias de la sociedad y política como punto de engranaje, de un modo u otro sigue afectando a la estructura de cada nación (Soper y Fetzer 2006) Allí donde el Estado ha propuesto eliminar esos privilegios, los grupos religiosos se han movilizadado para reafirmar su posición en la sociedad. Es importante señalar que en Europa hay dos cuestiones esenciales donde la religión aparece como importante, como elemento para tener en cuenta para el engranaje político, estas son la inmigración y la educación. Ambos fenómenos suponen un desafío para las tradicionales relaciones entre Iglesia y Estado. La inmigración es un asunto especialmente controvertido porque el mayor contingente de inmigrantes no europeos es musulmán, cuya presencia y amenaza obliga a cuestionar las relaciones heredadas entre las iglesias cristianas y el Estado de cada país (Soper y Fetzer 2006). Así el lugar de los musulmanes en los países occidentales se ha convertido en una cuestión central en cada país. Por su parte el laicismo resulta una amenaza para estas cuestiones y estos grupos político-religiosos. En efecto si los grupos religiosos perciben el laicismo como una amenaza política pueden acabar con la preservación de la función pública de

la religión y de los valores religiosos. Este hecho parece más probable en los asuntos como el aborto, la educación o la pornografía.

La religión en Europa Occidental sigue siendo tan importante para las coaliciones de los partidos políticos, de un modo que la teoría de secularización no podía predecir. Los conflictos político-religiosos no han desaparecido del escenario político, sobre todo en lo que se refiere a la inmigración. Uno de los peligros más probables es que la represión de las minorías musulmanas casi siempre por razones religiosas acabe por provocar la radicalización de algunos de sus miembros más jóvenes. Este escenario parece más plausible en Francia, donde el racismo estructural y los odios religiosos han producidos guetos y alborotos al estilo norteamericano. La experiencia de tres naciones como Francia, Alemania e Inglaterra también muestra que la religión seguirá teniendo una importancia política cuando el Estado intente despojar a las iglesias de los beneficios que disfrutaron sobre todo en materia educativa. Las iglesias conocen la preeminencia de las escuelas para la socialización confesional de los menores, como consecuencia combatirán con agresividad cualquier Estado por reducir la financiación pública o por incrementar el control gubernamental sobre ellas. Por último, Soper y Frazer (2006) señalan que es posible que los esfuerzos del Estado por privatizar la fe o apartarla de la esfera pública en algunas cuestiones morales pueda provocar la formación de un partido o coalición multiconfesional, organizado por trabajar en defensa de la religión. Esto nos lleva a ver que las relaciones entre Estado e Iglesia no están del todo resueltas en Occidente, sólo en Francia se ha preservado un estado laicista mientras que, en Alemania o Inglaterra, incluso España el Estado ha preservado en mayor medida el papel político de las iglesias (Soper y Fetzer 2006).

Por otro lado, las experiencias musulmanas nos presentan que los intentos por preservar la religión en el escenario político no siempre tienen consecuencias violentas totalizadoras o sus orígenes no siempre son violentos. No se trata de un factor tan monolítico como creen muchos analistas. La Yihad islámica era un pequeño grupo extremista surgido de una escisión y que seguía un pensador islámico poco conocido Abd al Salam Faraj. El texto de Faraj exhortaba a la violencia como única solución posible para apartar a los infieles del poder. El mandato oculto no era otra cosa que una Yihad contra Estado y contra aquellos que adoptasen una solución de compromiso con el Estado infiel. Pero no todo es de color negro, por ejemplo, en Egipto Mubarak utilizaba una simbología islámica que descansa en un Islam fomentado por el

Estado. Le apoyaban los tradicionalistas, que consideraban que la militancia belicosa es antiislamista e incoherente con la modernización suní (Tamadonfar 2006). Mubarak ha permitido la ampliación de zonas o espacios islamizados, bajo el control de los islamistas como enclaves de pureza que representan el ideal de la sociedad futura, el Estado islámico se haya en toda su amplitud donde los islamistas son los que proporcionan los servicios sociales e imponen sus propias normas y leyes islámicas. Al mismo tiempo el gobierno ha chocado con los islamistas radicales en su esfuerzo por restaurar la hegemonía del Estado. El gobierno ha realizado numerosas detenciones por violaciones de las leyes antiterroristas. Mubarak hizo un esfuerzo considerable por desacreditar a los islamistas terroristas. A largo plazo, la influencia de los islamistas moderados y radicales dependerá del modo en que el Estado pueda conducir los enormes problemas sociales, económicos y políticos.

Tamadonfar (2006) también expresa que Argelia y Líbano tuvieron experiencias democráticas con el Islam. Vamos por partes, en Argelia dirigida por un héroe llamado Houari Boumediene con un estado argelino al tipo francés y jacobina con Estado centralizado, esta alianza condujo al país hacia una vía de desarrollo de tipo socialista, considerando al Islam como un elemento cultural de identidad argelina. Tenían una actitud pro-islámica para legitimar su radical política socialista, todos sus esfuerzos se centraron en controlar la religión oficial y la interpretación del Islam. Se formó incluso el Frente Islámico de Salvación (FIS) en 1989. Benjedid toleró las actividades de los islamistas, que se esforzaron en construir mezquitas independientes y extender su influencia a través de la educación y los programas de bienestar social. El FIS tuvo un importante papel en varias elecciones, pero especialmente en las de 1992. A mediados de enero de 1995 el grupo alcanzó un Pacto Nacional en el que se enfatizan los valores del pluralismo democrático, la libertad y el multiculturalismo y la legalización del FIS. EL FIS declaró su disposición a poner fin contra la violencia contra los inocentes, sin embargo y nuevamente es el islam radical el que rechaza el Pacto Nacional porque este no reclamaba un Estado islámico. Este tipo de experiencias nos enseñan a que no es la religión islámica en sí sino su pequeña lectura radical nuevamente. Todo ello llevó a que nuevos presidentes como Abdelaziz Bouteflicka quisieron arremeter contra los islamistas. Los islamistas no han conseguido el apoyo suficiente de entonces con el FIS enfrentados con los laicos, nacionalistas y socialistas por querer el establecimiento de un Estado islámico similar al de Irán (Tamadonfar 2006)

Otro caso paradigmático es la revolución iraní de 1979 que reemplazó el régimen monárquico de la dinastía Pahlavi con una república islámica. El carismático líder de la revolución el ayatolá Ruhollah Musavi Jomeini, pretendía crear un estado teocrático que ejecutase una política guiada por la religión. Jomeini mantenía que un gobierno islámico no es despótico, porque sus líderes se hayan limitados por las leyes de Dios, tal como han sido reveladas en el Corán y clarificadas en los hadith (Siavoshi 2006). Para asegurar que el dirigente cumpla de verdad las normas divinas, éste debe satisfacer ciertas condiciones. El valí o dirigente tiene que ser sabio, justo y conecedor de la ley divina. Las ideas de Jomeini fueron muy fructíferas y publicadas en 1970 mientras él se encontraba exiliado en Irak. Mientras Jomeini siguió con vida, la tensión entre la vertiente democrática y teocrática no apareció de modo significativo en los líderes de opinión pública, sin embargo y tras el fallecimiento se inició una controversia. La controversia sobre la adecuada relación entre religión y política se centró en la cuestión de las funciones de gobierno. Durante aquellos años que adoptaron la postura autoritaria teocrática controlaron la mayor parte de las posiciones de gobierno, especialmente tras la muerte del ayatolá Jomeini. Los liberales laicos fueron suprimidos o se vieron desmoralizados, mientras que los reformistas moderados tenían poco poder. Esta situación cambió con la elección de Mohammed Jatami como presidente de Irán en el año 1997 que desea un gobierno menos autoritario y más liberal no siendo fácil esta cuestión. Existe un amplio grupo de personas que siguen optando por una transformación gradual hacia un Estado y una política más abiertos y plurales, se trata de una sociedad joven que debe tener su tiempo para desarrollarse con sus respectivas potencialidades. La mayoría considera que el gobierno debe de ser ante todo un instrumento para satisfacer las necesidades mundanas de la gente, muchos de los reformistas religiosos consideran que debe ser la decisión popular con sus diversas perspectivas sobre el islam, la que debe de determinar el grado de influencia que la religión debe tener sobre la política y no una forma autoritaria elegida por los ancianos religiosos. En el Irán contemporáneo se desarrolla una crucial batalla en torno al carácter del Estado y en la que se deduce quienes deben controlar tal política. Mientras una parte de Irán mira hacia el cielo, la otra parte busca en la tierra la mejor de los destinos posibles (Siavoshi 2006). Los ganadores podían ser los que intentan aproximar el cielo y la tierra. Como vemos Irán también se preocupa por su pueblo en conjunción con la experiencia religiosa, esa armonía, esa búsqueda entre política y religión, entre el cielo y la tierra.

Por último, una pequeña anotación sobre los EEUU resulta interesante mientras en EE. UU. también forma parte de la tradición modernizante occidental, la religión forma parte esencial de su centro de gravedad liberal, de la vida y política de los estadounidenses. Como ha señalado siguiendo a varios autores Sánchez (2012) la religión empapa la sociedad siguiendo el término de religión civil adentrándose en la vida pública y el gobierno de los Estados Unidos. Lejos de considerar que el progreso de la razón y la ciencia han alejado a la religión del mundo público como señalaron los modernistas, la religión continúa siendo un importante elemento de cohesión social. La religión ayuda en Estados Unidos a crear una imagen cohesionada de los valores propios de los estadounidenses, a la vez que servir de cemento a esa idea tan afianzada que tienen de nación. Siguiendo a Lipset y a Kennan, Sánchez (2012) apunta en su tesis doctoral como la religión también empapa la política exterior de los EE. UU., los estadounidenses ven las batallas como un juego moral donde ellos son los buenos y el resto por derrocar los malvados, ellos son el pueblo elegido por Dios para salvar el mundo siguiendo las tesis de Wilson. Esta concepción de la política exterior estadounidense ha dado muchos problemas y está intentándose cambiar en los últimos tiempos, pero lo que observamos es que lejos de considerarse la religión un asunto privado, es un asunto público de importante calado social y político.

En ambos, tanto en Oriente como en Occidente, encontramos como la religión es central no sólo en lo privado sino también en lo público, bien sea en la sociedad (Occidente) o en la política (Oriente). Es por ello, que necesitamos de herramientas conceptuales nuevas que sitúen la religión como elemento central del análisis a la vez que supere la tesis del conflicto de Samuel Huntington. El análisis que Weber hizo de la religión en la modernidad tampoco se acopla a las predicciones del mundo actual, Weber situaba la religión dentro del escenario politeísta que resultaba de racionalismo creciente. Weber señaló con lucidez la posible implantación de un nuevo monoteísmo, de nuevos absolutos con pretensiones legitimadoras últimas. El monoteísmo de la eficacia económica, que clama por reencantar el nuevo mundo. Ese nuevo monoteísmo, en expresión del triunfo de todas las esferas de la vida de la racionalidad formal-instrumental resolvería todas las oposiciones entre religión-ciencia, política-estética-erótica. Todas convivirían amigablemente, todas harían referencias a mundos parciales en el fondo conmensurables y resumibles en un único mapa de un mundo más amplio y sin fisuras ni conflictos debido al único criterio de validez que sería la eficacia

económica (Ruano 2008). Sin embargo, pese a que el mundo ha caminado hacia la eficacia económica en varias y amplias esferas de la vida sociopolítica no podemos afirmar que ello haya llevado a submundos o submapas de no conflicto y pacificación. En efecto, las tendencias totalizadoras de Occidente han llevado por desgracia hacia el conflicto de civilizaciones como apuntaba Huntington, es pues necesario crear otro mapa conceptual.

Como vemos en distintas partes del mundo la religión es un factor esencial tanto en las sociedades que están en la fase de modernización inicial o final y que no debemos dejarla por sentado. Berger citado por Grace (2011) mantienen que el vínculo entre modernización y secularización no puede seguir sosteniéndose hoy en día, de ahí *que hay que buscar alternativas para la explicación del mundo en términos de religión*. Ya no se trata de diferentes modernidades Einsenstadt (Grace 2011) sino que tenemos que preocuparnos por lo que debería ser a la luz de las variedades de relaciones entre política y religión y su influencia para la paz y la democracia. Tenemos que buscar un paradigma que nos haga salir del conflicto para llegar a la cooperación entre religiones. Tenemos que buscar un paradigma que a la vez que sea descriptivo también sea crítico-valorativo y nos diga por donde tenemos que caminar. Así llegamos al tercer punto, donde se plantea esta alternativa paradigmática.

3. LA DEMOCRACIA DE LAS RELIGIONES Y LAS CIVILIZACIONES

Si la religión sigue siendo central en la vida y política de los individuos, y la razón de la modernidad no ha conseguido desplazar a la religión, ¿relaciones dialécticas entre modernidad y religión, no será que necesitamos otro concepto para aproximarnos a las realidades actuales?

Hablar de postmodernidad resulta innovador y también adecuado. Necesitamos considerar la postmodernidad como un nuevo paradigma y situar allí dentro de ella las cuestiones de religión. Se ha llegado a hablar de postmodernidad como si comenzase una manera diferente de comenzar en el mundo y de pensar, sobre todo la postmodernidad intenta romper con ese hilo histórico uniforme que ha intentado poner Occidente a través de la razón y el progreso. La postmodernidad es más bien ahistórica centrándose en los entes en sí mismos. La postmodernidad apareció en el arte como un intento de recuperación de lo moderno con la innovación. Se habla de la reaparición triunfal de un nuevo modernismo revestido de un nuevo poder y vida fresca. El postmodernismo se inspira de un orden social y político más allá del capitalismo clásico. La postmodernidad encierra un rechazo negativo de la

ideología de la modernidad que hemos señalado anteriormente, no obstante, apuesta por un nuevo modernismo en el arte. Habitualmente se entiende que en la postmodernidad se da antes una transformación en las relaciones sociales que posteriormente se llevará a la cultura. Jameson (2001) apunta a que, en lugar de la tentación de denunciar las complacencias de la postmodernidad como síntoma final de la decadencia, o dar las formas precursoras de una nueva utopía tecnocrática -tecnológica, parece más adecuado hablar de la nueva producción cultural más que señalar que la producción del trabajo del capitalismo tardío ha provocado una modificación general de la cultura (Jameson 2001)

La postmodernidad aparece, así como un referente autónomo, una existencia utópica autosuficiente frente a sus objetos anteriores. Nos quedamos con ese puro juego de significantes que llamamos postmodernidad, que ya no produce obras de tipo moderno, sino que organiza cada vez más los fragmentos de textos preexistentes, los bloques de construcción de la antigua producción cultural y social en una bricolage nuevo de significados, metalibros que canalizan otros libros, meta textos que recopilan trozos de otros textos (Jameson 2001). Mientras que la modernidad estaba basada en tendencias hacia universales totalizadores, la postmodernidad opera en términos de libertad y micro narrativas, así se celebra la fragmentación, particularidad y diferencia (Heelas 1998)

En la postmodernidad surge la capacidad de auto identificación y de autoconciencia de cada ente sociopolítico o cultural sin necesidad de referir a la historia como eje vertebrador, es ahí donde debemos situar su innovación. La diferenciación postmoderna está asociada con el impulso de los micro discursos, mientras que la diferenciación moderna está constituida por la construcción de diferencias esenciales y jerarquías de valor y discriminación (Heelas 1998). De esta manera, en la postmodernidad los agentes históricos no tienen que pasar por un hilo de progreso rectilíneo hasta llegar a un punto final donde todo ente resulta ser el mismo en ese hilo histórico, sino que en el propio desarrollo de cada ente podemos encontrar lo más genuino y factor explicador incluso del progreso. Ello resulta muy alentador para el análisis de la religión y la política porque no necesariamente se debe de seguir un hilo histórico que indique el camino verdadero de la ecuación perfecta entre religión y política. Así pues, el hilo histórico propuesto por Weber con las tendencias llamadas de occidentalización queda en un segundo plano, pero también los impulsos totalizadores de algunos teóricos islámicos por arrasar

en Occidente donde sólo el islam se debe de imponer frente a las tendencias laicistas de occidente. Este ejercicio requiere incluso de pensar nuevamente nuestras categorías, requiere repensarse así mismo, nuevos sentidos nuevas formas de vivir histórica y originales que abren al nuevo mundo, como apunta Jameson (2001) palabras radicalmente nuevas más allá de nuestra propia gramática.

Y con referente a ello no todo está dicho sobre la postmodernidad, en realidad el sistema-mundo, se sitúa todavía entre la modernidad y postmodernidad. Hay incluso gente que habla de varias modernidades Einsendant (Grace 2011), sin embargo, ello denota que el concepto de modernidad no está del todo esclarecido para denotar las realidades variopintas que se van gestando en nuestros días, por ello hago una apuesta por la postmodernidad en su sentido más amplio para tratar los problemas de religión que se han gestado en los últimos años. Sin embargo, se puede caminar hacia la postmodernidad por dos vías bien sea a través de **mercado** o a través de la **democracia**, vamos a explorar estos dos caminos para nuestro estudio de la religión.

La retórica del mercado ha sido un componente fundamental y central de la lucha ideológica de modernidad y también de la postmodernidad, se ha llegado incluso a afirmar que ninguna sociedad puede pasar sin la lógica del mercado. La lógica del mercado se impone con toda su firmeza, pero el mercado también es variopinto. Así pues, tenemos la libertad de entre una oferta dada. Es por ello por lo que podemos hablar en sociología de la religión como mercado religioso (Grace 2011; Ruano 2008).

Sin embargo, el mercado tiene un enfoque totalizador, Becker (citado por Jameson 2001) apuesta que la producción de mercancías es igual que la producción niños, compañía, salud y serie de bienes diversos. El consumo así se describe como producción de una mercancía o de una utilidad concreta, en otras palabras, un valor de uso que puede ser cualquier cosa, desde la gratificación sexual hasta un lugar donde ocuparse de los hijos (Jameson 2001). En lo postmoderno es la idea de mercado la que se consume con alta satisfacción. El sujeto es ahora un punto de conciencia dirigido al cúmulo de materiales disponibles que ofrece el mundo externo y toma decisiones con respecto a esa información y que son racionales en un nuevo y más amplio sentido (Jameson 2001). Esta toma de decisiones se puede aplicar al mercado religioso, donde algunos han apuntado que cada individuo haría su propia bricolage de creencias, sin embargo, también se puede aplicar a los Estados

donde cada Estado en un mundo de mercado de creencias optaría por una forma de organización religiosa particular. Esta idea de la religión hace que se le deje de ver como una obligación y se la vea más como una opción libre de consumo (Grace 2011; Heelas 1998). Uno asiste a un rito religioso porque quiere, durante un periodo de tiempo breve o largo para satisfacer una necesidad vital sin necesidad de atarse a ello sino en la medida que le siga aportando algo a su vida, pero no tiene la obligación de mantener los servicios religiosos ni su asiduidad.

Es de destacar que la pasión del mercado ha sido siempre asociada al ámbito político, como nos lo contó Hirschman en *The Passions and the Interests*, el mercado no sólo tiene que ver con la lógica del consumo sino también con la intervención de gobierno. De este modo la fuerza del concepto de mercado se estructura en torno a su función totalizadora, su capacidad de proponer un modelo de totalidad social.

Sin embargo, tiene dos críticas esta postura, la primera es quitar a la religión, despojarla de su poder moralizante, las mercancías dejan de tener valor moralizante acerca del bien y del mal donde todo es lo mismo, se pierde así su carácter esencial de la religión como creencia donde pasaría a ser una mera práctica de ocio consumible sin traspasar a los niveles de trascendencia e immanencia tan esenciales para la práctica más profunda y estructural religiosa. Esto a nivel individual y a nivel colectivo nos encontramos con que el mercado y su carácter competitivo y totalizador nos llevarían a la misma visión arrolladora de la modernidad donde unos mercados intentan arrasar a otros. Así señala Jameson (2001) mientras Hobbes necesita del poder estatal para dominar y controlar la violencia de la naturaleza humana y la competición, en Adam Smith el sistema competitivo, el mercado realiza la domesticación y el control por sí mismo sin necesitar del Estado absoluto. Pero además queda claro en la tradición conservadora que el miedo y las ansiedades son esenciales, siendo la guerra civil o el crimen urbano meras figuras de la lucha de clases. El mercado es el Leviatán disfrazado con piel de oveja, su función no es perpetuar la libertad y especialmente la de cariz político, sino reprimirla. Podríamos llegar así que el mercado que en sus inicios tendría tendencias apolíticas y liberalizadoras, desembocaría en luchas por arrasar un mercado religioso a otro.

La única salida sería un mercado de competencia perfecta para nuestro mundo algo que lo dejaremos para otra ocasión por su gran rasgo utópico. Más

apasionante se nos presenta el análisis y salida por la democracia. Estoy con Jameson (2001) en que no debe permitirse dejar afirmar que el mercado está en la naturaleza de los hombres, en realidad puede haber caminos diferentes a éste y entre ellos se encuentra el de la democracia, necesitamos un proyecto colectivo en el que participe la mayoría activa de la población y algo que se construya con sus propias energías. Vamos aquí a explorar como sería una democracia postmoderna, para ello nos centraremos en la obra de Laclau (2005) y Mouffe (2005^a; 2005b). Laclau y Mouffe atienden a la tendencia a la diferenciación, a la fisión infinita y al nominalismo que se da en los pequeños grupos. Conciben a los grupos pequeños el agente primordial de la organización social en lugar de las clases sociales y a la vez la demanda como elemento clave del inicio del proceso político (Laclau 2005). La aparición de los nuevos movimientos sociales es un extraordinario fenómeno que los teóricos postmodernos pretenden explicar, los pequeños grupos surgen en el vacío que deja las clases sociales. Para Jameson (2001) los pequeños grupos son sustitutos de la clase trabajadora en vías de desaparición, de este modo pone la micropolítica a disposición del pluralismo y la democracia. En este sentido será mejor atender a las nuevas estructuras de oposición y de los nuevos movimientos sociales antes que el lugar de trabajo o la empresa. Junto a ello aparece la estética de la diferencia que a menudo se llama textualidad o textualización, que destaca en un primer plano una modificación de la aprehensión de nuestro pensamiento, el sujeto psíquico se percibe sólo así mismo por la diferencia y de la diferenciación, construir es así un ideal, una tarea ética y también política. El sujeto además ya no sólo tiene una posición, sino que tiene varias, y lo que entra en juego es así la alianza, tregua entre los distintos grupos sociales reales que esto conlleva. La representación del grupo es ante todo antropomórfica, el mundo social ya no está dividido en dos: burguesía y proletariado, sino en múltiples grupos de clase, etnia, religión, cultura etc.... que constituyen entre sí sus luchas por diferenciarse de otros grupos. No se trata tanto de la exterioridad de la producción en el sentido marxiano sino más bien la de institución (Jameson 2001). Ahora la clave no se encuentra tanto en las relaciones de producción como en las relaciones que constituyen lo político, como dice Mouffe lo político y como se construye su significado (Mouffe 2005b). De hecho, en las democracias occidentales tal y como señala Mouffe (2005a) hemos asistido a la explosión de particularismos y la amenaza al universalismo de valores, pero en la postmodernidad también se ve afectada el concepto de democracia. En efecto en la postmodernidad se pone el juego la baraja de las identidades a través del concepto de diferenciación, donde se produce una separación entre nosotros y ellos. De

esta manera se concibe este proceso como constitutivo de lo político que no necesariamente atañe a una institución, sino que este proceso de diferenciación es inherente a cualquier sociedad humana. Otra de las cuestiones fundamentales que constituyen lo político es el de antagonismo, para construir un pluralismo de orden democrático, no sólo tenemos en la postmodernidad el paso de la clase al grupo sino también del enemigo al adversario. En la comunidad política los oponentes no son enemigos por destruir sino adversarios cuyo antagonismo debe ser tolerado. Peleamos contra sus ideas, pero no nos cuestionamos su derecho a defenderlas. La categoría de enemigos no desaparece, pero es relegada para aquellos que no aceptan las reglas del juego político, de aquellas que no aceptan la democracia. Todas las democracias según Mouffe (2005a; 2005b) deben constituirse en base a las ideas de libertad e igualdad, lo que entra en juego es como se definen esos ideales y la base del juego es la tolerancia, la lucha se sitúa en el terreno de lo simbólico y menos en lo material. De esta manera crecen los debates y situaciones en torno a las identidades religiosas, nacionalistas o étnicas. El pluralismo está relacionado así con la variedad de luchas discursivamente construidas entre la religión, la clase, el género, la cultura que pueden converger entre sí a través de las cadenas de equivalencia, analizando las semejanzas entre ellas, al tiempo que se constituye a través de su diversidad, constituyendo así el pluralismo. La democracia radical presenta así su forma donde el pluralismo y el antagonismo son cuestiones constitutivas de su envoltura. Esta democracia sería siempre una democracia por construir, siempre con un ideal puesto en marcha que se mejoraría a través del aprendizaje de las luchas, así el conflicto no sería dañino sino productivo además situado en un terreno más simbólico.

¿Qué tiene que ver esto con la religión? Si constituimos la democracia radical como fuente de progreso, las relaciones entre política y religión se esclarecen, cada estado es libre de concebir la religión y la política a su modo, bien sea dirigiéndose la religión al ámbito privado o constituyendo la religión en el ámbito público construyendo un Estado religioso. Si tomamos por consideración que los principios de libertad e igualdad tal y como considera Mouffe (2005^a; 2005b) de modo que la religión no afectara a los principios de derechos universales ni violara la declaración universal de los derechos humanos, ni la libertad ni la igualdad, la política no sería fuente de conflicto para la religión. De este modo la salida por la democracia es más útil y menos violenta que la salida hacia los fundamentalismos tal y como señala Bauman (1998), para éste los fundamentalismos representan la solución que se le ha

dado a la cuestión postmoderna con la libertad del mercado, frente a ésta, se proclama el poder del grupo que compensa ese individualismo excesivo del mercado. Bauman se siente preocupado por esta salida hacia el fundamentalismo que se ha dado en los últimos tiempos, pero no da solución. Si en vez de ello, practicamos la democracia con los principios de libertad e igualdad señalado anteriormente, conseguiríamos la configuración de Estados en base a su diferenciación constituyente sin apelar a ningún principio universal entre religión y política o de origen, abandonando así el hilo histórico de la modernidad, acercándonos más hacia un giro postmoderno; intentando armonizar así ese conflicto que siempre se ha dado entre política y religión. Es aquí donde aparece la democracia de las religiones y por ende de las civilizaciones. No podemos considerar que la religión en el ámbito privado deje de afectar a la sociedad ni al Estado como hemos visto en ejemplos anteriores de Alemania e Inglaterra, o los problemas que se han dado en educación con los inmigrantes musulmanes, así pues, un Estado completamente laico es difícil su constitución. De igual modo no podemos considerar que el islam tenga que ser la doctrina expandida por todo el mundo, además que hemos conocido experiencias democráticas del Islam como en Egipto o incluso en Irán. Las posturas extremistas de Oriente y Occidente de querer universalizar se tocan y llevan al conflicto. De hecho, nos atrevemos a pensar que la religión está en contra de la libertad, porque asociamos libertad con la democracia occidental y no la oriental, pero la ecuación no es tan sencilla como parece. La religión en sí tal como entendía Durkheim (2008) no es sólo la unidad en torno a la Iglesia, las creencias de una comunidad que les unen entre sí, sino que también cumple una función fundamental de liberación y no como constricción. En efecto la religión cumple la función de ayudarnos a vivir, el hombre que cree según Durkheim no es un hombre que cree, sino que puede más, es decir nos da fuerza y liberación para conseguir nuestros objetivos y desatarnos de los sufrimientos y ataduras del mundo terrenal:

El hombre que cree siente en sí una fuerza mayor para soportar las dificultades de existencia o vencerlas. Se siente como elevado por encima de las miserias humanas porque se siente elevado por encima de condición de hombre, se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en que lo conciba (Durkheim 2008:388)

Así pues, la religión nos ayuda a liberarnos, es aquí donde debemos hacer hincapié y hacer la relación nueva entre religión y política. No es la religión la que ha marcado la constricción en el ámbito de la vida de muchas mujeres que llevan velo o que sufren la ablación del clítoris sino la forma política en que se concibe, en efecto son las elites políticas desiguales las que han constituido la religión de este modo jerárquico y destructivo. Si atacamos pues los principios de la política moderna con un postmodernismo de democracia radical donde se respeten los principios de libertad e igualdad con una religión como experiencia liberadora tendremos el problema solucionado.

De este modo tenemos que asumir tal y como dijo Hannah Arendt que la política se encuentra dentro del espectro de la opinión y de la doxa de lo debatible y no con el ámbito de la verdad (Mouffe 2005a). La verdad sobre cómo organizar políticamente la religión no se encuentra en ninguna parte más que en cada uno de los estados constitutivos en su afán de diferenciarse identitariamente con el otro, es aquí donde tenemos que hacer hincapié también. Esto también implica volver a algunas nociones del liberalismo clásico, pero tal como Mouffe advierte es una recuperación de los principios del liberalismo político y no del liberalismo económico. Para el liberalismo no hay una verdad final y la verdad es en realidad la función de la eterna competición de opiniones. Esto es lo que Schmitt, *raison d'être* donde la confrontación de opiniones, donde lo político emerge. Consecuentemente lo que es esencial en el parlamento deliberación pública del argumento y contra argumento, el debate público y las discusiones públicas es el lugar donde hay que tomar la democracia en cuenta.

También nos interesa del pensamiento liberal la posibilidad de que cada individuo pueda perseguir su felicidad a su modo, y conseguir sus ideales y objetivos según su camino. El pluralismo es así abandonado de una idea única de visión común como fue constitutivo de la modernidad. En este sentido estoy con Mouffe en que, si queremos avanzar las relaciones entre religión y democracia, debemos adoptar la perspectiva Joseph Raz, *The Morality of Freedom*. El Estado no debe ser neutro sino tener el carácter de un estado ético. La forma de perfeccionismo no es incompatible con el liberalismo porque también incluye el pluralismo. La tesis central del libro que aquí pretendemos es que es que la libertad personal, cuando es entendida abre un pluralismo de valores y tiene la forma de expresión autónoma, debe ser motivada por la acción política. De este modo yo incluiría también la religión como motivación ética del desarrollo del individuo en la nueva era. Como

hemos visto antes no podemos dejar de lado la cuestión religiosa porque de ella muchas veces nos viene el conflicto o la paz. El Estado debe definir en sus constituciones como trata el hecho religioso y debe fomentarlo ya sea de forma privada o pública. Es necesario detenernos también como la paz es centro de gravedad de los conflictos políticos.

De hecho, hay que ver las religiones como construcciones sociales y humanas y no como mero síntoma de creencias espirituales (Molina y Cano 2009). De hecho, la religión forma parte de la articulación del pensamiento político, de los procesos de pacificación. La religión es también un mecanismo de integración de los significados y motivaciones de los sistemas humanos. La religión es un fenómeno humano global y complejo que afecta a los creyentes y no creyentes, es inherente a todas las sociedades humanas, afecta a los procesos históricos, sociales y políticos de cada grupo humano, tanto en el pasado como el presente. Molina y Cano (2009) mantienen que no puede haber paz mundial sin paz religiosa debido a que la religión es un fenómeno cultural que proporciona al grupo humano un conjunto de herramientas, de valores, actitudes y comportamientos, es una cosmovisión, una manera de entender la realidad y el ambiente. Ese camino hacia la paz se construye viendo como hay características en común que tienen todas las religiones como el amor, la cooperación y la tolerancia, creando cadenas de equivalencia laicistas. Ello equivale a reconocer que la religión es un factor primordial de cooperación y que todas las religiones son los caminos para llegar a un mismo Dios, ninguna debe pesar sobre otra, para ello se debe contar con una ética básica común y como dicen Molina y Cano (2009) localizar las líneas no violentas de las religiones. Sin embargo, pese a que puede hacerse un estudio exhaustivo de las religiones entre sí, siempre nos dejaríamos el anclaje de la realidad del conflicto al hallar su estrecha relación con lo político, y la política, para entender la paz mundial hay que entender las relaciones entre religión y política que aquí se han explorado, el retorno a una democracia radical y basarnos en la política de los grupos nos da la clave de ello.

Hellner responde a Schmitt (citado por Mouffe (2005a) sobre la creencia de que una base común para discutir existe en la base de la construcción de la justicia del otro con el cual desea llegar a un acuerdo en las condiciones donde se excluye el uso de la fuerza violenta. De esta manera, poder, fuerza y violencia no pueden ser totalmente eliminadas, sino que son transformadas en la fuerza del argumento y la violencia simbólica. Los argumentos siempre abiertos al discurso hacen que siempre se pueda generar más democracia. Así

pues, para llegar a un diálogo de civilizaciones es necesario considerar la política como proceso de construcción de antagonismos tolerantes entre sí, donde cada religión competiría por sus participantes y creyentes, pero no se establecería como verdad última, reconociendo que todas llegan a la verdad por diferentes caminos pues todas pretenden la unión con Dios o Dioses.

El bricolage o la religión a la carta en la que se trata más bien de un self-service religioso, no sólo se aplicaría así al ámbito privado individual, sino también al ámbito de los Estados. Ya no sería un mercado religioso sino un abanico de democracias religiosas todas ellas tolerantes entre sí, de este modo ya no se despojaría a la religión de su carácter moralizante de intentar llegar a Dios, a la vez que habría una cierta competencia democrática por los creyentes de cada una.

La noción de tolerancia es central a este respecto se trata de un fenómeno que, aunque distintas personas han entendido cosas diferentes (Grace 2011) se debe entender un denominador común, la tolerancia que debemos fomentar aquí es la de organización social en sentido estricto que atañe a cualquier forma de ecuación entre política y religión y que convierte a los enemigos en adversarios donde se escuchan el uno a otro a debate excluyendo al máximo el uso de la fuerza. Ya no se trata de la tolerancia de una lista de actividades religiosas o a la forma de aceptación de religión que se aparten de la norma, sino que se aplica a la organización social en su conjunto. Más allá de lo que algunos autores han hablado de pluralismo donde tratan la religión y formas emergentes en el ámbito más bien privado y de secularización como apunta Berger (citado en Grace 2011), se trataría de llevar ese pluralismo al ámbito público al ámbito de los estados llevado a través de la tolerancia.

4. CONCLUSIONES

Tras el análisis expuesto, sostengo que es necesaria la apuesta por una nueva conceptualización entre religión y política. No podemos hablar en sentido totalizador ni en Oriente, ni en Occidente, ni todas las experiencias con el Islam han sido antidemocráticas y terroristas, ni Occidente tiene la llave mediante la razón apartando a la religión de la esfera pública. Es pues necesario el pluralismo, la tolerancia con una concepción de la religión como liberalizadora tal como la entendía Durkheim, así como una noción de la política sin violencia o polarización extrema. Hablamos así de una recuperación del debate y de la cuestión religiosa, la religión ya no se puede

obviar de la esfera política ni de la esfera privada, así mismo, debemos salir de los conflictos de religión que las tesis de Huntington nos han llevado, es pues necesario apostar por una tesis de democracia radical con la tolerancia religiosa anclado en un engranaje político de pluralización de antagonismos. El conflicto por vez primera puede ser constructivo y tener la base de la tolerancia. Sólo de este modo podremos posteriormente generar Alianzas y Diálogos de Civilizaciones llevados a cabo por nuestros líderes políticos.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Z. 1998. "Postmodern religion?" Pp. 55-78 En *Religion, modernity and postmodernity*, Oxford: Blackwell Publishers

Duch, LL. 2014. *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta

Durkheim, E. 2008. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial

Grace, D. 2011. *Sociología de la Religión*, Madrid, Akal

Heelas, P.1998. "Introduction On differentiation and dedifferentiation", Pp 1-18. En *Religion, modernity and postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers

Huntington, S. 2001. *El choque de civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós

Jameson, F. 2001. *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trota

Laclau, E. 2005. *On populist reason*, London, Verso

Molina, B y Cano, M^oJ, (2009). "Las religiones como gestión de complejidad y la paz", *Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada*, 27 (7):.189-213

Mouffe, Ch. 2005a. *The return of the political*, London, Verso

Mouffe, Ch..2005b. *On the political*, London, Routledge

Ruano, Y. 2008. "Modernidad y secularización. El nuevo rostro de lo religioso" Pp 35-49. En *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid: CIS

Sánchez, I. 2012. *The impact of the Iraq anti-war movements (2002-2004) in Spain and U.S.*, Ph.D. thesis, University of Essex

Siavoshi, S. 2006. "Entre el cielo y la tierra. El dilema de la República de Irán" Pp. 163-180. En *Religión y política. Una perspectiva comparada*, Madrid: Akal

Soper, J C y Fetzer, J .2006. "Religión y política en una Europa laica. Caminando a contracorriente", Pp.219-244. En *Religión y política. Una perspectiva comparada*, Madrid: Akal

Soriano, M., (2011), "Del Diálogo de Civilizaciones a la Alianza de Civilizaciones continuidad y contrastes de dos iniciativas de Naciones Unidas", *Revista Internacional de Pensamiento Político*. N°6: 89-108

Tamadonfar, M. 2006. "El islamismo en la política árabe contemporánea. Lecciones de autoritarismo y democratización", Pp.183-213. En *Religión y política. Una perspectiva comparada*. Madrid: Akal