

Religión y nacionalismo:

Las raíces seculares de conflictos étnico-religiosos

En los medios de comunicación, la religión se asocia cada vez más a conflictos y guerras violentos. Casi diariamente, si miramos la televisión, escuchamos la radio o leemos el periódico, nuestra atención se desvía hacia uno o más conflictos en los que la «religión», o lo que es externamente percibido como religión, parece ser la fuente de todo mal. No solo el Islam radical acoge tales percepciones: otros conflictos también, tal y como veremos, están teñidos con tinte religioso.

Desde un punto de vista más académico, la investigación histórica solo confirma parcialmente el uso sistemático de la religión como instrumento de conflicto en tiempos modernos. Más bien lo contrario, la tendencia opuesta ha sido extraordinariamente bien documentada a lo largo de la historia moderna, a saber, la expansión de guerras, conflictos y genocidios en un contexto más amplio de profunda secularización y, en particular, la sustitución de los Escritos religiosos por un culto secular a la nación. Los historiadores hablan de «sacralización» de la esfera pública bajo el fascismo (Gentile 1996; 2006b; Mosse 1975), la creación de ídolos y rituales nuevos (Gentile 2006a) y la invención de una nueva esfera sagrada sustituyendo la religión tradicional (Griffin 2004; 2005). La idea de una sacralización de la política se ha extendido más allá del caso del totalitarismo de entreguerras en Europa al marxismo-leninismo, maoísmo y otros regímenes socialistas (Mallett y otros 2008).

Sin embargo, al menos a partir del 11 de septiembre y del inicio de la Guerra Global contra el Terrorismo (GGT) liderada por Estados Unidos, esta percepción ha cambiado y los mismos historiadores que hablan de «sacralización de la política» han empezado a comentar la «politización de lo sagrado» (Mallett y otros 2008). Es el caso no solo del Islam radical, sino también de Serbia, Israel, Estados Unidos y del movimiento Hindutva en la India.

Este capítulo explora la dimensión más amplia de la politización de la religión, argumentando que la última es *au fond* una manifestación de nacionalismo étnico. La primera parte analiza el aspecto hostil, negativo y no conformista de la religión como herramienta para fortalecer las élites del poder, comentando que la fusión entre etnicidad y religión es un cóctel potencialmente volátil y un recipiente para la inestabilidad y la intolerancia. Aun así, esta intolerancia es principalmente nacionalista y étnica, y no tanto religiosa: empresarios políticos étnico-seculares usan la religión con propósitos terrenales y mundanos que no son ni religiosos ni espirituales.

Etnicidad, nación y religión: ¿Qué gobernanza?

En principio, la gobernanza consiste en una forma de gobernabilidad relacional que idealmente involucra a la sociedad civil en su totalidad, incluyendo movimientos sin representación política. Por lo tanto, no se puede hablar de gobernanza en casos de exclusión y marginación políticas.

Cuando la política captura la religión (en lugar de la religión capturar la política), surge la tendencia hacia la exclusión de minorías religiosas; aunque ello no es algo inevitable. En la mayoría de los casos contemporáneos de exclusión radical de minorías religiosas, la religión se asociaba a, e incluso era subordinada a, la nación. En los casos de Serbia, Israel, Sri Lanka, el poder político ha encontrado cobijo bajo un techo religioso. En

otras palabras, la religión se ha usado como un instrumento para sostener la legitimidad política de la minoría gobernante. El resultado va desde una exclusión radical de minorías hasta la limpieza de etnias, y el genocidio.

En todos estos casos, las minorías *étnicas* resultaron ser a la vez minorías *religiosas*, para que el uso del término minoría *étnico-religiosa* fuera el preferido. Por otro lado, el término «minoría» tal vez no sea del todo apropiado si se usa en un sentido demográfico o numérico ya que puede no tener en cuenta las mayorías étnico-religiosas del pasado, como ocurre en el caso de los palestinos.

De hecho, en conflictos étnico-religiosos, la religión se usa por costumbre para enfatizar la idea del «pueblo escogido». Según Anthony D. Smith, este concepto ha estado históricamente en el corazón de todos los nacionalismos victoriosos (Smith 2001; 2003)¹. Sin embargo, ello excluiría, tal y como se presenta más adelante, el especial uso de la religión como elemento constitutivo de identidad étnica y nacional. Más bien al contrario, cuando se combina con etnicidad, la religión tiende a sacralizar el exclusivismo étnico y proveer legitimidad a la política de exclusión y persecución étnicas: los ejemplos más destacados incluyen el acogimiento oficial del budismo en Sri Lanka y Tailandia, la politización del judaísmo en el estado de Israel, y del Cristianismo ortodoxo en Serbia y Rusia.

Incluso los conflictos en los que la religión desempeña un papel menor o testimonial, como en el conflicto entre Armenia y Azerbaijan y el de Irlanda del Norte, los mitos y simbolismos religiosos permean el discurso nacionalista. Aquí se puede hablar de nuevo de una identidad «étnico-religiosa», a saber, una identidad étnica donde el papel de la religión es definir la identidad (Evans y Tonge 2013).

En algunos casos, la religión se ha empleado para apoyar sistemas totalitarios, como en Japón desde el período Meiji (1868-1912). Ciertamente, en el Japón imperial, la religión Shinto estuvo completamente involucrada, casi absorbida, en la construcción del estado militar totalitario en cuya cumbre se encontraba el emperador, tal y como se describe en un libro reciente titulado *Japan's Holy War: The Ideology of Radical Shinto Ultrationalism (La guerra santa de Japón: la ideología del ultranacionalismo shinto radical)* (Skya 2009). Tampoco podemos olvidar la persecución de tantas corrientes budistas bajo el régimen ultranacionalista japonés de la preguerra.

En el caso de la Serbia de Milosevic, el clero ortodoxo aparecía a menudo como un aliado *de facto* del estado –incluyendo la época del genocidio bosnio– precisamente porque el destino de los serbios como entidad homogénea era visto en términos trascendentales y mesiánicos (Anzulovic 1999). En la Rusia de Putin, la corriente principal del clero ortodoxo por lo general ha apoyado al régimen, en lugar de emitir un desacuerdo verbal.

Tiempo atrás, bajo el reino de los dos últimos zares Romanov, las comunidades judías estaban sujetas a pogromos y expulsiones masivas, como en Odessa (1905), cuando comunidades musulmanas enteras fueron expulsadas destruyendo el patrón de existencia y diversidad religiosa que se había mantenido durante siglos (Carmichael 2007). La situación deterioró todavía más drásticamente con las guerras balcánicas,

¹ En un capítulo especialmente relevante, Smith explora cómo y por qué las naciones sobreviven según sus creencias en sus mitos de elección divina (*Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive*) (Smith 1999).

cuando estados recientemente independientes como Bulgaria, Grecia o Serbia asumieron una forma de exclusión étnica en la que la religión se asociaba a la nacionalidad, ofreciendo un pretexto para la «limpieza» de comunidades étnico-religiosas en actos de «secularización» masiva (Levene 2014).

A su vez, el destino de los musulmanes balcánicos se replicó con todavía más brutalidad, resentimiento y crueldad en Anatolia bajo el régimen de los Jóvenes Turcos, donde las minorías religiosas fueron primero «etnizadas» y luego consideradas como enemigas internas (Akçam 2012): por ello el genocidio armenio vino acompañado de expulsiones masivas y exterminios físicos de prácticamente todas las minorías cristianas, en particular de los asirios y los griegos pónicos (Schaller y Zimmerer 2009). El eco de estos actos de «ingeniería demográfica» (Şeker 2007) todavía resuena hoy con la negación virulenta del genocidio realizado por las fuerzas armadas, los nacionalistas y otros sectores de la élite turca (Göçek 2014).

Las implicaciones son especialmente importantes para el argumento expresado en este artículo de que es más improbable que la religión y el conflicto sean compañeros que lo sean la secularización y el conflicto. De hecho, algunos de los peores crímenes en la historia turca han sido llevados a cabo bajo la tutela de un régimen radicalmente «secular», modernizado, occidentalizado. Incluso hoy en día, aquellos que niegan más abiertamente los crímenes masivos de la Primera Guerra Mundial se identifican como republicanos y «seculares» (Göçek 2014). En contraposición, una nueva reevaluación del pasado del Imperio Otomano suele ir acompañada del análisis de cómo las instituciones anteriores a la República y al surgimiento de los Jóvenes Turcos ofrecieron una mejor protección tanto para las minorías religiosas como para las étnicas (Sachedina 2001). A través del sistema *millet*, el Imperio Otomano trabajó en base a un pre-federalismo *sui generis* permitiendo la representación de comunidades étnicas, lingüísticas y religiosas y logrando una relativa estabilidad política hasta la llegada del nacionalismo occidentalizado (Choudhry 2008).

Así, hemos visto que la sustitución de la autoridad religiosa por autoridades autodeclaradas «seculares» no suele conducir a la tolerancia. De hecho, los documentos históricos del siglo XX muestran de qué manera los peores crímenes en la historia humana fueron llevados a cabo por regímenes seculares o incluso ateos (estalinismo, maoísmo, Jemeres Rojos), o bajo regímenes seculares que utilizaban el simbolismo y la autoridad religiosa para reforzar y respaldar su apoyo (Slobodan Milosevic o Saddam Hussein).

Ello parece indicar la necesidad de reevaluar el lugar que ocupa la religión en una sociedad pluralista, teniendo en cuenta el peligro de asociar etnicidad/nación a simbolismo religioso, particularmente en sociedades nominalmente secularizadas en las que el culto a la nación tiende a sustituir el culto a Dios.

Nacionalismo étnico-religioso no estatal

Hasta el momento hemos limitado el análisis al papel de los estados nacionalizados. Otros fenómenos recientes incluyen a actores de la «sociedad civil» totalmente resueltos a desestabilizar el pluralismo religioso bajo la bandera del nacionalismo étnico.

En Burma, organizaciones budistas radicales han estado involucradas en ataques contra los miembros de la minoría musulmana Rohingya (Kipgen 2013; Smith y Hassan 2012). Con la democratización y la relajación del control autoritario, los Rohingya han sido víctimas de violencia comunitaria instigada por extremistas: empezó en junio de 2012, la violencia del pueblo desplazó a más de 180.000 personas resultando en más de 280 muertes. El caso más notorio fue la campaña liderada por el monje xenófobo U Wirathu, apodado el «Bin Laden de Burma» (Gravers 2015; Green 2013). Otros estados gobernados por el budismo Theravada comparten las mismas «historias de odio» (Jayasekera 2013). Éstas incluyen la provisión de armas a monjes nacionalistas contra separatistas musulmanes y su papel como agentes militares encubiertos en el sur de Tailandia en el marco de la «Guerra Global contra el Terrorismo» liderada por Estados Unidos (Jerryson 2011). Durante mucho tiempo, los intelectuales budistas en Sri Lanka tomaron su parte en los esfuerzos homogeneizadores del gobierno y terminaron fomentando los conflictos violentos contra la minoría hindú Tamil (Kapferer 1988).

En India, los sectores de influencia del movimiento Hindutva predicán el advenimiento de una sociedad «teo-tecnócrata» basada en la exclusión de minorías religiosas, en especial de cristianos y musulmanes. Este fenómeno se ha relacionado también con la radicalización de diásporas en occidente, ampliamente llamada movimiento «Yankee Hindutva» (Bhatt 2004; Conversi 2012a; Mathew y Prashad 2000). La «Guerra Global contra el Terrorismo» de Estados Unidos de nuevo proveyó el contexto legítimo para la afirmación de una forma más tolerante de chovinismo hindú principalmente dirigido hacia los «otros», los musulmanes.

El siguiente capítulo explora algunas de las implicaciones internacionales de una «guerra global contra el terrorismo» en constante expansión, con su inevitable «otredad» de millones de individuos, en especial musulmanes.

Globalización y la *ummah*

El salafismo, una ideología puritana musulmana mayormente asociada con el Wahabismo saudí, existe desde hace un tiempo en el mundo árabe. Aun así, su popularidad se ha expandido dramáticamente junto con la GGT. Para el propósito de este capítulo, el caso del salafismo y de otras formas de Islam radical es más problemático. Mientras que su llamada a la *ummah* musulmana se expresa claramente en términos no étnicos, el ataque a minorías religiosas, especialmente al chiísmo, parece subyacer a una forma de exclusión que a menudo se enmarca en términos casi étnicos de la descendencia del Profeta. Mientras que su ideología puede identificarse fácilmente como antidemocrática y/o injusta, los salafistas apoyaron con entusiasmo el golpe de estado militar en Egipto en julio de 2013, combinado con las aspiraciones antidemocráticas de la monarquía Wahabí en Arabia Saudí. La monarquía saudí ha promovido durante mucho tiempo varias formas de fundamentalismo islámico prácticamente opuesto a todas formas de diálogo con otras religiones. No solo las prácticas no islámicas están abiertamente prohibidas en Arabia Saudí, sino que todo el sistema de relaciones internacionales del país, aliado con los Emiratos Árabes Unidos y Kuwait, se han fundado a partir de extremos sectarios. De hecho, se ha comentado mucho que la respuesta saudí a la «primavera» árabe desencadenó y promovió el sectarismo en todo Oriente Próximo, desde Egipto hasta Siria e Irak (Al-Rasheed 2011). Estratégicamente, la promoción del sectarismo saudí ha logrado su meta satisfactoriamente: la detención de la democracia, a costa de miles de muertes, particularmente con el revés de la revolución y el fin de la democracia en Egipto.

Para Roy Oliver (2004), el salafismo global es un movimiento más amplio que incluye a al-Qaeda y está caracterizado por la desterritorización, desculturización y un vacío generacional: la cultura antigua de los ancestros ya no se ve con respeto, ni se transmite a los hijos. El ámbito contextual de acción del Islam globalizado es la *umma* musulmana más que cualquier estado-nación específico, comunidad territorial o nacional (Roy 2004). Roy argumenta que el surgimiento mundial del Islam normalmente ocurre entre jóvenes desarraigados en contraposición a las formas más moderadas del Islam tradicional.

¿Cómo encaja esto con los fenómenos étnico-religiosos de muchas sociedades poscoloniales y de Europa oriental? No fácilmente. Las aspiraciones universalistas de los salafistas tal vez ocultan una base nacionalista panárabe que es traicionada por la naturaleza genocida y anti minorías de organizaciones armadas, tristemente ejemplificadas por el EI (Estado Islámico, anteriormente EIIL) en Siria e Irak. Esta conexión nacionalista árabe ha sido ampliada todavía más por los recientes documentos reveladores de la revista alemana *Dier Spiegel* que testifican que el EI fue fundado por un jefe de espías destronado que anteriormente trabajaba para Saddam. Después de la invasión estadounidense, perdió su trabajo y fue encarcelado en el campo de tortura de Abu Ghraib, pero pronto pudo reconectarse a los anteriores agentes policiales y de seguridad del régimen Baaz, muchos de los cuales siguen en puestos directivos en el grupo de Irak y Siria². Por otro lado, no cabe duda de que la organización ha sido capaz de atraer a una multitud de militantes internacionales motivados por una mezcla de venganza contra occidente, sed de aventuras y fervor religioso, más que por formas más obvias de nacionalismo árabe.

Sin embargo, antes de comentar más a fondo la cuestión, hay que considerar el fenómeno enemigo. ¿Qué se ha registrado acerca del secularismo militante con respecto a las minorías? Sean el secularismo y el ateísmo compatibles o no, es aún más importante analizar cómo se comportaron los ateos radicales una vez se institucionalizaron en el poder.

Ateísmo, totalitarismo y «religión política»: gobernanza y homogenización

Se debe observar los estudios sobre la relación entre la religión y el conflicto/democratización en conjunto con una corriente prolífica de investigación histórica: el estudio de la «religión política» y la sacralización del espacio público, particularmente bajo sistemas totalitarios. En lugar de un enfoque tradicional de la religión, estos sistemas cerrados han revestido a la esfera pública, especialmente al estado, con un aura de lo sagrado. Emilio Gentile enfatiza cómo algunos sistemas totalitarios específicos han eliminado la carga de la religión popular, apropiándose de ella para propósitos terrenales en la construcción del estado totalitario (Gentile 1993; 1996; 2006b).

² Loulla-Mae Eleftheriou-Smith, «Haji Bakr: antiguo espía de Saddam Hussein, es el cerebro detrás de la toma del norte de Siria por ISIS y su entrada en Irak», *The Independent*, lunes 20 de abril de 2015; Reuters, «antiguo espía de Saddam Hussein es el cerebro de la expansión de ISIS, dice un informe», lunes 20 de abril de 2015. Ver también Liz Sly, «Cómo los antiguos militares y espías de Saddam Hussein están controlando ISIS», *The Washington Post/ The Independent*, domingo 5 de abril de 2015; Terrence McCoy, «Camp Bucca: la prisión estadounidense que se convirtió en la cuna de ISIS», *The Washington Post/ The Independent*, martes 4 de noviembre de 2014.

Desde la caída del Imperio Otomano, el secularismo parece haber vencido a todos sus rivales. En el proceso, la secularización se alió con el nacionalismo (y de hecho se puede argumentar que la secularización y el nacionalismo forman parte de un solo paquete ideológico coherente. De hecho, en el mundo musulmán moderno, el secularismo occidentalizador a menudo ha sido uno de los revulsivos preferidos para el ultranacionalismo y el genocidio. Sus principales víctimas eran minorías tanto religiosas como étnicas, empezando por el genocidio de los armenios y otros grupos cristianos a manos de los Jóvenes Turcos (Bartov y Weitz 2013; Gaunt 2011; Göçek 2011; Schaller y Zimmerer 2009; Suny y otros 2011; Üngör 2011). En Irak, Saddam Hussein usó armas químicas para atacar a aldeanos kurdos en nombre del panarabismo secular.

La relación entre el ateísmo y la exterminación no es nueva: la mayoría de los regímenes totalitarios del siglo XX han sido seculares o ateos. Desde el fascismo de Mussolini, hasta la ingeniería demográfica de Atatürk, desde las purgas de Stalin hasta el «auto-genocidio» de los Jemeres Rojos, el camino hacia el totalitarismo y el genocidio se ha asfaltado con intenciones ateas.

De esto se soslaya que la lucha contra el totalitarismo y el autoritarismo también está basada en la necesidad de desacralizar el espacio público y, cuando sea posible, desacralizar los mitos de base nacional. En cambio, puede que esto implique la necesidad de reincorporar las religiones tradicionales y la experiencia milenaria de prácticas de resolución de conflictos. Esto es especialmente importante en los periodos de desarrollo político democratizadores y de transición. La siguiente sección considera las experiencias de la religión organizada en algún caso de transición democrática.

Nuevas direcciones en el estudio de la religión y la democratización

Esta sección emprende un camino menos obvio en el estudio comparativo de las religiones: su papel en la democratización de las sociedades.

La relación entre la religión y la democracia se debe estudiar en el contexto de un movimiento histórico más amplio hacia la democratización (Haynes 2009). No se trata de una corriente nueva y ya se ha reconocido el papel del Catolicismo romano en la Europa de la postguerra en una serie de «olas católicas de democratización católica» subsecuentes (Troy 2009). La Iglesia y los partidos confesionales desempeñaron una función crucial en las transiciones de la postguerra en Italia y Alemania, así como en la transición postcomunista de Polonia (Flemming 2010; 2012).

Además, el caso de Israel y la mayoría de los países islámicos demuestra cómo la religión se puede utilizar simultáneamente para sacralizar el estado y oponerse a él. Los partidos judíos ortodoxos se han opuesto durante mucho tiempo al estado de Israel, aunque otros partidos confesionales, especialmente entre los asentados ilegalmente en Cisjordania, han utilizado el argumento étnico-religioso para justificar ese desposeimiento en nombre de derechos concedidos por Dios. En los países islámicos, los partidos y movimientos islámicos se movilizan en oposición al estado nación, mientras que este último ha utilizado la religión para legitimar su toma del poder (Mecham y Chernov-Hwang 2014).

En el Catolicismo, el Concilio Vaticano II inauguró una nueva teología política que permite un enfoque pronunciado en los derechos humanos, la libertad de religión, la democracia y el desarrollo económico (Troy 2009). En un contexto más amplio, un análisis comparativo de la relación entre la religión y la democracia en países

musulmanes y cristianos ha desafiado estereotipos persistentes que relacionan al Islam político con el autoritarismo, mientras que ha demostrado que la confianza en la Iglesia está relacionada con una satisfacción general con la democracia (Vlas y Gherghina 2012).

La función del Islam en el proceso de democratización también se ha reconocido ampliamente, tanto en teoría como en la práctica. Otros académicos han resaltado la compleja relación y la confluencia mutua entre la democratización y el Islam (Ahmad 2012; Barras 2009; Ehteshami 2004). En la Turquía contemporánea, los esfuerzos por mejorar las relaciones interreligiosas e interétnicas se basan en el papel del Islam como fuerza global capaz de tender puentes (Gözaydın 2009; Grigoriadis 2009).

Los estudios recientes sobre el papel esencial de la religión en los procesos de democratización se deben considerar a la luz de la forma de gobierno y la representación de minorías. Así pues, el predominio de la mayoría parece producir una forma inadecuada de gobierno tanto en sociedades con varias religiones como en las multiétnicas (Conversi 2012b).

Finalmente, el caso de EEUU, que se percibe a sí mismo como «faro de la democracia», indica cómo algunos estados que se consideran democráticos están lejos de ser inmunes al fundamentalismo étnico-religioso en todas las esferas de la sociedad (en este caso con consecuencias predecibles en el ámbito mundial).

EEUU: excepcionalismo elegido por Dios

El componente religioso de los mitos fundacionales americanos de «elección divina» trasciende clase, etnicidad e incluso afiliación confesional. Tal y como reconoce Robert Bellah, la religión en Estados Unidos puede tener virtudes cívicas fuertes y se puede movilizar en defensa de los derechos civiles. En su discurso «Tengo un sueño», Martin Luther King utilizó el lenguaje de la Biblia y la virtud republicana (Bellah y otros 1985). Pero el propio Bellah reconocía que la religión se puede volver *acivil* cuando se moviliza contra otras religiones en animosidades interreligiosas, ejemplificado típicamente por la persecución sostenida contra los católicos (Bellah y Greenspahn 1987). Además, la fuerte visión individualista asociada con la religión en los escritos de Bellah ha sido criticada desde varias posturas. Por ejemplo, el mito del individualismo americano se puede relacionar con la invención inicial étnica y religiosa del blanco anglosajón y protestante (WASP), y a la filosofía política de los padres fundadores de América. En sus discursos de defensa del bien público, el localismo y comunitarismo, la *libertad espiritual* se defendía como un valor esencial. Sin embargo, a lo que se referían los primeros estadounidenses cuando utilizaron conceptos políticos tan básicos como el bien público, la libertad y la esclavitud todavía se comprendía generalmente en términos individuales de elección personal, a pesar de su dimensión colectiva (Shain 1994: 396).

¿Cómo ha cambiado esto desde la «guerra contra el terrorismo»? Puede que los valores más antiguos se hayan vuelto incompatibles con la forma contemporánea de nacionalismo propuesta a lo largo del espectro político: de acuerdo con varios autores, el énfasis del individualismo se ha reemplazado hace mucho por un énfasis opuesto del comunitarismo. Una sociedad de comunidades aisladas ha reemplazado la celebrada libertad del individuo, mientras que la confianza se ha trucoado por el miedo: durante el apogeo de la guerra contra el terrorismo, los «estadounidenses inseguros» se recluyeron en urbanizaciones valladas (Low 2010; Wedel 2010), aterrados por los hispanohablantes

y terroristas (Gusterson y Besteman 2010), desconfiados hacia los acentos extranjeros y resentidos contra la multiculturalidad (Lieven 2004).

Hace mucho, los historiadores identificaron las raíces históricas de esta inclinación puritana como el «estilo paranoico de la política estadounidense» (Hofstadter 1965): la misma línea conceptual descrita irreverentemente en la sátira de Michael Moore *A Brief History of the USA (una breve historia de EEUU)*. Aunque el precedente ideológico constituido por el *Macarthismo* es paradigmático (Robins y Post 1997), todas estas dimensiones negativas han aumentado exponencialmente desde que comenzó la «guerra contra el terrorismo» y se consideran aceptables en la última obra de Huntington (Huntington 2004).

En EEUU, la extrema derecha protestante ha demostrado ser una fuerza poderosa contra la extensión de los derechos civiles, no solo desde el apogeo del Ku Klux Klan (KKK) en la década de los 20 con su reclamo de la descendencia americana anglosajona, en contra de católicos, judíos y afroamericanos. El KKK fusionó claramente el énfasis en la descendencia con los valores religiosos, y por tanto procuraba propósitos étnico-religiosos. Al mismo tiempo, todas las principales organizaciones religiosas principales de EEUU los denunciaron crudamente³.

Los Estados Unidos se ven como «el pueblo elegido» por Dios (Smith 2003) con un destino manifiesto de liderar al mundo, ya sea mediante el ejemplo, o a la fuerza (Barry 2011). Mientras que millones de estadounidenses abogan tácita o abiertamente el uso político de valores bíblicos, la mayoría de los líderes evangélicos ven habitualmente a los Estados Unidos como «el reino de Dios» y como una nación cristiana elegida (Hughes 2009). Algunos comentarios críticos denuncian a menudo las implicaciones potencialmente dañinas de esta ideología de los salvadores en todas las áreas de la vida, la cultura y la política. En el ámbito internacional, implica dividir el mundo entre los *elegidos* y los *no elegidos* (básicamente, el resto del mundo) (Nairn 2006; Nairn y James 2005: ch. 3).

Esta exclusividad divinamente ordenada puede encontrar solaz solo ocasionalmente en alianzas irracionales con otros *pueblos elegidos* (Lazare 2003). Para cierto autor, la «relación especial» entre Estados Unidos e Israel no viene determinada por intereses estratégicos ni económicos, sino sencillamente por una percepción mística común o creencia teológica de que ambos pueblos han sido escogidos por Dios y por lo tanto deberían disfrutar de una posición de liderazgo en el mundo, lo cual no admite desafíos (Gitlin 2010). Además, la influencia sobrecogedora de las poderosas diásporas nacionalistas unidas mediante alianzas civilizadoras promueve una especie de «radicalización irresponsable» diametralmente opuesta a los intereses de la mayoría de los ciudadanos estadounidenses (Conversi 2012a).

Conclusión

Este capítulo ha explorado varios ejemplos en los que el sentimiento de pertenencia religiosa parece haber desempeñado una función esencial en la expansión y difusión del

³ Para leer sobre el anticatolicismo protestante, ver el ensayo de Barbara Welter (1987). Con la formación del KKK (Ku Klux Klan) y movimientos similares, el americanismo se estaba redefiniendo como la supremacía de los blancos y Estados Unidos como nación homogénea mediante el anticatolicismo y antisemitismo (Pegram 2011: 47-88). Se puede derivar parcialmente de aquí el énfasis ideológico continuo en la uniformidad y el pensamiento único, que sin embargo era más característico de la preguerra europea que de la preguerra americana.

conflicto. Ha identificado los conflictos étnico-religiosos como una categoría predominante de análisis caracterizada por la fusión entre la etnicidad y la religión. Ha argumentado que la apropiación de las religiones organizadas por parte de las élites políticas puede ser un factor poderosísimo en la explosión y la persistencia del conflicto.

Sin embargo, no hay pruebas de que la mayoría de las organizaciones religiosas compartan, o hayan compartido, estas actitudes sistemáticas de confrontación. De hecho, este ensayo asume la capacidad de todas las religiones organizadas de actuar como puentes hacia otras religiones. Esto se considera un componente intrínseco del universalismo religioso, el cual muy a menudo se opone al exclusivismo étnico.

Finalmente, he argumentado que el papel de la religión en el proceso de democratización se debería reevaluar tanto en entornos multiétnicos como multiconfesionales: su huella generalmente positiva no se ha evaluado a fondo aún, a pesar de la literatura importante que está surgiendo desde el propio campo de los estudios de democratización.

En conclusión, he argumentado que la religión *per se* no crea el problema, sino que lo hace su asociación con la etnicidad y la nacionalidad. Mediante ella, las últimas se sacralizan y se vuelven menos susceptibles a acomodarse. El problema principal sigue siendo la disposición exclusiva, homogénea y constructora de barreras de los conflictos étnico-nacionales con los impulsos poderosos hacia la imposibilidad de la resolución que puedan recibir de la religión organizada.

REFERENCIAS

Ahmad, Irfan (2012) 'Theorizing Islamism and democracy: Jamaat-e-Islami in India', *Citizenship Studies*, 16, 7, pp. 887-903.

Akçam, Taner (2012) *The Young Turks' Crime against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Al-Rasheed, Madawi (2011) 'Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring', *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 11, 3, pp. 513-526.

Anzulovic, Branimir (1999) *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide*. New York: New York University Press.

Barras, Amélie (2009) 'A rights-based discourse to contest the boundaries of state secularism? The case of the headscarf bans in France and Turkey', *Democratization*, 16, 6, pp. 1237 - 1260.

Barry, John Christopher (2011) 'Empire as a Gated Community: Politics of an American Strategic Metaphor', *Global Society*, 25, 3, pp. 287-309.

Bartov, Omer & Eric D. Weitz (eds.) (2013) *Shatterzone of Empires. Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands*. Bloomington: Indiana University Press.

Bellah, Robert Neelly & Frederick E. Greenspahn (eds.) (1987) *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*. New York: Crossroad.

Bellah, Robert Neely, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler & Steven M. Tipton (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.

Bhatt, Chetan (2004) 'Democracy and Hindu nationalism', *Democratization*, 11, 4, pp. 133 - 154.

Carmichael, Cathie (2007) 'Was Religion Important in the Destruction of Ancient Communities in the Balkans, Anatolia and Black Sea Regions, c. 1870–1923?', *Southeast European and Black Sea Studies*, 7, 3, pp. 357-371.

Choudhry, Sujit (2008) *Constitutional Design for Divided Societies: Integration or Accommodation?* Oxford: Oxford University Press.

Conversi, Daniele (2012a) 'Irresponsible Radicalisation: Diasporas, Globalisation and Long-Distance Nationalism in the Digital Age', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38, 9, pp. 1357-1379.

Conversi, Daniele (2012b) 'Majoritarian democracy and globalization versus ethnic diversity?', *Democratization*, 19, 4, pp. 789-811.

Ehteshami, Anoushiravan (2004) 'Islam, Muslim polities and democracy', *Democratization*, 11, 4, pp. 90 - 110.

Evans, Jocelyn & Jonathan Tonge (2013) 'Catholic, Irish and Nationalist: evaluating the importance of ethno-national and ethno-religious variables in determining nationalist political allegiance in Northern Ireland', *Nations and Nationalism*, 19, 2, pp. 357-375.

Fleming, Michael (2010) 'The ethno-religious ambitions of the Roman Catholic Church and the ascendancy of communism in post-war Poland (1945–50)', *Nations and Nationalism*, 16, 4, pp. 637-656.

Fleming, Michael (2012) 'From homogenisation to 'multiculturalism': Socialist and postsocialist nationality policy and practice in Poland (1944-2010)', *Historia Contemporânea*, 45, pp. 519-544.

Gaunt, David (2011) 'The Ottoman Treatment of the Assyrians', in R. G. Suny, F. M. Göçek & N. M. Naimark (eds.) *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, pp.

Gentile, Emilio (1996) *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gentile, Emilio (2006a) 'New idols: Catholicism in the face of Fascist totalitarianism', *Journal of Modern Italian Studies*, 11, 2, pp. 143 - 170.

Gentile, Emilio (2006b) *Politics as religion*. Princeton :: Princeton University Press.

Gitlin, Todd (2010) *The chosen peoples : America, Israel, and the ordeals of divine election*. New York: Simon & Schuster.

Göçek, Fatma Müge (2011) 'Reading Genocide: Turkish Historiography on the Armenian Ethnic Cleansing', in R. G. Suny, F. M. Göçek & N. M. Naimark (eds.) *A*

Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire. Oxford: Oxford University Press, pp.

Göçek, Fatma Müge (2014) *Denial of Violence: Ottoman Past, Turkish Present, and Collective Violence Against the Armenians, 1789-2009*. Oxford: Oxford University Press.

Gözaydın, İştâ B. (2009) 'The Fethullah Gülen movement and politics in Turkey: a chance for democratization or a Trojan horse?', *Democratization*, 16, 6, pp. 1214 - 1236.

Gravers, Mikael (2015) 'Anti-Muslim Buddhist Nationalism in Burma and Sri Lanka: Religious Violence and Globalized Imaginaries of Endangered Identities', *Contemporary Buddhism*, 16, 1, pp. 1-27.

Green, Penny (2013) 'Islamophobia: Burma's racist fault-line', *Race & Class*, 55, 2, pp. 93-98.

Griffin, Roger (2004) 'Introduction: God's counterfeiters? investigating the triad of fascism, totalitarianism and (political) religion', *Totalitarian Movements & Political Religions*, 5, 3, pp. 291-325.

Griffin, Roger (2005) *Fascism, totalitarianism and political religion*. London; New York: Routledge.

Grigoriadis, Ioannis N. (2009) 'Islam and democratization in Turkey: secularism and trust in a divided society', *Democratization*, 16, 6, pp. 1194 - 1213.

Gusterson, Hugh & Catherine Lowe Besteman (eds.) (2010) *The Insecure American: How We Got Here and What We Should Do About It*. Berkeley: University of California Press.

Haynes, Jeffrey (2009) 'Religion and democratizations: an introduction', *Democratization*, 16, 6, pp. 1041 - 1057.

Hofstadter, Richard (1965) *The Paranoid Style in American Politics, and other essays*. New York: Knopf.

Hughes, Richard T. (2009) *Christian America and the Kingdom of God*. Urbana: University of Illinois Press.

Huntington, Samuel P. (2004) *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* New York: Simon & Schuster.

Jayasekera, Rohan (2013) 'Narratives of hate', *Index on Censorship*, 42, 2, pp. 110-113.

Jerryson, Michael K. (2011) *Buddhist Fury. Religion and Violence in Southern Thailand*. Oxford: Oxford University Press.

Kapferer, Bruce (1988) *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Kipgen, Nehginpao (2013) 'Conflict in Rakhine State in Myanmar: Rohingya Muslims' Conundrum', *Journal of Muslim Minority Affairs*, pp. 1-13 (in press).

Lazare, Daniel (2003) 'The Chosen: Ideological Roots of the U.S.-Israeli Special Relationship', in T. Kushner & A. Solomon (eds.) *Wrestling with Zion: Progressive Jewish-American Responses to the Israeli-Palestinian Conflict*. 1st ed. ed. New York: Grove Press, pp. 72-.

Levene, Mark (2014) *Devastation. The European Rimlands 1912-1938*. Oxford: Oxford University Press.

Lieven, Anatol (2004) *America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.

Low, Setha M. (2010) 'A nation of gated communities ', in H. Gusterson & C. L. Besteman (eds.) *The Insecure American: How We Got Here and What We Should Do About It*. Berkeley: University of California Press, pp.

Mallett, Robert, Roger Griffin & John S. Tortorice (eds.) (2008) *The Sacred in Twentieth-Century Politics: Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Mathew, Biju & Vijay Prashad (2000) 'The protean forms of Yankee Hindutva', *Ethnic and Racial Studies*, 23, 3, pp. 516 - 534.

Mecham, Quinn & Julie Chernov-Hwang (eds.) (2014) *Islamist parties and political normalization in the Muslim world*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mosse, George L. (1975) *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York: H. Fertig, 1 ed.

Nairn, Tom (2006) 'Globalization and the Unchosen', in P. James & T. Nairn (eds.) *Globalization and Violence. Volume 1 - Globalizing Empires: Old and New*. London: Sage, pp.

Nairn, Tom & Paul James (2005) *Global Matrix: Nationalism, Globalism and State-Terrorism*. London: Pluto Press.

Pegram, Thomas R. (2011) *One Hundred Percent American: The Rebirth and Decline of the Ku Klux Klan in the 1920s*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Robins, Robert S. & Jerrold M. Post (1997) *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*. New Haven: Yale University Press.

Roy, Olivier (2004) *Globalized Islam: The Search for a new Ummah*. New York: Columbia University Press, in association with Centre d'Etudes et de Recherches Internationales.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein (2001) *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press.

Schaller, Dominik J. & Jurgen Zimmerer (eds.) (2009) *Late Ottoman Genocides: The Dissolution of the Ottoman Empire and Young Turkish Population and Extermination Policies*. London: Routledge.

Şeker, Nesim (2007) 'Demographic engineering in the late Ottoman empire and the Armenians', *Middle Eastern Studies*, 43, 3, pp. 461-474.

Shain, Barry Alan (1994) *The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Skya, Walter (2009) *Japan's Holy War: The Ideology of Radical Shinto Ultrnationalism*. Durham: Duke University Press.

Smith, Anthony D. (1999) *Myths and memories of the nation*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, Anthony D. (2001) 'Religion: Nationalism and Identity', in J. S. Neil & P. B. Baltes (eds.) *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford: Pergamon, pp. 13085-13090.

Smith, Anthony D. (2003) *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, Matthew F. & Tirana Hassan (2012) "The government could have stopped this" : sectarian violence and ensuing abuses in Burma's Arakan State. New York: Human Rights Watch.

Suny, Ronald Grigor, Fatma Müge Göçek & Norman M. Naimark (eds.) (2011) *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Üngör, Uğur Ümit (2011) "'Turkey for the Turks": Demographic Engineering in Eastern Anatolia, 1914-1945', in R. G. Suny, F. M. Göçek & N. M. Naimark (eds.) *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, pp.

Vlas, Natalia & Sergiu Gherghina (2012) 'Where does religion meet democracy? A comparative analysis of attitudes in Europe', *International Political Science Review*, 33, 3, pp. 336-351.

Wedel, Janine R. (2010) 'Compounding Insecurity: What the neocon Core reveals about America today ', in H. Gusterson & C. L. Besteman (eds.) *The Insecure American: How We Got Here and What We Should Do About It*. Berkeley: University of California Press, pp.

Welter, Barbara (1987) 'From Maria Monk to Paul Blanshard : a century of Protestant anti-Catholicism', in R. N. Bellah & F. E. Greenspahn (eds.) *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*. New York: Crossroad, pp.