

Un nuevo muro entre Algeciras y Estambul: religión, identidad y secularización a orillas del Mediterráneo

Rafael Ruiz Andrés

Investigador. Instituto Universitario Ciencias de las Religiones
Universidad Complutense de Madrid
E-mail: rafaruand@gmail.com

Recibido: 9 de diciembre de 2016
Aceptado: 23 de diciembre de 2016

RESUMEN: En las últimas décadas contemplamos en ambas márgenes del Mediterráneo que la evolución de la relación sociedad y religión no se adapta necesariamente con la formulación teórica de la secularización (a más modernidad, menos religión). En la margen europea se postula un mundo postsecular en la academia, mientras la población recrea nuevas fórmulas identitarias religiosas. Por otra parte, en la ribera sur, la promesa democrática de la primavera árabe parece sucumbir ante el helador viento del invierno islamista. Entre ambas poblaciones, se erige un muro, en el que ciertas formas de vivir y entender lo religioso se convierte en otra piedra de división más.

PALABRAS CLAVE: geopolítica, islamismo, modernidad, postsecularidad, religiosidad, secularización.

1. **Introducción: Mediterráneo, camino secular, frontera en la secularidad**

Mediterráneo, ¿Mar nuestro? ¿Mar de quién? El azur de las olas, antaño verdaderos caminos de civilización, se ve hoy enturbiado por la sangre de tantos, la sangre de demasiados. Y ante la inmensidad de ese mar que comunicó pueblos y creó culturas hoy la reflexión de las humanidades tristemente se tiene que enfocar en su condición

de muro, en su carácter de fosa. El Mediterráneo como fosa de muerte pero, más aún, como fosa de división entre dos mediterráneos –el del Norte y el del Sur– esforzados en pensarse demasiado distintos el uno de otro.

Este breve artículo pretende ilustrar una de las piedras que conforman ese muro: las diferencias en cuanto a lo religioso en las distintas sociedades bañadas por el Mediterráneo. Y no simplemente divergencias generadas entre

los diversos credos que se practican a cada lado, sino más concretamente aquellas relacionadas con las desiguales ligazones que se han establecido entre la modernidad, las religiones y la sociedad; es decir, aquello que se llama popularmente como el proceso de secularización.

2. Cuando la secularización se convirtió en práctica histórica

Tempranamente en la historia de la ribera norte del Mediterráneo nos encontramos con una teoría secularizadora que cobró impulso en las élites intelectuales y políticas de los países europeos; una corriente que invadió buena parte de la *intelligentsia* del Viejo Continente durante el siglo XVIII (Voltaire, Diderot, D'Holbach). Tras el intento de restaurar una suerte de *cesaropapismo* ilustrado ejercido por los monarcas del siglo XVIII (Carlos III de España, José II de Austria), la Revolución Francesa convulsiónó profundamente el impertérito orden de "altar y trono", abriendo la vía de un laicismo que fue continuado, atemperado o atacado por los políticos europeos durante la era liberal. Sin embargo, frente a los supuestos desencantamientos que Weber ya contemplaba a finales del siglo XIX, no podemos hablar de una secularización efectiva de la sociedad, un

alejamiento respecto a las anteriores formas de experimentar lo religioso, hasta que los impulsos "desde arriba", desde las élites, conectan y enlazan con una efectiva secularización desde la misma base social. Tras décadas de pugna entre la modernidad y la Iglesia (cuya expresión paradigmática fue el *Syllabus* de Pío IX), la revolución sexual, moral y los cambios en la sociedad de masas durante los años 60 conformaron las puertas por las que se efectuó la masiva salida de la religión durante el siglo XX. En palabras de Eric Hobsbawm: «Las instituciones a las que más afectó el nuevo individualismo moral fueron la familia tradicional y las iglesias tradicionales de Occidente, que sufrieron un colapso en el tercio final del siglo [XX]»¹. Es en este momento histórico donde asistimos a una secularización que se expande de manera explosiva y, teóricamente, irreversible, por todo el norte del Mediterráneo con escasas salvedades. Un proceso efectuado en paralelo a los procesos de modernización social y económica. De tal manera, en la Europa de la década de 1960, el declive de la práctica religiosa se convirtió en tendencia, inaugurando el camino para la desconexión de la sociedad con su cristianismo previo, es decir, la ex-

¹ E. HOBSBAWN, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires 1998, 339.

culturación de su origen sociorreligioso².

Así, podemos hablar de los años ubicados hacia mediados del siglo xx como una verdadera bisagra donde se radicalizan y aceleran los cambios en cuanto al sentir religioso. No obstante, ¿cuál es la dinámica que subyace bajo todo este proceso? Habermas recoge las tres tesis más manidas de cómo se efectúa esta secularización: el desencantamiento del mundo provocado por la visión racionalista, la autonomía de las distintas esferas y la pérdida de peso público de lo religioso y, por último, la modernización económica y social como proceso causante del descreimiento³. Aunque los últimos estudios reconocen el carácter multidimensional de la secularización, la mayor parte de las obras sobre la secularidad siguen concediendo la primacía al postulado de la modernización económica y social (tercer punto de los presentados por Habermas). A mayor progreso socioeconómico, más bajos se mostrarían los índices de religiosidad. Una dinámica que, en cierta medida, se ajusta a la realidad europea. Pero la pretensión universalista que subyace al proceso

secularizador nos fuerza a evaluarlo históricamente desde una mirada-mundo.

Trasladando nuestro análisis a la ribera sur del Mediterráneo, con la Era Colonial, durante el siglo xix, se iniciaron los intentos pioneros de una secularización de las sociedades respecto de su matriz islámica. Una secularización que llega, en primer lugar y principalmente, de la mano de los europeos o de los gobernantes árabes más afines a los dominadores coloniales. En segundo lugar, la necesidad de secularización es una idea manida entre amplios elencos de intelectuales árabes (Faris al-Shidyaq, Butrus al-Bustānī o Georgie Zaidan) a finales del siglo xix, pero todos ellos coincidentes en un rasgo común: no son musulmanes. Por último, estos diversos escritos convergen en la concepción que presentan sobre la secularización, derivada claramente de la herencia europea ilustrada. La principal prueba de este legado asimilado se encuentra en las dos posibilidades de denominación en árabe del concepto “secularización”: *‘ilmāniyyah* (derivado de *‘ilm*, ciencia) o *‘alamāniyyah* (procedente de *‘alam*, mundo)⁴, expresiones que muestran esa pugna entre la ciencia y

² Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *La religión hilo de memoria*, Herder, Barcelona 2005.

³ J. HABERMAS, “Apostillas sobre una sociedad postsecular”, en *Revista Colombiana de Sociología* 31 (2008), 169-170.

⁴ W. BINBING, “Secularism and Secularization in the Arab World”, en *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* 56 (2007), 55-56.

los valores del mundo contra lo religioso, de clara resabía ilustrada. Hay que aguardar hasta el primer tercio del siglo xx para que empiecen a moverse las fichas seculares en el tablero social. Un impulso que, sobre todo, se consolidó con el movimiento panarabista durante la primera mitad del siglo xx, en cuyo programa político la religión pasa a un segundo lugar frente a la recuperación del eterno solar de la nación árabe, convertida en proyecto identitario central. Sin embargo, el juego entre religión y secularidad fue ciertamente ambiguo en los gobernantes que englobamos bajo la etiqueta “arabista”.

Es el caso de la evolución de la política egipcia. Gamal Abdel Nasser (1956-1970) se convirtió en el líder espiritual del movimiento panarabista y durante su mandato combinó políticas secularistas con otras cuyo objetivo era el control y sumisión de lo religioso a su proyecto: cerró el sistema judicial religioso, abolió las tierras directamente adscritas a mezquitas y *madrasas* poniendo toda la legislación judicial y el control de la tierra bajo el control estatal⁵. Sin embargo, transcurrido solamente un año de su muerte, su sucesor, Anwar

al-Sadat promueve la redacción de la Constitución Egipcia de 1971, en la que se declara: “Nosotros, el pueblo que creemos en su inmortal y espiritual patrimonio (del Islam) y quienes confiamos en nuestra profunda fe y valoramos el honor del hombre y de la humanidad”, una especie de corrección del espíritu secularista del *nasserismo*.

En otros regímenes como el sirio o el iraquí se jugó con una teórica secularidad complementada con el juego de pesos políticos entre las minorías y mayorías religiosas. A pesar de la formulación teórica, este hecho no era óbice para el uso de la exclusión o la represión del contrario religioso por parte del régimen político (Sadam Hussein con los chiíes o Al-Asad con los Hermanos Musulmanes). Regímenes laicos, detentados por minorías religiosas o familiares, se apoyaron (y en el caso sirio se siguen apoyando) en aparatos policiales de primer orden para mantener controlada a la población⁶.

En definitiva, durante el siglo xx se asistió en el sur del Mediterráneo a un proceso de nacionalismo panárabe ligado a ciertas nociones de secularismo, aunque no exento de utilización política de lo re-

⁵ Cf. S. TADROS, *Religious Freedom in Egypt*, 2010. Recuperado de: <http://www.heritage.org/research/reports/2010/11/religious-freedom-in-egypt> (consultado el 29 de octubre de 2016).

⁶ R. D. ORTIZ MARINA, “Del nacionalismo al integrismo: el fracaso de la secularización del mundo árabe”, en *Cuadernos de estrategia* 45 (1992), 31-40. Aquí, 35.

ligioso. Por otro lado, la religión conservó no solo gran parte de su autoridad, sino que continuó siendo un referente social. ¿Resultado? En esta región del mundo durante el siglo xx (el siglo de la gran secularización europea) se produjo un esfuerzo secular ambiguo y parcial “desde arriba”, frente a una expansión muy débil del mismo en las bases sociales; es decir, se fragua una situación propicia para que con el descrédito de los regímenes políticos nacionalistas-arabistas se abra una oportunidad de oro para la reconquista religiosa de la sociedad. La nación no supo llegar a los lugares donde la religión nunca dejó de estar.

3. El cuestionamiento de la secularización desde los acontecimientos históricos

Los proyectos seculares experimentados durante el siglo xx se han ido cuestionando profundamente en los años finales de las últimas décadas del mismo y en los albores del siglo xxi. Los acontecimientos acaecidos en esta postre-eta etapa histórica han hecho que el mundo árabe pasara de ser una zona de influencia neocolonial, exótica y atractiva para los europeos, a convertirse, tras la caída del gigante soviético, en el nuevo gran “otro” del proyecto occidental, en nuestra más profunda alte-

ridad imaginada (¿o inventada?). Del lado opuesto, nos encontramos con la expansión y receptividad ante un discurso islamista que equipara el proceso de modernización procedente de Occidente a un “Gran Satán”. De este modo, cada década ha supuesto una nueva grieta de división, un ladrillo más en el modo de contemplarse entre el mundo occidental y la región árabe, entre el norte y el sur del Mediterráneo. Repasemos brevemente la sucesión de los acontecimientos históricos. Entre 1979-1981 se efectuó una vorágine de sucesos que marcaron su indeleble huella en las décadas venideras. En la obra del historiador G. Corm se enumeran los hechos acaecidos en estos años:

«La firma en septiembre de 1978 en Camp David, bajo la égida americana, de la paz entre Egipto e Israel, tras la famosa visita del presidente Al-Sadat a Jerusalén en 1977, la elección en octubre de 1978 del papa polaco Juan Pablo II, la llegada al poder en china de Xiao Ping que supone el fin de la era maoísta, la revolución de Irán de 1979, la invasión en diciembre de 1979 de Afganistán por la URSS, la crisis de los euromisiles entre la OTAN y la URSS en 1979, la revelación del genocidio camboyano en 1979»⁷.

⁷ G. CORM, *La cuestión religiosa en el siglo xxi*, Taurus, Madrid 2007, 102.

Como vemos, cuatro de los ocho hechos reseñados están directamente relacionados con lo religioso. De entre todos los acontecimientos remarcados, la historiografía coincide en subrayar la vital importancia que adquirió la revolución iraní, con la creación de una teocracia islámica en el solar de la Antigua Persia de los Shas. Este liderazgo “duro” e identitario inaugurado por el ayatolá Jomeini no es exclusivo del Oriente Próximo-Medio. En estos años se efectuó un recrudescimiento del discurso político global en figuras como Reagan o Thatcher⁸, ambos partidarios de una política con intransigente tono moral en los asuntos internacionales. La senda de confrontación se acentuó en las sucesivas décadas. En 1991 coincidieron dos eventos de importancia extrema: el definitivo colapso de la Unión Soviética y la invasión de Irak por parte de Estados Unidos, en la llamada guerra del Golfo. Ambas situaciones muestran cómo el descrédito del proyecto de modernización occidental, de una parte, sumado al fracaso del ateísmo de estado de la URSS, de otra, alentó el aumento de la importancia de las tradiciones religiosas y las comunidades basadas en la fe desde la

caída del Muro en prácticamente todo el mundo extraeuropeo⁹.

Una presencia pública que, durante 1998-2001, se convirtió definitivamente en una geopolítica religiosa o *religeopolitics*¹⁰. El factor religioso pasó a ocupar una presencia inusitada hasta la fecha en los medios de comunicación debido a la escalada de violencia por motivos religiosos tras la creación del Frente Internacional de la Yihad por Bin Laden en 1998 y el atentado a las Torres Gemelas del 11S. Se fragua así una profunda ruptura entre dos mundos, ahora presentados como un choque irremediable de civilizaciones supuestamente distintas desde ambos bandos. No solo Bin Laden comentaba continuamente la maldad inherente a Occidente, sino que la retórica del presidente Bush prosiguió la senda de moralización inaugurada por Reagan, recuperando la famosa expresión “imperio del mal”, ahora trasladada a un “eje del mal”.

Un paso más en este escenario se ha dado en la escena internacional desde 2010. En la ribera sur del Mediterráneo la primavera árabe irrumpió como dinámica de res-

⁸ M. BURLEIGH, *Causas Sagradas. Religión y política en Europa de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Madrid 2006, 493.

⁹ Cf. P. WATSON, *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, Crítica, Barcelona 2014.

¹⁰ A. PRIEGO, “Geopolítica y religión”, en *Razón y fe* 1416 (2016), 333-343. Aquí, 334.

puesta ante las tensiones latentes en este espacio geográfico. Sin embargo, la inestabilidad política, consecuencia inevitable de las diversas revueltas, ha sido aprovechada por los islamistas; el *Daesh*, autoproclamado Estado Islámico en 2013, extiende su influencia por todo el conjunto árabe, especialmente en una Libia desestructurada sumida en el *horror vacui* y en la Siria de la guerra. En el lado norte del Mediterráneo realidades como el Frente Nacional de Le Pen, el *Pegida* alemán y demás grupos afines, dejan de ser una realidad cuantitativamente pobre pero cualitativamente significativa, para ganar adeptos y votantes.

En definitiva, este devenir histórico de las últimas décadas no puede ser desconectado de las tendencias concretas que se establecen en las distintas sociedades y su relación con lo religioso. Los cambios producidos en la escena internacional tienen unas hondas repercusiones en la gestación de una sociedad secular mundial, hoy en una situación de extrema fragilidad estrangulada entre el norte y el sur del Mediterráneo y profundamente agrietada durante el último medio siglo.

4. El Mediterráneo: un nuevo muro en la era postsecular

La práctica histórica es la única dinámica que llena de sentido y sig-

nificación a los conceptos, como secularidad, con los que trabajamos académicamente. Tras la irrupción de una *religeopolitics* en las últimas décadas del siglo xx, la teoría clásica de la secularización se muestra insuficiente para explicar los cambios en ambas riberas del Mediterráneo, como se puede observar en las distintas realidades sociales.

En la ribera europea nos encontramos que tras décadas de una acentuada secularización, este proceso se ha realizado de una manera muy desigual. El decrecimiento continuado de práctica de los cultos y la disminución de la importancia de la religión en la vida es una realidad. Pero no menos real es la alta afiliación religiosa que siguen presentando las distintas denominaciones cristianas en Europa. En Italia en el 2008 el 89,4 por ciento de la población se declara católica, mientras que la práctica religiosa es realizada por un 36,5 por ciento de la sociedad. En Portugal, los practicantes ascienden a un 27,6 mientras que un 88,3 se declaran católicos. Más drástica es la brecha entre pertenencia y práctica en países como Francia (61,6 de católicos, 9,6 practicantes) o España (76,1 de católicos, 23,8 de practicantes)¹¹. Esta situación ha

¹¹ Datos tomados de: *World Values Survey 2010-2014* y BERTELSMANN STIFTUNG (ed.), *What the World Believes Analysis*

favorecido la creación del término “perteneciente no creyente” (*belonger not believer*) por la socióloga Danièle Hervieu Léger para denominar al grueso mayoritario de los cristianos en las sociedades europeas. Por tanto, se puede contemplar una fuerte secularización de las prácticas y valores religiosos pero no de las denominaciones religiosas. Asistimos en Europa a la paradoja de una zona progresivamente *exculturada* de su origen religioso, pero en la que la mayoría de la población continúa presentándose con vestimentas pertenecientes al vocabulario sagrado, aunque no practique la religión a la que se vincula.

Sin embargo, el cuestionamiento a la teoría de la secularización se ha generado de una manera más radical en los países de la ribera sur del Mediterráneo. Aquí ha aumentado considerablemente su IDH entre 1980 y 2010, convirtiéndose en una de las zonas del mundo en el que se ha producido un mayor crecimiento en las últimas dos décadas (si en 1980 la media en el IDH era 0.396, en 2010 ascendía hasta 0.588)¹². En cuanto al ori-

gen de esta mejora en el índice, el propio *Informe de Naciones Unidas* declara que se debe «a sus elevados logros en salud y educación, en algunos casos incluso sin una destacada tasa de crecimiento»¹³. Por el contrario, no contemplamos un correlato en términos de secularización equiparable a la modernización que expresa el IDH. Si en los países europeos, el peso de la religión y de los aspectos trascendentes sigue disminuyendo con la modernización de las últimas décadas, generalizándose una indiferencia práctica ante lo religioso (aunque no tan profunda en lo identitario, como se ha apuntado), la importancia de la religión en el mundo musulmán continúa siendo innegable. Los dos gráficos siguientes, con datos tomados de las *Encuestas de Valores Mundiales*, muestran esta evolución diferencial (tablas 1 y 2).

Prosigamos brevemente nuestro análisis enfocando ahora la mirada a ambos lados del Estrecho de Gibraltar (la sociedad española y la marroquí), las estadísticas destacan que no sólo en la vida en general tiene una consideración desigual la religión en el norte y en el sur del Mediterráneo, sino que lo religioso juega papeles completamente diferentes en la cotidianidad de cada uno de los países. En Marruecos, una gran parte de

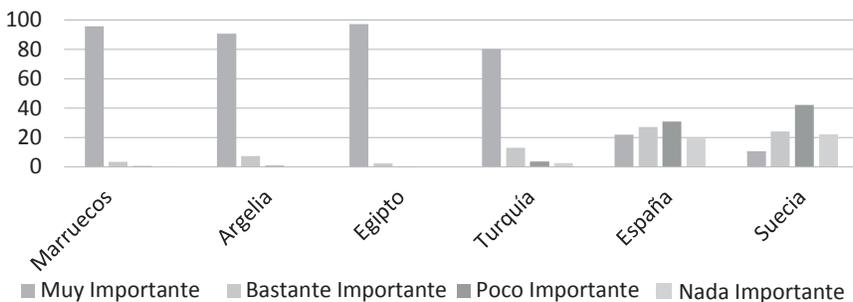
and Commentary on the Religion Monitor 2008, Verlag Bertelsmann Stiftung, Osnabrück 2009.

¹² J. KULGMAN, *Informe sobre el Desarrollo Humano 2010. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo*, Mundi-Prensa, Madrid 2010, 275.

¹³ *Ibid.*, 31.

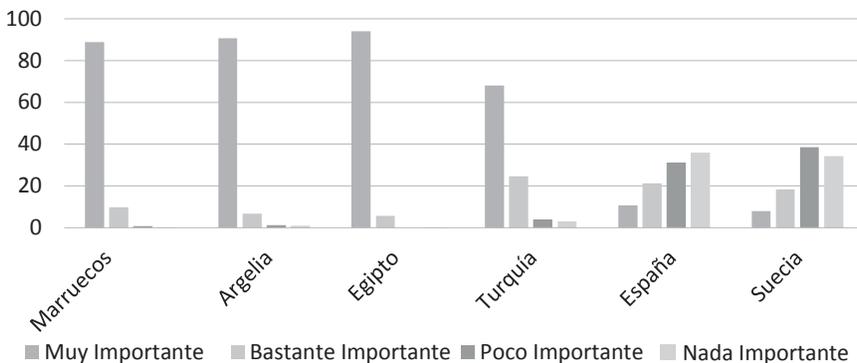
Un nuevo muro entre Algeciras y Estambul

TABLA 1. *Importancia de la religión 1999-2004*



FUENTE: *World Values Survey 1999-2004*. Elaboración Propia.

TABLA 2. *Importancia de la religión 2010-2014*



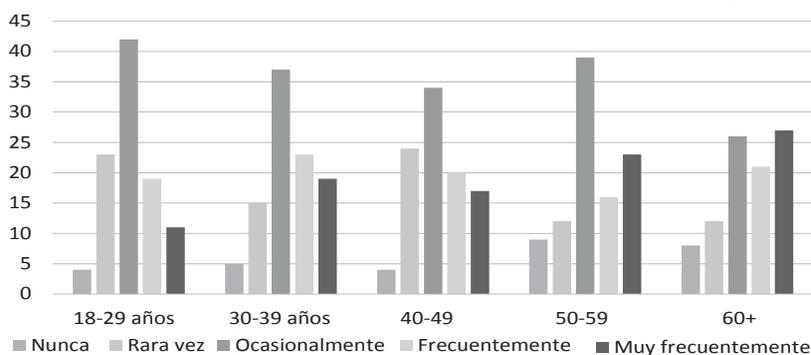
FUENTE: *World Values Survey 2010-2014*. Elaboración Propia.

la población declara que “piensa frecuentemente o muy frecuentemente en cuestiones religiosas”. Del mismo modo, la sociedad marroquí concede, de manera unánime, una destacable importancia a la religión en la construcción de la personalidad de sus individuos. Es más, no se observan tendencias claras sobre la relación entre una mayor religiosidad y el envejecimiento de la población, por lo que resulta complicado hablar de una

cierta secularización como dinámica histórica ajustándonos a los datos de las estadísticas (tablas 3 y 4).

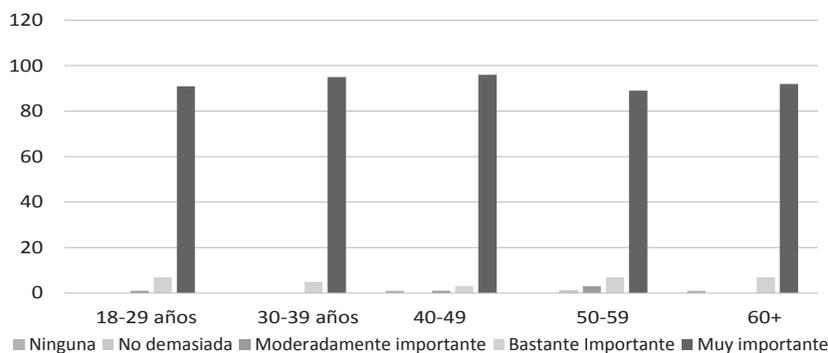
Al norte del estrecho de Gibraltar, en España (tablas 5 y 6), la sociedad refleja unos parámetros considerablemente diferentes. Debemos subrayar cómo las opciones que afirman “pensar frecuentemente y muy frecuentemente en cuestiones religiosas”

TABLA 3. Marruecos: ¿cada cuánto piensas en cuestiones religiosas?



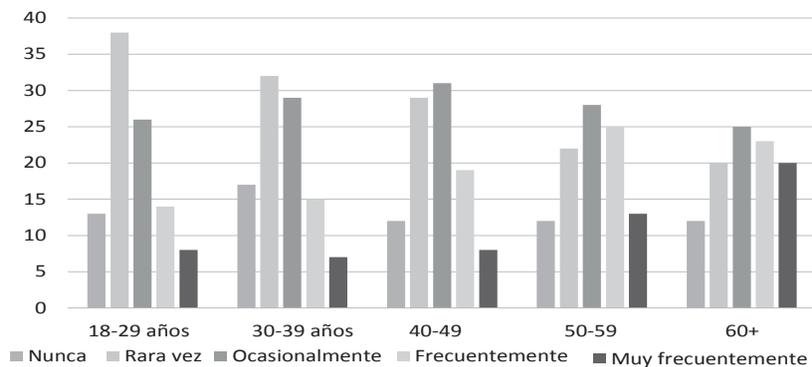
FUENTE: BERTELSMASS STIFTUNG (ED.) *op. cit.* Elaboración Propia.

TABLA 4. Marruecos: ¿qué importancia tiene para ti la religión para tu personalidad?



FUENTE: Datos obtenidos de BERTELSMASS STIFTUNG (ED.) *op. cit.* Elaboración Propia.

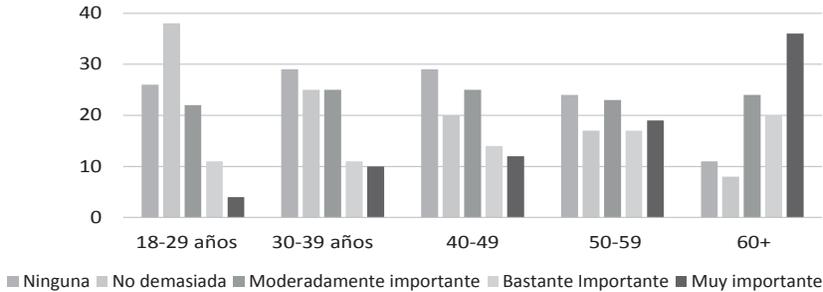
TABLA 5. España: ¿cada cuánto piensas en cuestiones religiosas?



FUENTE: Datos obtenidos de BERTELSMASS STIFTUNG (ED.) *op. cit.* Elaboración Propia.

Un nuevo muro entre Algeciras y Estambul

TABLA 6. España: ¿qué importancia tiene para ti la religión para tu personalidad?



FUENTE: Datos obtenidos de BERTELSMASS STIFTUNG (ED.) *op. cit.* Elaboración Propia.

aumentan a medida que aumenta la edad del preguntado; mientras que, aquellos que declaran “no pensar nunca o rara vez en asuntos religiosos”, muestran el comportamiento inverso. Tendencias similares se observan en la importancia que la población concede a la religión en la construcción de su personalidad (tabla 6). En cierto modo, es la prueba palmaria de que la población española no sólo se ha secularizado, sino que este ritmo es más intenso en cada generación: cuanto más joven es una generación, más indiferente en cuanto a lo religioso, afirmación que no podemos realizar con igual contundencia en el caso de las estadísticas de Marruecos. En definitiva, un proceso de secularización gradual, continuo y, hasta la fecha, en movimiento (al menos en la importancia conferida a la religión en la cotidianidad).

Todos los datos y gráficos presentados nos fuerzan a contemplar el Mediterráneo hoy como una indudable frontera, la frontera más desigual de la Unión Europea en términos económicos (según More, el PIB *per cápita* de España multiplica por 15 al de Marruecos, habiendo en todo el mundo solo otras cuatro fronteras más desiguales que las hispano-marroquíes¹⁴); pero también, y esencialmente, como una frontera cultural en la que el desarrollo diferencial de lo religioso ha jugado un papel fundamental.

¹⁴ Í. MORE, “La frontera más desigual de la UE”, en *El País* (10 de Octubre de 2005). Recuperado de http://elpais.com/diario/2005/10/10/espaa/1128895212_850215.html (consultado el 10 de noviembre de 2016).

5. Cuestionamiento de la secularización a ambas orillas del Mediterráneo

A pesar de la intensa modernización experimentada en las últimas décadas en el norte y el sur del Mediterráneo, ya no podemos afirmar con la certeza de antaño que esos logros modernos conllevan necesariamente la disminución de lo religioso. Ya no podemos anclarnos en la respuesta de que el mero proceso de modernización económica y social disminuye los parámetros religiosos. Un panorama mundial definido en parte desde finales del siglo xx por la *religeopolitics* exige planteamientos más *multicausales*, en los que entra necesariamente el factor identitario religioso en el tablero social. De un lado contemplamos cómo el decrecimiento de la práctica religiosa y de la importancia de la religiosidad en la vida, no ha forzado la disminución proporcional de las pertenencias religiosas: «En este sentido, las identidades ‘secular’ y ‘cristiana’ se entrecruzan de un modo muy complejo y raramente verbalizado entre muchos europeos»¹⁵. Las estadísticas muestran cómo la identidad cris-

tiana continúa brindando un horizonte de sentido (aunque débil y desde la excultura) a una gran parte de la población europea que sigue identificando a Europa con la Cristiandad.

De otro lado, en el solar de la pretendida nación árabe, los vaivenes entre los movimientos panarabistas e islámicos son el reflejo de una sociedad civil nacional escasamente consolidada¹⁶. Una sociedad que se ve forzada a buscar su cohesión interna en proyectos que exceden los límites de naciones de compleja cohesión y de fronteras en tantas ocasiones artificiales e impuestas desde fuera. Los desiertos no entienden de fronteras y la indefinición de las mismas está brindando la oportunidad política a una religión, el Islam, cuyo origen, precisamente, se ubica en medio del desierto.

A modo de epílogo, añadir una estadística más que nos muestra esa diferencia entre las dos orillas mediterráneas. Las dos religiones mayoritarias a ambos lados del Estrecho de Gibraltar, el cristianismo y el Islam, invocan a un único Dios, origen de todo lo creado. Sin embargo, a la hora de pedir a la

¹⁵ J. CASANOVA, “Dimensiones del pluralismo religioso. La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos”, en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals* 77 (2007), 77.

¹⁶ I. ZUBERO, “Prólogo”, en I. SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, *El movimiento de liberación nacional vasco, una religión de sustitución*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 21.

población que defina a esa divinidad, las respuestas difieren entre el norte y en el sur. En España, las tres palabras más repetidas, según el informe *Religion Monitor de 2008*, para referirse a Dios son la gratitud, el amor y la esperanza. Por su parte, en Marruecos, Dios es más comúnmente visto como ayuda, justicia y esperanza. En las ricas sociedades de Occidente, la idea de Dios como gratitud y amor se convierte en el correlato de una situación socioeconómica positiva, mientras, en sociedades con una considerable mayor desigualdad según el informe IDH, se imponen las imágenes de ayu-

da y justicia para superar los diferentes acontecimientos vitales. No obstante, hay un atributo escogido igualmente por españoles y marroquíes: la esperanza. Quizás, en este calificativo divino compartido se encuentre la oportunidad para frenar esta continua construcción del nuevo muro en el Mediterráneo. Quizás, el único antídoto que quede para el atrincheramiento de las identidades sea, precisamente, la esperanza en recuperar el espíritu secular de comunicación entre las culturas mediterráneas, ante la cual las identidades se desarman y florece la paz. ■

SALTERRAÉ



JOSÉ CARLOS BERMEJO

Cuentos que sanan

Para regalar

136 págs.

P.V.P.: 10,00 €

Estos cuentos son para todos. Cuentos para jóvenes y adultos, cuentos impregnados de un destilado de sabiduría del corazón que proponen caminos de felicidad y de vida saludable. Los publicados en los tres volúmenes anteriores han tenido usos variadísimos: personales, de pareja, para reuniones, para retiros, conferencias... Los cuentos, como las parábolas, no nos dejan indiferentes. Nos provocan desafíos inéditos, nuevos, creativos, para ser mejores personas y, por lo mismo, más felices. Nos salvan de caminos cerrados, no intuitivos, tenebrosos. Son, por eso, una medicina; tienen un poder sanador. Están llamados a ser regalados.

**LOYOLA**
GRUPO DE
COMUNICACIÓN

Apartado de Correos, 77 - 39080 Santander (ESPAÑA)
pedidos@grupocomunicacionloyola.com
