

escenario atlántico y bretón, mucho menos atendido hasta ahora por la historiografía. Del horizonte mediterráneo se ocupó, en cambio, Andrea Romano (Università de Messina), presentando como marco comparativo el proceso de incorporación del reino de Sicilia a la misma Monarquía Hispánica. Massimo Miglio (Università della Tuscia) se entró, en cambio, en las relaciones entre el pontificado y los reyes españoles durante el siglo XV, base de toda una red de relaciones que traspasa los umbrales de la Modernidad. Todavía dentro de este contexto de visiones hacia el exterior, cabe encuadrar las ponencias de Hilario Casado Alonso (Universidad de Valladolid) sobre los hombres de negocio navarros y castellanos en las redes comerciales de lo que llamó la «primera edad global» (el siglo XVI), y finalmente la de Consuelo Varela (EEHAA, CSIC-Sevilla) relativa a los desafíos atlánticos que se abren en el mismo período.

Resta comentar lo que cabe considerar como último eje, presente de principio a fin de las jornadas: el horizonte cultural del final de la Edad Media y los albores de la Modernidad. Jon Juaristi Linacero (Universidad de Alcalá de Henares) inauguró, precisamente, las jornadas, centrándose en la percepción política y, sobre todo, cultural de la España del siglo XVI. Ángeles Líbano Zumalacárregui (Universidad del País Vasco) atendió la convivencia lingüística, sobre todo castellano-navarra, de la Navarra del mismo período. Cerró la Semana, en este mismo marco de intereses, Ángel Gómez Moreno (Universidad Complutense), cuestionando el tópico del retraso cultural de la España del siglo XV y XVI.

Como es habitual, las sesiones contaron con sus correspondientes debates, moderados por los respectivos presidentes de cada una de ellas.

Eloísa RAMÍREZ VAQUERO  
Universidad Pública de Navarra  
eramrezvaquero@gmail.com

---

## «Religion and Peace: Peace in Monotheistic Traditions»

(Jerusalén - Tel Aviv - Haifa, 30 de mayo a 1 de junio del 2011)

El congreso fue un tanto itinerante, ya que las sesiones se desarrollaron en varias sedes. El primer día en Jerusalén, en el Instituto Van Leer, el segundo en la Universidad Bar Ilan y el tercero en la Universidad de Haifa. Tres instituciones israelitas de alto nivel, aunque de orientaciones diferentes. El Jerusalem Van Leer Institute, fundado por la familia holandesa del mismo nombre, es un centro puramente de investigación en ciencias sociales con una fuerte proyección en asuntos de interés social, manifestados en las numerosas conferencias y coloquios que organiza cada año. Aunque no tiene una orientación institucional, se lo podría clasificar como una

institución crítica respecto a la vida social y política del país y de los distintos grupos de poder, sin perder, lógicamente, su sentido profundamente israelita. La Universidad de Bar Ilan, es uno de los centros de excelencia educativa del país, con más de cien mil graduados ya, pero que responde, en cambio, a criterios institucionales perfectamente definidos como universidad ortodoxa. Los estudios religiosos están presentes en todas las facultades y los propios edificios y ritmos vitales de la universidad lo reflejan: todas las aulas y despachos tienen los mezuzot, pequeños pergaminos con la palabra de Dios, metidos en cajitas e incrustados en el marco de la puerta, que los judíos piadosos tocan al pasar. En la misma línea, el discurso del rector a los participantes del congreso, durante la comida oficial, tuvo una fuerte carga religiosa, perfectamente conectada con el quehacer académico y los objetivos del congreso. La Universidad de Haifa es, en cambio, un centro que podríamos llamar laico y una de las universidades más plurales y abiertas de Israel, con gran número de estudiantes no judíos, árabes israelitas principalmente.

Varios de estos aspectos se destacaron en los discursos de apertura, a cargo de Naftalí Rothenberg, del Instituto Van Leer, Antón Pazos, como presidente de la CIHEC, organización que auspiciaba el congreso, e Yvonne Friedman, directora académica del coloquio.

Uno de los aspectos más destacados fue, por un lado la pluralidad de disciplinas presente. Por otro, la variedad de nacionalidades, no tanto por el origen de los participantes sino por las pluralidad de tradiciones académicas. El grupo mayoritario lo formaban –lógicamente– los israelitas, europeos y americanos, varios de ellos también judíos, pero el enfoque, el método o, en muchos casos, la realidad social y política subyacente en algunas de las intervenciones, fueron muy diferentes. Lo reseñable no fue, por tanto, los orígenes geográficos –muy variados– sino las distintas aproximaciones a los asuntos tratados.

El tema general era paz y religión, que la profesora Friedman, la organizadora del coloquio, orientó desde un primer momento a plantear una visión distinta de la que habitualmente ofrecen los medios de comunicación, que destacan normalmente la religión como causa de enfrentamientos y guerras. Visión que se ha generalizado socialmente. No es raro que en cualquier debate religioso se mencionen las cruzadas como ejemplo eminente del fondo violento de la religión, especialmente la cristiana. Aunque casi siempre se ve al contrario como el provocador. Ése fue el tema de la primera ponencia –dentro del bloque dedicado a los «conceptos teóricos de paz»– con un título quizá demasiado programático, *We Belong to a Religion, but You Belong to a Religion of War*, a cargo de Reuben Firestone, de la Southern University of California. Partiendo de que las tres grandes religiones monoteístas contienen un deseo de paz universal, presentó, desde el punto de la historia comparada de las religiones, la dificultad que muchas veces se plantea entre ese deseo indudable de paz y las necesidades concretas de las comunidades de creyentes. La tensión entre ambas actitudes es lo que lleva en ocasiones a malentendidos con otros grupos religiosos

y, finalmente, al conflicto. Su justificación entre ambas tendencias de toda religión la hizo, desde el punto de vista de la fenomenología de la religión, estudiando los tres momentos constitutivos del grupo religioso: a) Aparición y desarrollo inicial b) Triunfo y acceso al poder y c) Crisis existencial o de desarrollo.

La segunda ponencia, *Violence and non-Violence*, estuvo a cargo de un experto en psicología conductiva, Markus Fath, de la Ludwig-Maximilians-Universität (Munich). Un poco en línea con la anterior intervención, intentó explicar por qué en muchos casos la misma idea –el mismo principio religioso– sirve para una actitud pacificadora o agresiva. Planteó que, en general, la respuesta no es tanto religiosa sino un reflejo de los comportamientos del ser humano –religiosa, social y políticamente– cuando construye un mundo en blanco y negro situando en su lado el bien y en la otra –la del contrario– el mal. Actitudes sobradamente conocidas y que, casi siempre terminan en conflicto. De ahí que los expertos en negociación insistan en la necesidad absoluta de separar los hechos de los actores, y las ideas de las personas, centrándose únicamente en ideas, acciones y decisiones. Este modo de proceder, que es bien conocido por los negociadores, no está aún plenamente teorizado, que es lo que Fath intentó hacer en su intervención, considerando violencia y paz como fenómenos holísticos, en directa relación con el papel de las ideas, las convicciones, los puntos de vista y las improntas culturales, analizándolo con los instrumentos que puede proporcionar la teoría de la comunicación, la filosofía, la psicología social y la teoría cuántica. Resultó una aproximación sugestiva aunque pierde, presumiblemente, en la simplificación, parte de lo que la convicción religiosa supone.

El tercer ponente, Sagi Polka, de la Ben-Gurion University, se introdujo, aún manteniéndose en un terreno teórico, en la actualidad más preocupante, especialmente en Israel. *Islam 's Conception of Peace: Surat al-Anfal («The Spoils»)*, fue un trabajo de exégesis coránica basada en ese versículo, inicialmente una llamada a la paz. Planteó las discusiones que hay entre los especialistas musulmanes sobre la posible vigencia de este versículo o si se le podría considerar sólo válido en la época del Profeta. La ponencia analizó a) el concepto exacto de *slim* (de donde viene *Islam*, equivalente a paz) y las discusiones sobre si la sura 61 habla de paz o se refiere a una mera tregua con el enemigo, que podrías ser táctica, b) la posible abrogación del versículo pacífico por otros más agresivos y c) cómo interpretar un versículo pacífico que se inserta en un entorno de otros versos bélicos, revelados a Mahoma tras la batalla de Badr, en el año 674.

Tras la introducción teórica, se entró ya en terrenos históricos, empezando por la «edad antigua». Yahir Zakovitch, de The Hebrew University of Jerusalem analizó *The Peace of Jerusalem in Biblical Prophecy*. Dorit Gordon, de la misma universidad, hizo un análisis literario de *Josephus the Peace Seeker Cohen on the background of Aristophanes*, comparando las actitudes de ambos autores, separados por quinientos años ante situaciones de radical transformación que supuso, en tiempos de Flavio Josefo, la presencia del dominio romano y del cristianismo primitivo.

En el mismo bloque, Ze'ev Safrai, de la Universidad de Bar Ilan analizó *Darkhei Shalom (The Paths of Peace) in the Mishnaic-Talmudic Period*. Su exposición se centró en el complejo papel que el concepto «darkhei shalom» tiene en la legislación talmúdica, que recoge numerosas veces la expresión en el sentido de moderación o equilibrio, pero no tanto de cara a los demás, o incluso a los gentiles, como a veces se interpreta, sino más bien sólo en sentido ético, en relación con las obligaciones impuestas por los sabios.

Para el «período medieval», Jeroen Deploige, medievalista de la Universidad de Gante, analizó, con apoyo de fuentes narrativas y diplomáticas, la *Secularisation of Peacemaking in the Late-Eleventh and Twelfth Century Southern Low Countries*, centrándose en la puesta en práctica de las treguas de Dios, fomentadas por las comunidades monásticas para frenar la violencia feudal, en una época en que empezaba a notarse ya la acción de los nuevos poderes seculares y de la urbanización.

Yehoshua Frenkel, de la Universidad de Haifa, presentó su teoría sobre las *Muslims and Non-Muslims Relationship in the Light of Truce Accords*, intentando precisar la evolución del concepto de tregua con los vecinos –no islámicos– a partir del 750, basándose en los tratados firmados. De ellos se deduce claramente que el mundo musulmán no consideró sus acuerdos –treguas– con los francos, los italianos o los bizantinos como acuerdos entre iguales, sino que exigieron siempre el reconocimiento de inferioridad por la parte cristiana.

En cambio, sobre un caso concreto, el trabajo de Betty Binish, de la Universidad de Cardiff, sobre *Making peace with «God's enemies» – the dilemma of Frankish-Muslim Treaties in the Latin East from the 11th to 13th centuries*, destacó que los tratados de paz se hicieron –entre mamelucos y francos– y en tiempos de la primera cruzada desde consideraciones puramente militares. Así, no se habla apenas de la protección de los peregrinos, de parte cristiana, y se acepta sin problema, por parte musulmana, la posibilidad de conversiones al cristianismo.

Pawel Kras, de la Universidad Juan Pablo II de Lublin se centró en las relaciones entre dos grupos cristianos: católicos y ortodoxos, al analizar la *Negotiating and Making Peace in the Political and Religious Debate of Early Modern Poland*, país que fue siempre un crisol de pueblos y religiones, especialmente con la aparición en 1569 de la República de las dos naciones, Polonia y Lituania. Rutenos ortodoxos, católicos y judíos –la mayor concentración de Europa–, inmigrantes germanos, italianos o armenios tuvieron que convivir y negociar entre ellos, adelantándose con su Estatuto de tolerancia (1573) al Edicto de Nantes (1578).

Del mismo período fue el estudio de Kay Peter Jankrift, de la Universidad de Augsburg al mostrar cómo actuaban los *Ambassadors at Work (1450-1648)*. El período es conocido por sus numerosas guerras, a las que, casi siempre, seguía una tregua o un tratado. La ponencia analizó el lenguaje de esos tratados, que tuvieron –como las guerras– muchas veces trasfondo religioso. No fue lo mismo un tratado con cristianos –con herejes– que con musulmanes ni fue indiferente la

lengua de las negociaciones. Así, en muchos casos, el latín –lengua neutra hasta entonces– empezó a verse como lengua católica y, por tanto, rechazada por los protestantes. El estudio se basa en el análisis de más de dos mil tratados de paz europeos, con especial énfasis en la lengua y las traducciones, que forma parte de un amplio proyecto de investigación del Institut für Europäische Kulturgeschichte de Augsburgo.

Tras ese bloque, ya en Tel Aviv, se entró en el de la «filosofía y teología de la paz». Nathan Ron, de la Universidad de Haifa, analizó *The Christian Peace of Erasmus*, quien en su *Enchiridion Militis Christiani* (1501) consideraba toda guerra entre cristianos como una guerra civil. Su *Querela pacis* (1517) lo situó ya en su época como el gran pacifista, aún admitiendo la posibilidad de combatir a los turcos.

Naftalí Rothenberg recorrió las *Rabbinic Discussions on Territories and Peacemaking* y, en la misma línea, Moses Helinger, de la Universidad de Bar Ilan se aproximó al estudio de *The Striving for Peace in Jewish Tradition*, a través de una corriente idealista que buscaría ante todo la paz, teniendo como objetivo final el reinado del Mesías. Aunque no es una línea predominante, resulta importante para hoy, ya que justifica una posible postura pacifista de un estado judío en el ámbito de las relaciones internacionales.

Tras las ideas sobre la paz, la práctica, con un bloque de intervenciones sobre los «pacificadores medievales». Las pacificadoras, habría que decir, ya que sobre ellas fue la primera ponencia, de Esther Cohen, de la Universidad de Jerusalén titulada *Medieval Holy Women as Peace-Mongers* sobre el importante papel de negociadoras de tantas mujeres, desde Brígida de Suecia o Catalina de Siena a Margery Kempe.

Más concreta fue la ponencia de Jadranka Neralic, de la Universidad de Zagreb, que analizó en detalle la actuación de un *Holy Bishops Negotiating Peace: the Case of Blessed John Orsini (1064-1111) Bishop Trogir*. Una negociación ejemplar, narrada por un contemporáneo, que el obispo hizo para conseguir la paz entre los ciudadanos de Zadar y el rey húngaro Coloman.

En el apartado sobre «paz interior y paz política», Peter Petkoff, de la Universidad de Oxford, intentó ofrecer una visión general jurídica en su estudio canónico sobre *Forum Internum and Forum Externum*, partiendo del concepto de jurisdicción paralela y soberanía paralela, propias del derecho canónico medieval y que ha sido erróneamente aplicado como público y privado en la legislación moderna. El ponente argumentó que la construcción de los fueros penitencial y público en realidad construyó un triple concepto de la justicia distributiva: el fuero de la conciencia (entre el hombre y Dios), el fuero interno (diálogo privado dentro de la confesión) y el fuero externo o manifestación pública, ante la comunidad, de arrepentimiento y penitencia. El concepto agustiniano de la paz como tranquilidad en el orden, llevaba a una aplicación práctica de la paz interior Su evolución posterior –sobre todo en Tomás de Aquino, que unió fuero de conciencia y fuero interno– desembocó en el

dualismo pesimista moderno que destruye la relación –fructífera para la paz social– entre fuero interno y externo.

Jacques Benoist analizó una original iniciativa por la paz lanzada en el siglo XX en su ponencia titulada *Latins Praying for Peace on the Mount of Olives (1854-2010)*. Se centró en el aún inconcluso edificio de la Eleona, o iglesia del Pater noster, promovida como una respuesta a las peticiones de paz lanzadas por Benedicto XV durante la I guerra mundial.

Nicolas Drocourt, de la Universidad de Nantes, analizó las relaciones entre religión y diplomacia en el mundo bizantino en su ponencia *What does Religion have to do with Diplomatic Peace?* Partiendo del hecho que entre 640 y 1204, el *basileus* bizantino promovió la religión cristiana en su imperio pero negoció intensamente con sus vecinos, analizó la relación entre ambas posturas –hacia dentro y hacia fuera del imperio– en relación con el deseo religioso, siempre presente, de implantar la ciudad cristiana. Sin embargo, el análisis concreto de los tratados muestra que, a la hora de firmar, lo que prevaleció fue una actitud pragmática que no se centró en objetivos religiosos.

El período contemporáneo tuvo dos bloques. En el primero, titulado «cristianismo y paz entre Este y Oeste» Alberto Melloni, analizó la trayectoria de la encíclica *Pacem in Terris*, estudiando su redacción a partir de los papeles privados del papa Roncalli

Riho Altnurme, de la Universidad de Tartu, en *Theology of Peace in Soviet Estonia* analizó el razonamiento cristiano de la Iglesia Luterana, en su forzada colaboración en la «campana por la paz» lanzada por los soviéticos.

También sobre el concepto –y la promoción– de la paz en territorios comunistas versó el tema de Katharina Kunter, del Instituto de Tecnología de Karlsruhe, titulada *Vision of Shalom*, que analizó el papel de las iglesias –católica y protestante– en el proceso de detente promovida durante los años finales de la guerra fría, apoyándose en documentación y entrevistas de protagonistas pertenecientes a los diversos movimientos religiosos que tendieron puentes entre el Este y el Oeste. Su conclusión fue que, si bien el concepto de «paz» no es unívoco, en esos años se dio por primera vez un acuerdo interreligioso en la búsqueda de la paz.

El último bloque fue «paz y Vaticano II». Bernard Ardura, presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, en la ponencia titulada *Christian Culture of Peace*, profundizó en el concepto de paz de Juan XXIII, en la encíclica *Pacem in terris*, insertable tanto en la guerra fría como en el desarrollo del concilio Vaticano II y destacó los dos elementos esenciales del discurso de la Iglesia católica sobre la paz: la cultura y el perdón.

La última ponencia, del Dr. Roland Cerny-Werner, de la Paris Lodron University de Salzburg analizó la diplomacia vaticana entre Juan XXIII y Pablo VI en *Between a Rock and a Hard Place*, una nueva era en que el Vaticano se fue convirtiendo en un importante mediador entre los dos bloques, como quedó claro en los inicios de la Conferencia para la Seguridad y Cooperación en Europa (CSCE).

Como puede deducirse por los contenidos de las ponencias, el congreso fue acumulando consideraciones sobre paz y religión que resultaron tanto más útiles cuanto que procedía, como ya he dicho, de especialidades y métodos muy distintos. La publicación de lo presentado esos días en Israel, prevista al menos para las ponencias más significativas, servirá para ofrecer una visión de la religión –de las tres religiones monoteístas principales– más relacionada con la construcción de la paz que con el enfrentamiento y la guerra. Un punto de vista en el que se continúa profundizando en distintos países y que resulta una indudable aportación de la historia y las ciencias humanas a la comprensión y la construcción de la sociedad contemporánea. Un congreso, pues, académicamente interesante y socialmente significativo.

Antón M. PAZOS

Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento», CSIC  
Santiago de Compostela  
apazos@cesga.es

---

## «III Encuentro de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea»

(Vitoria, 13-16 de septiembre de 2011)

Desde que en 2007 se instauraran con periodicidad bianual los Encuentros de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea, esta actividad académica ofrece un buen estado de la investigación actual en España sobre los más diversos aspectos de la contemporaneidad. Las anteriores jornadas, en Zaragoza (2007) y Granada (2009), demostraron la viabilidad de un proyecto que pretende dar visibilidad a aquellos investigadores que acaban de comenzar su carrera, así como a los que han terminado su tesis doctoral y se encuentran en un inquieto espacio de nadie. En esta ocasión, el III Encuentro reunió en Vitoria a más de 200 personas para compartir experiencias, dialogar y debatir sobre sus respectivos trabajos.

El encuentro pivotó sobre 14 mesas, que tenían como objetivo convertirse en ricos y participativos talleres-seminarios con un historiador joven, pero sobradamente preparado en la materia, que tenía la función de elaborar un breve un estado de la cuestión personal e incitar a la discusión científica. Los títulos de las mesas fueron los siguientes: historia de las mujeres y de género; religiosidad y laicismo; nacionalismo e identidades territoriales; historia de la cultura; historia social; historia urbana; historia rural; biografía, prosopografía, élites; culturas políticas; violencia política; historia del presente; historia económica; historia de las relaciones internacionales; e historiografía, metodología, fuentes. Esta amplitud temática, además,