

Modelos no occidentales para la inclusión de minorías étnicas y religiosas

Non-Western Models for the Inclusion of Ethnic and Religious Minorities

MICHELLE VYOLETA ROMERO GALLARDO*

Fecha de recepción: 20/09/2015 Fecha de aceptación: 18/08/2017

Los argumentos pluralistas para la inclusión de minorías suelen contemplarse como conquistas del liberalismo como filosofía y de la democracia liberal como aparato político. Paralelamente, es posible señalar un déficit en la discusión de las propuestas procedentes de filosofías no occidentales para la inclusión de minorías. Frente a ello, este artículo aborda tres proyectos civilizacionales de pluralismo, significativos por su escala y especificidad: el armonismo religioso en China, el armonismo hindú en India y el pluralismo de diálogo y respeto en el Islam. De estos ejemplos se destacan sus trayectorias, los contextos concretos de diversidad (étnica y religiosa) a que se han referido, así como los diálogos que sus versiones contemporáneas establecen con los principios occidentales de inclusión de minorías.

Palabras clave: inclusión, minorías, China, hinduismo, islam

Pluralist arguments for the inclusion of minorities are viewed as achievements of liberalism as a philosophy and of liberal democracy as a political system. At the same time, it is possible to identify a deficit in the discussion of alternatives that proceed from non-Western philosophies to include minorities. To meet this gap, this paper addresses three civilizational pluralist projects, significant for their scale and specificity: religious harmonism in China, Hindu harmonism in India and pluralist dialogue and respect in Islam. The discussion highlights the trajectories of these examples, the specific contexts of diversity (ethnic and religious) on which they focus, as well as the dialogues established between their contemporary versions and Western principles of inclusion of minorities.

Key words: inclusion, minorities, China, Hinduism, Islam

* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) México.

INTRODUCCIÓN

Los argumentos pluralistas para la inclusión de minorías en el desarrollo de la vida política, económica y educativa disponibles para la sociedad mayoritaria, suelen contemplarse como conquistas del liberalismo como filosofía y de la democracia liberal como aparato político. De forma paralela, es posible señalar un déficit en la discusión de las propuestas de inclusión de minorías procedentes de filosofías no occidentales. Estas alternativas pluralistas toman la forma de tradiciones revisitadas y teorías contemporáneas en consolidación, y prestan atención lo mismo a lo que argumentan sus teóricos de manera endógena, que a los productos a los que estos llegan en diálogo con centros académicos de occidente.

En algunos de esos pluralismos no occidentales es importante notar que, en sus versiones históricas, no partían del principio de plena igualdad entre los integrantes de la sociedad. Antes bien, solían normalizar las desigualdades de atributos y de funciones que observan *ab initio* en el cuerpo social. En segundo término, los “otros pluralismos” por lo general tampoco cumplen con el principio de inconmensurabilidad axiológica del liberalismo occidental,¹ y tienden a enfatizar la complementariedad de valores por encima de la aseveración de Isaiah Berlin (2013) de que hay fines humanos que sencillamente son excluyentes.

Al optar por la complementariedad, las teorizaciones no occidentales también entran en conflicto con la concepción de tolerancia de Habermas (2008), misma que parte del derecho a disentir entre sí que tienen las partes razonables y que va acompañado de la prerrogativa de quedarse cada postura con sus buenas razones, sin buscar subsumir a las alternativas que le confrontan. Aunque los pluralismos fuera de Occidente no necesariamente insisten en que deba darse una síntesis entre quienes ostentan diferentes creencias, sus estrategias se apartan del “rechazo legítimo” observante de las fronteras de aceptabilidad institucionalizadas en una constitución hipotética. En cambio: (i) proponen que una postura contiene en sí misma a aquélla a la que rechaza y viceversa; (ii) en vez de evaluar las razones o argumentos de las partes (mayorías y minorías) cuyos valores difieren, remiten lo rechazado a parámetros apriorísticos, incluso divinos; o bien (iii) aunque disponían de vías para organizar la convivencia de la heterogeneidad social, tendían a vedar algunas áreas clave de la sociedad a las minorías de valores divergentes.

Dicho esto, a continuación, se abordarán tres de los proyectos civilizacionales de pluralismo más significativos en la historia y las teorizaciones actuales que pretenden hacerles superar sus limitaciones: el armonismo religioso en China, el enfoque armonista hindú en India

¹ Es decir, la idea de que no es posible establecer juicios ni jerarquizaciones entre sistemas axiológicos.

y el pluralismo de diálogo y respeto en el Islam. De estos tres ejemplos se destacan sus trayectorias de conformación, los contextos concretos de diversidad (étnica y religiosa) a los que se han referido, así como los diálogos que sus versiones contemporáneas han establecido con los principios occidentales de inclusión de minorías.

“Acomodación” de las diferencias minoritarias en China

En China, el concepto de *Zhonghua minzu da jiating* (la gran familia de las naciones chinas) encierra el sentido de una entidad que descansa sobre estrategias de manejo de las diferencias étnicas, ideológicas, culturales y religiosas de los múltiples grupos al interior de la unidad política (Ma, 2010). Las magnitudes demográficas de esa “familia de naciones” complejizan significativamente la arquitectura de la convivencia y a la vez, la vuelven todavía más vital de lo que ya es en cualquier otro espacio. Como describen Oguzhan Dincer y Fan Wang:

[a]unque los Han conforman la vasta mayoría de la población total de China [pues este grupo étnico representa poco más del 90 % de los mil 300 millones de habitantes de ese país], China es un país muy diverso étnicamente. Oficialmente hay 56 grupos étnicos reconocidos en China y los Han son una minoría en la mayoría de las provincias en China occidental. Entre los 55 grupos étnicos diferentes a los Han, 44 ocupan sus propias regiones autónomas, o tierras natales a través del Estatus de Minoría Autónoma como la Región Autónoma de Mongolia Interior, la Región Autónoma de Guangxi Zhuang, la Región Autónoma de Tíbet, la Región Autónoma de Ningxia Hui, y la Región Autónoma de Xingjian Uygur. En China las minorías étnicas más numerosas son los Zhuang con 16 millones, los Manchúes con 10 millones, los Hui con 9 millones, los Miao con 8 millones, los Uyghurs con 7 millones, los Yi con 7 millones, los Tujia con 5.75 millones, los Mongoles con 5 millones, los Tibetanos con 5 millones, los Buyei con 3 millones, y los Coreanos con 2 millones (Dincer & Wang, 2011, p. 1).

Si bien estas cifras se refieren a la demografía contemporánea, la presencia de esos mismos grupos en el actual espacio chino es tan ancestral como los intentos por garantizar la convivencia entre ellos. Un primer mecanismo con el cual la variabilidad étnica de los súbditos del Hijo del cielo² no estalló hasta imposibilitar la viabilidad del imperio en su conjunto, fue la constitución de China como un “Estado civilizacional” (*wenming ti guojia*). Esto significa que, a su interior, la distinción fundamental entre las personas obedecía a la inclusión o exclusión de sus grupos de pertenencia

2 Título del emperador desde dos siglos antes de Cristo y hasta la revolución china de 1911, con la que se instauró la república.

en los patrones de aculturación irradiados desde el corazón del imperio. De acuerdo con el Dr. Rong Ma de la Universidad de Pekín, para los diferentes emperadores era mucho más importante distinguir entre cultivados (*hua nei*) y no cultivados (*hua wai*) para la extensión de plena pertenencia a los diversos pueblos.³ El esquema al que alude el Dr. Ma ilustra una forma de organización político-cultural que por siglos retiró la presión de las divergencias étnicas, lingüísticas, de hábitos y costumbres, para en cambio operar en un grado razonablemente estable con el terreno común de la educación.

Quizá la solidez con la que se emprendió esta estrategia, incluso a pesar de cambios dinásticos y en ocasiones hasta de etnia en el poder, tenga que ver con las más íntimas estructuras del pensamiento chino clásico. En él, a diferencia de la filosofía occidental, no existía el concepto de substancia y esencia (Poškaitė, 2003, p. 179). Según esta versión, en China “[l]a atención se daba al proceso y relaciones en vez de a los objetos y sus características. Por la ausencia de dicho concepto, no había sujeto al cual pudieran atribuirse signos de identidad o de diferencia” (*Idem*). No evidenciar la esencia diferente de las cosas conduciría a la famosa máxima confuciana de acuerdo a la cual todos los hombres son hermanos dentro de los cuatro mares que circundan a China.

Ahora bien, esta *hermandad* también referida por el Dr. Ma como “unidad en la diversidad”, estaba gobernada por relaciones jerárquicas en las que la mayor parte del tiempo la etnia han se situaba al centro y por encima del resto de los grupos (Ma, 2010, p. 36). Esto es tanto como decir que la cultura podía hacer semejantes a todos los “súbditos” chinos, pero no podía convertirlos en piezas de idéntico valor ante el emperador o entre ellos. Un rasgo así comienza a evidenciar diferencias sensibles con las relaciones dentro de la sociedad y ante el poder en el liberalismo (donde en principio todos los ciudadanos son iguales frente al Estado).

Se tiene entonces que la armonía en el confucianismo “apunta hacia... la distribución y realización de los roles sociales” (Poškaitė, 2003, pág. 186), que en lo absoluto tienden a la igualdad. También cuando los manchúes detentaron el poder con la dinastía Qing –desde mediados del siglo XVII y hasta la extinción misma de la corte imperial–, gobernaron con la misma expectativa de los han de otorgar papeles específicos a los subordinados. Lo que es más, siguiendo a Prasenjit Duara, en el siglo XVIII el emperador manchú Qianlong subvirtió para todo fin práctico la prioridad de la cultura sobre la etnicidad y moldeó un orden en el que “cada grupo ‘racial’ –manchúes, mongoles, tibetanos, han, los varios grados de chinos aculturados y no aculturados del noreste, los chinos del centro, los pueblos túrquicos de Asia Central– tenían un estatus propio

3 A diferencia de los criterios étnicos de ciudadanía en Occidental (Ma, 2010, p. 34).

de acuerdo a la raza (y no a la cultura)” (Duara, *The Global and Regional in China’s Nation-Formation*, 2009, pág. 114). El historiador también apunta a que muy probablemente esto fue una reacción de temor a la desaparición de la cultura manchú, en un momento en el que sus propios miembros desafiaban la prohibición de casarse con personas de otras etnias. Asimismo, su mezcla específicamente con la población han se expresaba en que cada vez con menos frecuencia los manchúes supieran cómo celebrar sus tradiciones o fueran siquiera capaces de leer o hablar manchú correctamente (*Ibidem*, pp. 113-114).

Planes como este buscaban balancear la contribución de cada etnia en el cosmos chino. Pero todo este tipo de recursos niveladores tuvieron una interrupción abrupta con la instauración de la república. No fue sino hasta mediados de los años treinta que los miembros del Partido Comunista Chino percibieron la necesidad de gobernar con otras etnias además de la han, en vista de la urgencia de contar con un frente más amplio con el cual repeler las agresiones de la segunda guerra sino-japonesa (Ma, 2010, p. 42). Finalmente, por política del partido, a partir de 1949 se emprendió un proyecto de clasificación étnica (de inspiración soviética) para determinar el status de minoría de cada persona. Ello llevó a un plano consciente, como nunca antes, la diferente significación de la etnicidad (*Idem*).

A la “evidenciación racial” se añadiría la nueva distinción religiosa. En un Estado en el que no habían sido extraños los templos consagrados simultáneamente a múltiples religiones, ahora el gobierno comunista prohibía la religión (situación que se sostuvo hasta 1979). La autoridad se arrogaba la potestad de sancionar sus asociaciones, como pasa con el budismo, el islam, el protestantismo, el catolicismo o el taoísmo, o simplemente optaba por no reconocerlas, como con el budismo tibetano, los musulmanes de la región independentista de Xinjiang, el Falun Gong y la adoración de ancestros o de dioses locales (Lai, 2006, p. 59).

Dentro de esta trayectoria, el Dr. Zhihe Wang se ha basado en la dinámica de las relaciones interétnicas hasta antes de su occidentalización soviética en el siglo XX para producir la abstracción de una acomodación de la diferencia que sea “auténticamente china”. A esta creación le ha dado el nombre de armonismo.⁴ En palabras del Dr. Wang:

Los rasgos clave de la tradición china de pensamiento armónico son: coexistencia pacífica, transformación mutua y apertura al cambio. He buscado

4 *Harmonism* en el original. Esta noción, que se desenvuelve en el ámbito de la religión y la filosofía, no debe confundirse con su homónimo en el plano económico (donde se trata del reconocimiento de “la simultaneidad del fin individual y el colectivo, no como contradictorios sino como consecuencia necesaria de la personalidad y la sociabilidad humanas” (Bonañ, 2006, pág. xx). Asimismo, debe distinguirse el armonismo chino de Zhihe Wang del armonismo (armonicismo) filosófico de Karl Christian Friedrich Krause, quien como parte del idealismo alemán enfocado a la generación de una filosofía inamovible, buscó desde 1802 una conciliación entre el conocimiento empírico antitético y las proposiciones teóricas (téticas). Sobre esto último ver: Rafael Orden Jiménez (1998).

usar estos rudimentos...con el fin de proveer un camino intermedio entre el particularismo y el universalismo, para mostrar cómo la diversidad puede existir dentro de la unidad. Mientras el armonismo está abierto a las similitudes entre religiones, no es una llamada a alguna clase de sincretismo. En vez, bajo este concepto intentaré mostrar que las diferencias entre religiones pueden ser complementarias en última instancia en vez de contradictorias.

Así, el armonismo toma del pensamiento chino la posibilidad de la complementariedad⁵ y desarrolla una actitud de respeto por otros y una disposición de aprender de ellos sin perder la propia identidad; esto es: sin reducir las diferencias a la uniformidad (Wang, 2012, p. 2).

El objetivo de “crear una vía intermedia entre universalismo y particularismo” suena a una meta familiar en occidente. Es el fin mismo al que se dirige el pensamiento del liberalismo pluralista, por ejemplo, en la versión de Isaiah Berlin. Sin embargo, el Dr. Wang descarta rápidamente esta asociación, y afirma:

...evito la palabra pluralismo porque...el término tiene dos connotaciones en las mentes de muchos, las cuales son extrañas para una aproximación china.

Una es el individualismo moderno, en el que el sujeto humano es retratado como si tuviera una identidad, religión, etc., única y autosuficiente, misma que está por sobre y en contra de otras opciones religiosas encarnadas por otros. En China, esta clase de identidad autosuficiente no es la norma. Una persona puede ser enteramente budista en algunos aspectos, completamente confuciana en otros, y totalmente taoísta en otros más. Si esta clase de identificación personal es pluralista, entonces el pluralismo yace dentro de la persona y no solo entre la persona y otra gente. Esta persona no está por sobre y en contra de otros que tienen puntos de vista religiosos alternativos; en cambio la persona incluye a esos otros dentro de la naturaleza de su propia existencia... Con frecuencia,... la palabra pluralismo sugiere una pluralidad de identidades autosuficientes y exclusivas que pueden o no ser contradictorias, pero que no pueden ser incluidas en forma articulada dentro de una sola vida...

La segunda razón por la cual prefiero al armonismo es que la palabra pluralismo algunas veces puede sugerir...la clase de pensamiento binario –esto es, el pensamiento *o esto/o aquello*–...el pensamiento binario es un rasgo esencial

5 En concordancia con el pluralismo complementarista de Alfred North Whitehead, según el cual: “es el destino de la multiplicidad integrarse en una unidad nueva, una realidad adicional, la cual, ya que estamos lidiando con un principio, no con un simple hecho, debe a su vez unirse con las otras en una unidad adicional y así sucesivamente sin fin...cada fracción de la realidad tiene por destino [seguir] actos de síntesis compuestos y recompuestos infinitamente, produciendo nuevas realidades más complejas [en lo cual el pluralismo reside en que las múltiples unidades no son uno, sino que se convierten en uno]” (Kline, 1998, p. 19).

de la modernidad occidental. En un contexto chino el pensamiento binario no es la norma. Por supuesto, como sucede con todos los humanos, los chinos deben tomar decisiones entre opciones mutuamente excluyentes. Sin embargo, la tendencia entre los chinos es hacia el *ambos/y* en vez del *o/o* (Wang, 2012, pp. 157-158).

En esta propuesta teórica se deja abierta una oportunidad al pluralismo. No se lo acepta si busca el reemplazo (a modo de percepción de que existen pluralidad de principios, pero que hay uno que debería reemplazarlos a todos). Tampoco se le suscribe si se concentra en la “realización” (idea de que puede que haya otros sistemas para conducirse, no hay que eliminarlos, pero solo el propio lleva a la realización). De igual forma, no se le contempla si queda atrapado en la “mera” aceptación (visión según la cual hay que aceptar las diferencias, pero que no supone que haya comunicación entre ellas). Tras esta enumeración de los tipos incompletos de pensamiento pluralista, el Dr. Wang (2012, p. 15). indica que solo si el pluralismo occidental es de tipo dialogante (percibe las verdades relevantes de los otros, sabe que son diferentes a las propias creencias, y aun así busca aprender de ellos para gestar una reconciliación entre ambos), entonces se dirá que se desenvuelve bajo las mismas condiciones del armonismo chino que él propone. Entonces no habrá razón para descartarlo, pese a su nombre y procedencia.

Aún con esta posibilidad de conciliación nominal hay dos ideas que defiende el pensamiento armonista que en efecto presentan puntos de incompatibilidad con la clase de pluralismo liberal diseminado en occidente. Pueden problematizarse (i) la complementariedad axiológica y (ii) la concepción de que entre las entidades median relaciones jerárquicas –desiguales–.

En el primer caso, al menos en la versión de todos quienes suscriben que hay realidades incommensurables, el pluralismo no pretende que una persona tenga una identidad *monolítica*. Se habla explícitamente de que los individuos poseen muchos valores y también dentro sí tendrán conflictos al optar por unos y otros. Pero ciertamente desde esta perspectiva no hay espacio para una complementariedad al punto de que un valor contenga a su contrario en sí mismo (o se cree en la reencarnación o en el cielo o no se cree en cosa alguna, pero no pueden estar simultáneamente esas condiciones). En Occidente no existe un referente extendido de esto (salvo en los escenarios sincretistas), al modo del conocimiento chino de que hay algo de *ying* dentro del *yang* y viceversa.

El segundo caso hace relucir que el armonismo clásico no tiene que ejecutarse en un contexto en donde todas las partes sean iguales. Tal cual sucedía durante el imperio chino, hay partes divergentes que pueden ser vistas como piezas necesarias, pero para ocupar una función inferior en

la sociedad. No está resuelto quién se arroga el derecho de determinar ese status. Si colectivamente se reconoce una entidad jerárquicamente superior, no ha de descartarse que quien decida esto sea el padre, el emperador, el jefe del Estado post-totalitario, en vez de la horizontalidad de la razón comunicativa.

La inclusión hindú según el modelo de Sri Ramakrishna

La misma crítica que hace el armonismo chino al pluralismo sobre su estancamiento en una aceptación de la otredad que crea parcelas incomunicadas, encarna una preocupación central en la siguiente propuesta de acomodación de la diversidad axiológica fuera del liberalismo. El Dr. Jeffrey D. Long, de la Fundación Hindú Americana, ilustra esta limitación como que una cosa es creer que los valores del individuo que se tiene frente a sí son válidos, y otra situación muy distinta es querer sentarse a comer con esa persona (Long, *Universalism in Hinduism*, 2011, p. 215). Aunque la imagen pudiera parecer trivial, induce al contraste con los más grandes orgullos de la tradición hinduista: que esta ha reconocido desde siempre a todo otro sistema normativo (especialmente religioso) como igualmente válido y que nunca ha reclamado ser el único credo verdadero (Long, 2007, p. 24).

En realidad, solo con dificultades mayores puede hablarse de esta como de una religión. Para comenzar, “hinduismo” habría sido el nombre dado por los británicos al conjunto de religiones que encontraron en India⁶ durante el periodo colonial, y no sería por sí mismo un conjunto coherente o una creencia específica. Luego está la particularidad de que, aún vista como religión milenaria, no tiene un fundador histórico (como Cristo, Buda o Mahoma). No cuenta con un templo central. Nadie está seguro de cuándo surgió (a decir de Long en Occidente se le data mil años de antes de Cristo y en Asia *dos* mil años a.C.). No tiene escrituras universalmente reconocidas (hay sectas que no atribuyen este papel a los Vedas). No hay creencias o prácticas indiscutidas entre los hindúes (no todos creen en la reencarnación ni en la ley del karma) y bajo su nombre 700 millones de practicantes adoran a miles de dioses distintos (Michaels, 2004). De tal suerte que, para confeccionar una interpretación sobre la capacidad del hinduismo para albergar pluralismo y minorías, es necesario acudir a una escuela particular dentro de todas las existentes y a un determinado gurú dentro de esa escuela.

Al igual que en el caso de Zhihe Wang, la propuesta de Jeffrey Long brota de la teología whiteheadiana. Bajo el nombre de “Teología hindú del proceso”, busca posibilitar un hinduismo global que sea

⁶ País considerablemente diverso, al contar con 17 idiomas regionales oficiales y más de 400 grupos étnicos.

capaz de responder a lo transnacional y multicultural de su comunidad contemporánea,⁷ mediante la convergencia justamente de la filosofía occidental del proceso⁸ con formulaciones hindúes tradicionales. Pese a que los postulados generales de esta teología escapan al propósito de análisis de esta sección, cuando Long da cuenta de la dimensión histórica de su modelo emergen los contenidos pertinentes al arreglo de la convivencia con minorías en el hinduismo. El mínimo común denominador estaría en: (i) la práctica de la participación religiosa múltiple, (ii) la sensibilidad de casta, en la cual la idea de que existan los mismos deberes y prácticas para todos está ausente, y (iii) las expresiones de autoridad de textos sagrados y líderes morales a favor de la coexistencia pacífica entre entidades diferenciadas (por ejemplo los dichos de Gandhi) (Long, 2011, p. 218).

En la elección de Long, el pilar (i) hecho persona sería Sri Ramakrishna (1836-1886), de quien se dice se acercó a las enseñanzas de las más importantes sectas hindúes, además del cristianismo y el islam, hasta que tuvo una experiencia divina en cada caso. Con esto llegó a la conclusión de que todas las religiones podían llevar a encontrar a Dios (Long, 2011, p. 219). De allí deriva que en la línea hinduista de Sri Ramakrishna la apertura hacia otros sea posible bajo la forma de un “enfoque armonioso” de tres supuestos:

1. Todas las religiones tienen el mismo propósito final, esto es, realizarse en Dios; todo lo demás en la religión es secundario. Despojada de todas las trampas teológicas, toda religión tiene por meta trascender las limitaciones humanas para contactar la Realidad más allá.
2. Solo hay una Realidad trascendente que se manifiesta en varias formas, con varios atributos o incluso sin forma, y es conocida por varios nombres.
3. La realidad última puede realizarse a través de varias vías desarrolladas por las religiones del mundo. Cada religión tiene el poder inherente de llevar a sus seguidores a la consumación suprema de la vida humana.

7 Por la paradoja de que el hinduismo haya sido cooptado por una suerte de militancia exclusivista, que se expresa en forma violenta contra otros credos, en especial el islam.

8 Mientras las construcciones occidentales del pluralismo pertenecerían a la metafísica de la sustancia, “[l]a filosofía del proceso se basa en la premisa de que el ser es dinámico y que la naturaleza dinámica del ser debería ser el foco principal de cualquier consideración filosófica comprensiva de la realidad y nuestro lugar en ella. Aunque experimentamos al mundo y a nosotros mismos como en un cambio continuo, la metafísica occidental ha estado obsesionada desde hace mucho con la descripción de la realidad como un conjunto de individualidades estáticas cuyos rasgos dinámicos se toman o como meras apariencias o como rasgos ontológicamente secundarios y derivativos”. La filosofía del proceso no niega que haya realidades estables, pero dicha estabilidad se entiende en su marco como una expresión del proceso dinámico de ser (Process Philosophy, 2012).

En términos prácticos, estos tres principios significan que las religiones del mundo no son contradictorias ni antagónicas sino complementarias. Nadie necesita cambiar su propia religión por otra o persuadir a otros de cambiar su religión por la propia. Toda religión es igualmente verdadera y auténtica (Tyagananda, 1998, p. 126).

Este enfoque armonioso hinduista, aunque expresado en los términos de la religión, implica actitudes básicas en todo ámbito de la vida en el que se interactúa con minorías. Los más relevantes son no asumir que las personas bajo sistemas normativos diferentes viven en el error (los caminos son múltiples), contemplar la complementariedad de lo diverso (la verdad es una sola) y desistir del esfuerzo de conversión forzada del otro para poder aceptarlo en la sociedad. Así se entiende la antes referida participación religiosa múltiple, en la que hindúes, musulmanes y cristianos pueden compartir lugares de oración. Los primeros y los segundos pueden acudir a servicios en iglesias católicas. En fechas especiales los musulmanes de la ciudad de Madras tienen derecho a usar las aguas sagradas del templo hindú de Kapaleeswara. Hay leyendas de niños musulmanes ciegos que recuperaron la vista gracias a la Virgen María (Yalman, 2009, p. 103), y los ejemplos como éstos son inagotables. Visto así, el hinduismo y el pluralismo serían inseparables.

Como en el caso de China, Prasenjit Duara aporta la percepción de que el legado del enfoque armonioso hinduista comenzó a subsumirse en un “hinduismo monolítico” en el siglo XIX, con algunos de los nacionalistas indios que intentaron contradecir los dichos británicos de que solo el poder colonial mantenía unido a un país segmentado étnica y religiosamente. Aunque la vía nacionalista dominante para probar lo contrario discurrió por parámetros seculares (Duara, 1991, p. 43), al mismo tiempo surgió y comenzó a crecer el hinduismo fundamentalista (fuera del Partido del Congreso, bajo figuras como Veer Savarkar y su unidad racial de los hindúes –*hindutva*– o Dayanand Saraswati y su secta Arya Samaj). Esta rama buscaba reducir la nación de India a “una sola” de sus comunidades religiosas.

En este encuentro de estrategias contradictorias resalta que a ambas partes las nutre la influencia exógena a través de la experiencia colonial. En el caso de quienes asumieron el secularismo liberal de occidente para dar forma al Estado indio contemporáneo, los mecanismos de los que echaron mano para contener el conflicto latente en su cosmos de diversidad cultural incluyeron

la amenaza de reprimir el secesionismo; el rechazo a reclamos de derechos políticos de grupos religiosos (por ejemplo, electorados separados);...la

adopción del federalismo con fronteras estatales que correspondían a las líneas de lenguajes en uso; y la introducción de cuotas preferenciales en la educación y empleos de gobierno para grupos (principalmente castas) considerados como desfavorecidos (Subramanian, 1999, p. 719).

Ninguna de estas piezas resulta extraña a la manera en que países occidentales y occidentalizados lidian con sus minorías étnicas y nacionalismos subestatales.

Del lado de los fundamentalistas, el contenido externo más evidente en su programa es el discurso que han privilegiado en lugar del enfoque armónico en las raíces del hinduismo. Lejos de las enseñanzas ejemplificadas desde la escuela de Ramakrishna, resuenan entre sus consignas el pensamiento dualista (“o nosotros o ellos”), exclusivista (“solo nuestra vía es la correcta”) y proselitista (“hay que tomar acción, por conversión o muerte, sobre quienes están en el error”).

Este tipo de chauvinismo es el que explotó violentamente en los años ochenta y noventa en India. Sus muestras más conocidas se dieron en la forma de matanzas de hindúes contra musulmanes que se vieron acompañadas por el movimiento sikh contra el nacionalismo pan indio –misma causa del movimiento dravidiano o tamil– y el nacionalismo musulmán cachemiro, cuyas facciones más populares serían en realidad secularistas (*Ibidem*, p. 718).

De todo ello debe extraerse que, de manera previa a su reconfiguración desde el siglo XIX, el enfoque armonioso hinduista vuelve a mostrarse opuesto al pluralismo basado en la inconmensurabilidad axiológica. No obstante, al menos era capaz de hacer coincidir una versión complementarista del pluralismo con instrumentos liberales en el Estado indio, una de las democracias más celebradas de Asia.

Inclusión de minorías en el espacio cultural del islam

Finalmente, hay que reparar en el proyecto civilizacional de gestión de las diferencias desarrollado en el “espacio cultural” del islam. Es bien conocido el contraste entre la Europa enfrascada en la persecución de las minorías religiosas, y la “coexistencia pacífica” entre distintas confesiones que se logró a lo largo de todo el Mediterráneo. El énfasis en la diferencia religiosa como pilar de la otredad se debe a que ese ámbito es la única base legítima para definir a una minoría en el islam.⁹ Partiendo de allí, la conducta específica de no forzar la conversión de los cristianos o judíos de los nuevos territorios conquistados remite a una idea de libertad endémica del Corán. En este libro sagrado, en secciones como la 2:256 se

9 “En teoría, la jurisprudencia islámica no provee de bases étnicas, raciales, nacionales, tribales (parentesco), de género o número para determinar un status de minoría en la sociedad” (Martin, 2005, p. 3).

habla explícitamente de que *no debe haber coacción en la religión*.¹⁰ He allí la fundamentación para que, en principio, en un imperio de condición multicultural¹¹ careciera de sentido obligar a persona alguna a abrazar los dichos de Mahoma, y esta prohibición incluía que no podía coaccionarse la fe a los niños hijos de conversos, pese a las nuevas creencias de sus padres. En ese sentido la única religiosidad auténticamente rechazada se trataría del politeísmo, por entrar en conflicto directo con el postulado de que no hay más Dioses que Alá.¹²

Ahora bien, ese contexto de libertad de culto no estaba basado en una presunción de igualdad entre musulmanes por un lado y judíos y cristianos por el otro. Se repara en estas dos religiones pues, a diferencia de otros grupos no islámicos en el imperio, al menos eran gente del libro o *ahl al-kitab*. Es decir: contaban con escrituras procedentes de revelaciones divinas emparentadas con el Islam, lo que les hacía acreedores de un status de protección o *dhimmi* (Martin, 2005, p. 5). Todos los hombres libres y sanos bajo la categoría de *dhimmi* debían pagar el impuesto *jizya* y el *kharaj* si además poseían tierras. Era común excluírseles de cargos en el gobierno. Un hombre *dhimmi* no podía casarse con una mujer musulmana. No podía heredar de o a musulmanes. Igualmente, las comunidades de *dhimmi* debían usar ropas que los distinguieran de los musulmanes y era necesario obtener un permiso para renovar sus lugares de oración. Como contraparte, los hombres de comunidades del libro estaban exentos del servicio militar; eran apoyados por los musulmanes contra sus enemigos y tenían libertad de conducir por sí mismos los asuntos internos a su grupo (matrimonio, divorcio, herencia, venta de vino y de carne de cerdo) (Hashemi, 2008, pp. 142-143).

Este balance de trato discriminatorio con el criterio de la diferencia religiosa y concesiones por la misma causa, ha alimentado dos interpretaciones acerca del modelo islámico de “acomodación” de la heterogeneidad:

...los dos mitos predominantes que se ciernen sobre las reglas de los *dhimmi* son aquellos de la armonía y la persecución. Los adherentes del mito de la armonía generalmente argumentan que los diferentes grupos religiosos coexistieron en paz...

El mito de la persecución sugiere que hay una noción endémica a la mentalidad musulmana de que los no musulmanes no solo son *los otros* sino

10 Mohamid Talmi, “Religious liberty: a Muslim Perspective” en Mehran Kamrava, *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity. A Reader*, University of California Press, Los Angeles, 2006, p. 105.

11 Es decir: multiconfesional.

12 De acuerdo con Richard Martin, los politeístas (*mushrikun*) podían ser reprimidos, esclavizados o asesinados si después de que se los invitaba a unirse al islam persistían en su paganismo.

también son subordinados, sumisos y políticamente desamparados (Emon, 2012, pp. 35-38).

En realidad, hay buenas razones para moderar ambos mitos. Favorece a la visión de armonía el hecho de que en muchas ocasiones las leyes discriminatorias solo estuvieran presentes como referencia legal, en tanto que en la vida cotidiana la convivencia era más flexible. No obstante, el mito de la persecución cuenta igualmente con evidencias históricas de su lado. Del siglo IX en adelante el modelo de coexistencia pacífica se agotó “debido a la creciente creencia de que las pasadas religiones [abrahamicas] habían sido abrogadas o reemplazadas y que toda la humanidad debía buscar la salvación al adherirse a la religión verdadera revelada por Mahoma” (Al-Sayyid, 2009, p. 55). La discriminación legal se volvió entonces opresión, en cuya culminación el rey al-Hakim de Egipto (quien gobernó entre los años 996 a 1021 de la era común) prohibió las pascuas a los cristianos, les obligó a portar cruces de hierro en público (Talmi, 2006, p. 112), proscribió las procesiones y cerró iglesias, por citar algunos ejemplos. De una u otra forma, las dos vertientes ilustran la fragilidad política de esta forma histórica de pluralismo. Sea que haya una inclinación por el igualitarismo restringido o por la represión, ambas soluciones dependen enteramente o de la gran figura centralizadora de poder o de los hacedores de leyes de su grupo dominante. En ese esquema, la voz de las minorías ni siquiera cuenta con una plataforma de paridad para hacer patente su disconformidad o imbuir un cambio.

La inauguración de la idea de que el Estado musulmán es de los musulmanes se convierte entonces en una justificación constante de quienes no tienen consciencia de su propia falibilidad y construyen su relación con la alteridad desde la presunción de su inferioridad. Pero tal como en los casos del armonismo chino y el enfoque armonioso hindú, en el Islam han surgido propuestas del ámbito académico para justificar cómo es compatible el orden social islámico con el pluralismo. En ellas se propone que “así como el verdadero Islam viviente no puede encontrarse en el Estado islámico que oculta un gobierno secular corrupto, tampoco se le puede encontrar...en el llamado de los radicales que esconden su tiranía personal bajo leyes hechas por el hombre que quieren hacer pasar como ley islámica de revelación divina” (Islam and Violence from a Girardian Perspective, 2002).

Autores como Zainal Abedin postulan que esta apertura al pluralismo por parte del Islam es relevante para enfrentar junto con otras confesiones los grandes problemas de la humanidad que no hacen distinguir en sus inminentes amenazas de llevarnos hasta la extinción

(Siddiqui, 1992, p. 52). En la versión de Muhammad Arkoun y su “islamología aplicada”, el mismo entendimiento interreligioso tendría una vocación menos inmediata y se volcaría en cambio a ideales como la paz, la igualdad, el mutuo entendimiento y la estimulación del vigor intelectual (Campo, 2009, p. 62). Pero la abstracción en la que aquí se reparará con mayor detalle es la del “Islam ilustrado y de mente abierta” con la que Mohamid Talmi desea desarrollar una lectura contemporánea del Corán.

La proposición parece interesante ya que, a diferencia de los armonismos que explícitamente mezclan sus raíces civilizacionales con filosofías occidentales, Mohamid Talmi ubica la capacidad del islam de albergar pluralismo directamente en su libro sagrado original y en los *hadith* o dichos del Profeta Mahoma. La clave está en que, para el académico tunecino, *Dios no habla solo para los muertos, sino también para los vivos*. Con ello llama a pensar en el Corán como en un texto adecuado a la actualidad por ser secular (en vista de que no hay ni iglesia ni clero en el islam).¹³ En lo que respecta a este último término, la apuesta ha sido alta para evitar obtener la secularidad del Corán mediante su revisión con categorías occidentales:

Como un estudioso del Islam, Talbi es particularmente cuidadoso al identificar y conceptualizar el pluralismo del Islam, enfatizando la importancia de los roles jugados por el diálogo (*hiwar*) y el respeto recíproco (*ihtiram mutabadal*), con frecuencia distorsionados no solo por el extremismo fundamentalista, sino también por aquellos en Occidente que tienden a hacer que el Islam se adecue a sus propios marcos radicales (A Religion of Dialogue: Muhammad Talbi, 2011).

El modelo de Talmi de pluralismo musulmán se trata entonces de una fórmula de diálogo y respeto tal y como a estos términos se les define en el Corán. El resultado es profundamente igualitario. Parte de que musulmanes, judíos, cristianos y todo otro ser humano, al haber sido creado a la imagen de Dios, tiene su mismo aliento o soplo de vida. Esto le confiere igual santidad, dignidad e igual derecho de autodeterminación en la tierra y el más allá (Talmi, 2006).

Asimismo está el pasaje 29:46 del Corán, que dice: “No se contrapongan a la gente del libro más que dialogando de la manera más cortés, excepto con quienes entre ellos actúen mal. Y digan: creemos en la Revelación que ha llegado a nosotros y que llegó a ustedes. Nuestro Dios y su Dios es uno, y ante Él nos sometemos”. Mohamid Talmi apunta acerca de este segmento que la palabra árabe para someter es

¹³ Lo que se diferencia del secularismo definido como separación del ámbito estatal de contenidos religiosos.

muslimun, o sea: musulmán, cosa que lo lleva a afirmar que “ser un auténtico musulmán es vivir en un diálogo cortés con todas las personas de otras fes e ideologías, y en última instancia someterse a Dios... La actitud de cortesía respetuosa...debe por supuesto extenderse a toda la humanidad, creyentes y no creyentes, excepto por aquellos que... son injustos y violentos” (*Ibidem*, p. 111). En una interpretación así, ya se cuenta con bases para tratar en pie de igualdad a otras religiones e incluso a las personas que no profesan alguna. Pero este reconocimiento no es indiferencia sino apertura. Dijo Mahoma: “el creyente está incesantemente en búsqueda de sabiduría, dondequiera que la encuentre la ase [sic]” (*Idem*).

¿En qué esquema político puede acomodarse una visión así? Ciertamente el término “democracia” no aparece en el Corán, pero para el caso tampoco está presente el término *Sharia*, que es una hechura de los hombres. Lo que sí existe es la noción de *Shu’ra* (consulta o diálogo), “lo cual no necesariamente se relaciona a algún sistema político en específico sino a la vida entera...[pero] asegura diferentes tipos de libertad, incluyendo libertad corporal [y] libertad de expresión” (Interview with Mohamed Talbi, 2011). De esta manera, para Talmi la única forma de gobierno auténticamente incompatible con el Islam es la dictadura (por contravenir la libertad de la *Shu’ra*), aunque antes de hacer cualquier vinculación automática entre las formas de gobierno occidentales y el liberalismo en el modelo *hiwar/ihitiram mutabadal* de pluralismo musulmán, cabe una última consideración.

[En palabras de Mohamid Talmi:] no estoy sugiriendo la noción occidental imperialista de libertad –la que te permite invadir y declarar la guerra en cualquier parte donde haya petróleo–. Por el contrario, quisiera pensar que ahora los árabes están en posición de dar voz al más profundo significado de la palabra “libertad” y negociarla dentro de una ecuación que incluya justicia. Creo que los pensadores árabes tienen una misión importante en sus manos... La libertad en el contexto del igualitarismo, la justicia y la empatía son desde mi punto de vista las promesas más importantes hechas por el mundo árabe hoy (*Idem*).

En esa exposición de principios, puede que el pluralismo musulmán de Talmi sea una producción endógena a su pensamiento y no un apéndice del liberalismo pluralista, pero definitivamente ofrece muchas oportunidades para ser inteligible a este último. Sobre todo por su propuesta de igualdad de los participantes de la sociedad y su derecho a auto determinarse en la fe y cualquier otro ámbito (rasgo más cercano a la inconmensurabilidad axiológica occidental).

CONCLUSIONES

Como conclusión de los modelos fuera del liberalismo de inclusión de la minorías étnicas y culturales, se tiene que hay una doble impresión sobre la influencia occidental en la posibilidad pluralista de los ejemplos estudiados. La primera es que dicho influjo (y en específico la exportación de nacionalismo) hubiera llegado a “arruinar” los muy funcionales pluralismos de civilizaciones que contaban con mecanismos propios, reflejados en la poca relevancia de la etnicidad en el imperio chino, la multiplicidad de vías reconocida en el hinduismo y el sistema musulmán del *dhimmi*. Pero esos modelos carecían de cualquier noción de trato igualitario por el orden jerárquico de su cosmovisión (que favorecía a un solo grupo), por las castas o por el acompañamiento de la libertad de creencias con discriminación en otros ámbitos.

De estas limitaciones surge la segunda posición –la contemporánea– sobre la influencia externa que es aceptable para estos modelos civilizacionales. En este caso, el armonismo chino y el enfoque armonista hindú (parte de la teología hindú del proceso) ofrecen nuevos diseños pluralistas al mezclar sus raíces con una teoría occidental afín. Incluso proclaman haber superado las capacidades pluralistas occidentales al ir más allá de la convivencia para sugerir la complementariedad. Por su parte, el pluralismo musulmán de Talmi, aunque no trabaja a partir de la hibridación, determina la centralidad de que su pluralismo se dé en diálogo permanente con el liberalismo occidental, por lo menos para definir qué significa ser liberal.

De este modo, aunque en principio las propuestas revisadas parecieran ser ajenas al pluralismo liberal *per se*, cuando se han llevado a la práctica exitosamente ha sido con herramientas del Estado occidental, entre las cuales están los contrapesos legales a favor de ciudadanos de minorías vulneradas. Ello tendría que contribuir a la idea de compatibilidad entre modelos provenientes de diferentes contextos, en la medida en que todos convergen en el objetivo de garantizar la convivencia y el entendimiento entre las diferentes partes constituyentes de la sociedad.

REFERENCIAS

- A religion of dialogue: Muhammad Talbi*. (2011). Obtenido de Reset-Dialogues On Civilizations: <http://www.resetdoc.org/story/00000021631>
- Al-Sayyid, R. (2009). Pluralism and liberalism in contemporary Islamic thought. En A. Filali-Ansary, & A. S. Karmali, *The Challenge of Pluralism: Paradigms from Muslim Contexts*. Edimburgo: Edinburg University Press.
- Berlin, I. (2013). *The power of ideas*. Princeton: Princeton University Press.
- Bonañ, J. S. (2006). *Relaciones del orden económico y su ciencia con los de la moralidad y el derecho y otros escritos krausistas*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Campo, J. E. (2009). *Encyclopedia of Islam*. Nueva York: Facts on File.
- Dincer, O., & Wang, F. (2011). Ethnic diversity and economic growth in China. *Journal of Economic Policy Reform*, Vol. 14, núm. 1.
- Duara, P. (1991). The new politics of Hinduism. *The Wilson Quarterly*, Vol. 15, núm. 3.
- _____. (2009). *The global and regional in China's nation-formation*. Nueva York: Routledge.
- Emon, A. M. (2012). *Religious pluralism and Islamic law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J. (2008). *Between naturalism and religion*. Cambridge: Polity Press.
- Hashemi, K. (2008). *Religious legal traditions, international human rights law and Muslim States*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- Interview with Mohamed Talbi*. (2011). Obtenido de Ibraaz.com: <http://www.ibraaz.org/interviews/7>
- Islam and violence from a Girardian perspective*. (2002). Obtenido de Africa, Inter-Religious Dialogue Commission of the Association of Episcopal Conferences of Anglophone West: <http://www.josephkenny.joyeurs.com/Girard.htm>
- Jiménez, R. O. (1998). *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*. Burgos: Universidad Pontificia Comillas.
- Kline, G. L. (1989). *Alfred North Whitehead: Essays on his philosophy*. Lanham: University Press of America.
- Lai, H. H. (2006). Religious policies in post-totalitarian China: Maintaining Political Monopoly over a Reviving Society. *Journal of Chinese Political Science*, Vol. 11, núm. 1.
- Long, J. D. (2007). *A vision for Hinduism beyond Hindu nationalism*. Nueva York: I.B. Tauris.
- _____. (2011). Universalism in Hinduism. *Religion Compass*, Vol. 5, núm. 6.
- Ma, R. (2010). The "politicization" and "culturization" of ethnic groups. *Chinese Sociology & Anthropology*, Vol. 42, núm. 4.

- Martin, R. C. (2005). From Dhimmis to minorities: shifting construction of the non-Muslim other from early to modern Islam. En M. Shatzmiller, *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*. Quebec: McGill-Queen's University Press.
- Michaels, A. (2004). *Hinduism: past and present*. Nueva York: Princeton University Press.
- Poškaitė, L. (2003). The problem of identity and difference in classical Chinese philosophy. *Dialogue & Universalism*, Vol. 13, núm. 1-2.
- Process philosophy. (2012). Recuperado de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>
- Siddiqui, A. (1992). *Christian-Muslim dialogue in the twentieth century*. Nueva York: Palgrave-Macmillan.
- Subramanian, N. (1999). Ethnicity and pluralism: an exploration with reference to Indian cases. *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 31, núm. 4.
- Talmi, M. (2006). Religious liberty: a Muslim perspective. En M. Kamrava, *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity. A Reader*. Los Ángeles California: University of California Press.
- Tyagananda, S. (1998). Harmony of religions. En P. Vrajaprana, *Living Wisdom: Vedanta in the West*. Los Ángeles California: Vedanta Press.
- Wang, Z. (2012). *Process and pluralism: Chinese thought on the harmony of diversity*. Heusenstamm: Ontos Verlag.
- Yalman, N. (2009). The diversity of cultures in the crucible of globalization. En A. Filali-Ansary, & A. Sikeena Karmali, *The Challenge of Pluralism: Paradigms from Muslim Contexts*. Edinburgo: Edinburgh University Press.