



Source: Mykyivna News Journal/AFP/Getty Images

Consideraciones y guía para el compromiso humanitario con líderes religiosos



The
Generating Respect
Project



UNIVERSITY
of York



Economic
and Social
Research Council

Reconocimientos

Este documento es de la autoría de Ioana Cismas, Marta Furlan, Piergiuseppe Parisi, Chris Rush, Ezequiel Heffes y Hasnaa El Jamali. Se basa en una investigación realizada entre enero de 2020 y enero de 2023 en el marco del proyecto «Generando respeto por las normas humanitarias: La influencia de los líderes religiosos sobre las partes de un conflicto armado» (Proyecto Generando Respeto).

Ioana Cismas (Universidad de York) fue la investigadora principal del proyecto y Ezequiel Heffes (Llamamiento de Ginebra), su coinvestigador. Tienen una deuda de gratitud con un equipo de investigación excepcional, del que formaban parte: Mohamed Assaleh, Nicolás Braguinsky Cascini, Hawa Dakona, Marta Furlan, Hasnaa El Jamali, Jelena Erstic, Émilie Max, Adelaida Ibarra Padilla, Yolvi Lena Padilla Sepulveda, Piergiuseppe Parisi, Chris Rush y Jonathan Zaragoza Cristiani. Ella Allen, Nabila Okino, Joel Reynolds, Louise Sloan, Isa Sakamura, Khin Thet San y María Paula Suárez contribuyeron con su valiosa asistencia de investigación

Dirigido por el Centro de Derechos Humanos Aplicados de la Universidad de York y la Facultad de Derecho de York, el Proyecto Generando Respeto se desarrolló en estrecha colaboración con la organización humanitaria Llamamiento de Ginebra. El Proyecto para la Libertad de Religión o Creencias del Instituto Ralph Bunche (Universidad de la Ciudad de Nueva York), que brindó asistencia técnica al relator especial de la ONU sobre libertad de religión o creencias, Ahmed Shaheed, también colaboró en la investigación. El Centro de Derecho Internacional Humanitario Diakonia y el Observatorio de Derecho Internacional Humanitario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires apoyaron la investigación. Sin la disposición para colaborar y el apoyo comprometido de estas organizaciones y de su personal, esta investigación, sencillamente, no hubiera sido posible.

El Proyecto Generando Respeto fue financiado por el Consejo de Investigación Económica y Social (ESRC) del Reino Unido a través de una competitiva beca de investigación. Expresamos nuestro sincero agradecimiento al ESRC por su apoyo. También damos las gracias al Llamamiento de Ginebra por proporcionar fondos adicionales para la investigación, y al Centro de Derecho Internacional Humanitario Diakonia por cofinanciar un taller de expertos en el marco del proyecto. La Delegación de la Unión Europea ante la ONU y otras organizaciones internacionales en Ginebra contribuyeron a sufragar los costos de la conferencia final del proyecto y coorganizaron el evento junto con la Misión de Suiza ante la ONU y otras organizaciones internacionales en Ginebra y la Universidad de York. Agradecemos mucho su apoyo.

Nos sentimos profundamente honrados de haber recibido los esclarecedores consejos del Consejo Asesor del proyecto: Shaheen Sardar Ali, Mashood Baderin, Pascal Bongard, Emiliano J. Buis, Andrew Clapham, Katharine Fortin, Tanisha Fazal, Nontando Hadebe, Yousuf Syed Khan y Stephen Wilkinson. Durante los últimos tres años, otras personas y organizaciones han mostrado un gran interés en el tema del proyecto y en nuestro trabajo, han brindado consejos alentadores, han facilitado entrevistas y reuniones, y han participado en eventos. ¡Les estamos inmensamente agradecidos!

Las últimas palabras de agradecimiento son para los participantes de nuestra investigación: Ellos han sido generosos con su tiempo durante tiempos difíciles, y generosos al compartir sus ideas, experiencias vividas y reflexiones. Sus contribuciones constituyen el núcleo de esta investigación. ¡Gracias!

Exención de responsabilidad

Este informe es obra de los autores. Las opiniones expresadas en este documento no reflejan necesariamente las de los socios del proyecto, los colaboradores o las instituciones afiliadas. Cualquier error es responsabilidad de los autores.

Consideraciones y guía
para el compromiso humanitario
con líderes religiosos

Enero de 2023

Forma de citación recomendada

Ioana Cismas, Marta Furlan, Piergiuseppe Parisi, Chris Rush, Ezequiel Heffes y Hasnaa El Jamali, Consideraciones y orientaciones para la cooperación humanitaria con líderes religiosos (Universidad de York, 2023), DOI: 10.15124/yao-j9g2-j311

Índice

Exención de responsabilidad	2
Forma de citación recomendada	4
Resumen ejecutivo	6
Introducción	9
Objetivos y audiencia destinataria	10
Respondiendo a un contexto humanitario complejo	10
Metodología y estructura	12
Parte I: Consideraciones para el compromiso humanitario con líderes religiosos	15
1. ¿Quiénes y qué son los líderes religiosos?	16
1.1 Formas de liderazgo religioso	16
1.2 Patrones y procesos de exclusión	18
2. ¿Cómo influyen los líderes religiosos en los actores armados?	20
2.1 Mecanismos de influencia social	20
2.2 El impacto de la influencia de los líderes religiosos en los actores armados	23
2.3 Los factores que configuran la influencia	24
3. ¿Por qué comprometerse?	47
3.1 Argumentos a favor del compromiso	47
3.2 Encaje organizativo	49
4. ¿Qué desafíos plantea el compromiso?	50
4.1 Desafíos para el sector humanitario	50
4.2 Desafíos para los líderes religiosos	52
Parte 2: Guía para el compromiso humanitario con líderes religiosos	54
5. ¿Cómo comprometer a los líderes religiosos?	55
5.1. Mapeo del conflicto	55
5.2 Mapeo de líderes religiosos	58
5.3 Enfoques del compromiso humanitario	61
5.4 Temas del compromiso humanitario	62
5.5 Habilidades y emociones de los actores involucrados en el compromiso humanitario	63
Referencias	64

Resumen ejecutivo

Esta publicación tiene como objetivo apoyar el compromiso de los agentes humanitarios con los líderes religiosos a fin de generar un mayor respeto por las normas humanitarias en los conflictos armados. Se basa en una investigación sociojurídica realizada durante un período de tres años como parte del proyecto *Generando respeto por las normas humanitarias: La Influencia de los líderes religiosos sobre las partes de un conflicto armado: El Proyecto Generando Respeto*.

El proyecto abordó las siguientes preguntas generales de investigación: *¿Cómo influyen los líderes religiosos en el comportamiento de las partes tanto estatales como no estatales en los conflictos armados? ¿Pueden sus interpretaciones religiosas conducir al cumplimiento de las normas humanitarias?* La respuesta es un rotundo sí: el estudio ha establecido que los líderes religiosos pueden y, de hecho, influyen en el cumplimiento, por parte de los actores armados, del Derecho Internacional Humanitario y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. En este documento, explicamos de forma sistemática la relevancia de estos hallazgos para los humanitarios y los donantes.

La **Parte I** responde a un conjunto de preguntas fundamentales y proporciona ejemplos concretos basados en datos primarios recopilados en más de 250 entrevistas con líderes religiosos, profesionales humanitarios, académicos, actores armados y otras partes interesadas, y se basa en una extensa revisión de literatura interdisciplinar.

La **Parte II** afronta la pregunta *¿Cómo comprometerse?* En esta parte se aborda el mapeo del conflicto, el mapeo de los líderes religiosos influyentes en contextos específicos, qué enfoques de compromiso seguir, qué temas se pueden elegir, qué competencias se necesitan y cómo se pueden medir los resultados.

Hallazgos claves

1. ¿Quiénes y qué son los líderes religiosos? Desde el principio, el Proyecto Generando Respeto ha propuesto una definición amplia de liderazgo religioso, que se refinó posteriormente en respuesta a la evidencia empírica. Los líderes religiosos son actores que:
 - Tienen una afiliación formal o informal a una religión, espiritualidad o creencia.
 - Reivindican una legitimidad especial, anclada principalmente al carisma o la tradición para interpretar la religión y persuadir o infundir la obediencia de los seguidores, las comunidades u otros actores.
 - Ejercen el liderazgo de forma individual o colectiva, a través de instituciones, organizaciones, redes o grupos formales o informales.
 - Operan como actores estatales o no estatales.
 - Suelen ser institucionalmente externos a los actores armados, pero también pueden formar parte de sus estructuras políticas o militares.
2. Las expresiones informales y colectivas de liderazgo religioso son importantes porque corrigen las exclusiones intrarreligiosas y extrarreligiosas, que generalmente se manifiestan en relación con las mujeres y las minorías. El estudio ha confirmado esta suposición. No vemos líderes religiosas femeninas no porque no existan, sino porque a menudo están excluidas de posiciones de autoridad visibles y formales o eligen expresar su liderazgo de manera colectiva.

3. ¿Cómo influyen los líderes religiosos en los actores armados? Los mecanismos de influencia social a su disposición (persuasión y control legítimo, así como en algunas circunstancias control coercitivo) y las fuentes de legitimación de las que se nutren (tradicción y carisma) explican la capacidad de los líderes religiosos para lograr **formas de socialización más profundas** en comparación con las que generalmente están disponibles para la autoridad racional-legal, como los organismos encargados de hacer cumplir la ley, los tribunales y los parlamentos.
4. Su influencia en el cumplimiento de las normas humanitarias se puede clasificar por tipo, naturaleza y resultado del impacto. Los líderes religiosos pueden influir **directamente** en los actores armados, lo que presupone la existencia de un acceso directo y canales de comunicación entre ellos o, **indirectamente**, bajo la mediación de otros actores sociales, comunidades o individuos dentro del cuerpo armado. En el primer caso, encontramos líderes religiosos vinculados a las fuerzas armadas estatales y secciones militares de grupos armados no estatales; se trata de personal religioso. También los encontramos dirigiendo departamentos políticos o actuando como comandantes militares y máximas autoridades religiosas de grupos armados no estatales, cofundando así estructuras militares y religiosas.
5. La mayoría de los líderes religiosos, sin embargo, son **institucionalmente externos** a los actores armados: el sacerdote, el imán y el rabino, pero también la esposa de un pastor que negocia el acceso humanitario con grupos armados no estatales; un alto consejo islámico que exige la liberación de detenidos; un monasterio budista que ofrece albergue y comida a civiles de todos los credos y ninguno, desplazado por una junta militar; o los niños, mujeres y hombres que forman la Guardia Indígena, una institución colectiva de autoprotección teñida de un matiz espiritual.
6. El resultado de la influencia de los líderes religiosos en el comportamiento de los actores armados puede ser **positivo**, lo que conduce a, o alienta, al cumplimiento de las normas, o **negativo**, lo que lleva a, o justifica, las violaciones. Finalmente, el impacto de esta influencia puede ser **duradero y profundo**, resultando en la internalización de normas, o **temporal y superficial** en los casos en que la conformidad conductual se detiene cuando cesan las promesas de recompensas y amenazas de violencia, o cuando termina el deseo de identificación grupal.
7. Y lo que es más importante, para fines operativos, la investigación ha demostrado que la influencia es un proceso relacional conformado por:
 - **Factores endógenos** tanto para los líderes religiosos como para los actores armados. Estos pueden incluir valores, objetivos e ideología; antecedentes étnicos, culturales o sociales; estructura organizativa; canales de acceso y comunicación; postura en relación con las normas humanitarias internacionales.
 - **Factores contextuales**, incluida la dinámica del conflicto; percepción de líderes religiosos y actores armados; y relación y participación de terceros.

Entender la interacción entre estos factores en la práctica permite una evaluación contextualizada de la influencia real y potencial de los líderes religiosos en los actores armados. También aporta claridad en otros dos aspectos: la religión no es, y por lo tanto no debe reducirse a *la* variable explicativa de la influencia de los líderes religiosos, ni tampoco el resultado de esta influencia (positivo/negativo) está predeterminado por ella.

8. ¿Por qué comprometerse? El compromiso parece el camino evidente considerando el acceso, el capital social y religioso que poseen los líderes religiosos y el papel que pueden desempeñar como personas influyentes en el cumplimiento de las normas. Nosotros presentamos un enfoque más matizado. El compromiso puede estar impulsado por argumentos pragmáticos, de necesidad y basados en valores, o una combinación de estos. A menudo ocurre en un contexto de riesgos (muy

reales) para los líderes religiosos y varios desafíos para las organizaciones humanitarias. También requiere un nivel de compromiso para comprender, aprender, cuidar y tal vez sentir. Es posible que el compromiso no siempre se ajuste a los objetivos, mandatos, prioridades, capacidad y recursos de una organización humanitaria. Si lo hace, o pudiese hacerlo, la Parte II de este documento busca apoyar con **decisiones estratégicas y operativas** la manera en que se podría desarrollar dicho compromiso.

Introducción



Objetivos y audiencia destinataria

Esta publicación es el resultado de la investigación aplicada de tres años de *Generando respeto por las normas humanitarias: La Influencia de los líderes religiosos sobre las partes de un conflicto armado (El Proyecto Generando Respeto)*.¹ Esta investigación examinó cómo influyen los líderes religiosos en el comportamiento de las partes, tanto estatales como no estatales, en los conflictos armados, y si sus interpretaciones religiosas pueden conducir al cumplimiento de las normas humanitarias.²

Esta publicación tiene como objetivo apoyar el compromiso de los actores humanitarios con los líderes religiosos con el objetivo de generar un mayor respeto por las normas humanitarias en los conflictos armados. Como herramienta, busca ser *flexible*, es decir, adaptable a los diferentes mandatos, prioridades y capacidades de las organizaciones humanitarias que trabajan en el cumplimiento de las normas; *práctica*, brindando respuestas a preguntas fundamentales como por qué y cómo comprometerse con líderes religiosos; y *contextualizable*, por lo tanto, que responda a una variedad de desafíos y oportunidades que surgen en diversos contextos de conflicto.

Los destinatarios de este documento son: i) profesionales humanitarios de organismos no gubernamentales, intergubernamentales y gubernamentales; ii) donantes y agencias de subvenciones; e iii) investigadores que trabajen en el área de cumplimiento del Derecho Internacional Humanitario (DIH) y del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH) en contextos de conflicto.

Respondiendo a un contexto humanitario complejo

La justificación del Proyecto Generando Respeto, y de la presente publicación, surgió en la intersección de tres realidades interrelacionadas.

Necesidad de ampliar los focos del compromiso humanitario: En tiempos de conflicto armado, el cumplimiento del DIH y del DIDH se enfrenta a desafíos sistémicos, derivados de la limitada capacidad de hacer cumplir los sistemas legales, las diferentes interpretaciones de las normas, el rechazo de su aplicación, la apropiación insuficiente de las normas o la socialización superficial. También existen desafíos institucionales, principalmente debido a la falta de estructuras organizativas y recursos apropiados, que pueden dar lugar a que los estados y los grupos armados no estatales no reconozcan, comprendan ni cumplan sus obligaciones.³ Para conservar su fuerza protectora, el trabajo de cumplimiento de las normas ha tenido que expandir sus focos en términos de participación, basándose en los valores locales, las normas seculares y religiosas y las prácticas tradicionales, además del derecho (internacional). Con respecto a los objetivos del compromiso, se puede observar una ampliación del conjunto de direcciones, más allá de las partes directas del conflicto a una variedad de otros actores con influencia potencial en los actores armados. Para dar forma a este trabajo, se ha producido un anclaje mucho más firme en las metodologías derivadas de las ciencias sociales y ha ocurrido un movimiento hacia conceptualizaciones de la ciencia comportamental.

“

Un enfoque exclusivo en la ley no es tan efectivo para influir en el comportamiento como una combinación de la ley y los valores que la sustentan. Vincular la ley a las normas y a los valores locales la dota de mayor fuerza. El papel de la ley es vital en el establecimiento de normas, pero alentar a las personas a interiorizar los valores que ella representa a través de la socialización es una forma más duradera de promover la moderación.⁴

”

Importancia de construir una comunidad de práctica reflexiva: Durante las últimas dos décadas, las organizaciones humanitarias en terreno han buscado cada vez más comprometer a actores sociales influyentes en los esfuerzos de difusión de normas, convergencia y socialización. Entre los actores clave a los que se dirigen tales actividades se encuentran los líderes religiosos. Este conjunto de prácticas merece una atención analítica exhaustiva y un intercambio de conocimientos para permitir que el sector humanitario funcione como una comunidad de práctica más reflexiva.

Iniciativas de intercambio de conocimientos para observar

- **Religión y principios humanitarios:** <https://blogs.icrc.org/religion-humanitarianprinciples/>
Comité Internacional de la Cruz Roja, equipo de Asuntos Globales.
- **El marco conceptual de «Fe para los derechos»:** <https://www.ohchr.org/en/faith-for-rights>
Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos
- **Aprendiendo de la práctica: Comprometiendo a actores confesionales y tradicionales en la prevención de la violencia contra las mujeres y las niñas:** <https://unf.unwomen.org/en/digital-library/publications>
Fondo Fiduciario de la ONU para Eliminar la Violencia contra la Mujer
- **Iniciativa Conjunta de Aprendizaje sobre la Fe y las Comunidades Locales:** <https://iliflc.com>

La investigación realizada en el marco del Proyecto Generando Respeto, sus resultados académicos, digitales y orientados a políticas,⁵ incluida la presente publicación, así como las estructuras de seguimiento como la plataforma y la red de Generando Respeto, reconocen, reflexionan y buscan facilitar el aprendizaje sobre la cooperación entre los líderes religiosos y humanitarios desde la perspectiva de ambos, y con utilidad práctica para los dos grupos.

Relevancia y limitaciones del estudio interdisciplinario y la guía operativa existentes: los estudios en desarrollo, resolución de conflictos, construcción de paz y justicia transicional han debatido durante mucho tiempo los múltiples roles que los líderes religiosos y las organizaciones confesionales pueden desempeñar en estos campos.⁶ Garantizar el acceso y generar confianza entre las comunidades locales para facilitar la asistencia al desarrollo y la ayuda humanitaria,⁷ dar forma a los programas e intervenciones socioeconómicas desde la base,⁸ ganar legitimidad y forjar la apropiación de los procesos de paz o justicia transicional⁹ son algunas de las razones que animan a los profesionales de estos campos a perseguir el compromiso con los líderes religiosos. Un razonamiento similar debería guiar a las organizaciones humanitarias comprometidas con el cumplimiento de las normas.¹⁰

Los estudios jurídicos que identifican áreas de convergencia y divergencia entre el DIH, el DIDH y la religión¹¹ son cruciales para construir una base de conocimientos sustancial para los trabajadores humanitarios que cooperan en el cumplimiento de las normas con líderes religiosos; es igualmente relevante para evaluar lo que se podría lograr de manera realista a través de intervenciones de convergencia.

La guía operacional dirigida a quienes trabajan en el desarrollo, la asistencia humanitaria y los derechos humanos establecen cómo y bajo qué condiciones estos actores deben buscar del compromiso con las organizaciones religiosas.¹² Se puede obtener conocimiento importante de estas

fuentes relacionadas con las formas de compromiso que son sensibles al contexto y a los actores, y van más allá de la difusión de normas a través de intervenciones, tales como talleres o formaciones puntuales. Sin embargo, dado que la guía contempla, por lo general, el compromiso en forma de alianzas basadas en « valores, objetivos y esfuerzos compartidos»,¹³ su utilidad para los trabajadores humanitarios que se centran en el cumplimiento de las normas es más limitada. Es aquí donde el presente documento busca llenar un vacío.

Metodología y estructura

Esta publicación se apoya en investigaciones sociojurídicas realizadas en el marco del Proyecto Generando Respeto. Se adoptó un enfoque de estudio comparativo con **Colombia, Libia, Malí, Myanmar, el norte de Yemen y el noroeste de Siria** elegidos como contextos de investigación. La selección se basó en consideraciones conceptuales (contextos donde el DIH y el DIDH son aplicables, donde persisten las violaciones de estos regímenes legales y donde los líderes religiosos tienen influencia en la sociedad), consideraciones pragmáticas (acceso y potencial para asociaciones locales) y en un esfuerzo por garantizar un cierto nivel de representatividad (una amplia gama de contextos regionales, tipos de actores armados y creencias religiosas).

Conceptos centrales – Cumplimiento: tendiendo puentes entre disciplinas

Los abogados internacionales generalmente definen el cumplimiento como «un comportamiento o una situación que está en conformidad con las obligaciones internacionales (existentes)».¹⁴

- La realidad empírica revela que **el cumplimiento no se presenta como binario**: las partes de un conflicto armado no respetan ni violan la totalidad de las normas del DIH y el DIDH en todo momento.¹⁵
- **La variación conductual se construye socialmente**: Es el resultado de procesos sociales (p. ej., persuasión, control legítimo, coerción) y está determinada por factores ideacionales (p. ej., ideas, valores, tradición, emoción) y factores materiales (p. ej., disponibilidad de recursos, dinámicas de conflicto).

Los psicólogos sociales han tratado de explicar la naturaleza, la motivación y la durabilidad de la conformidad conductual con normas, incluidas las obligaciones legales. En un **continuo de conformidad conductual**, desde lo temporal y superficial en un extremo hasta lo más duradero y profundo en el otro, encontramos:

- El **cumplimiento**, que se produce por expectativas de aprobación o recompensa o para evitar la desaprobación o el castigo.¹⁶
- La **identificación**, donde la conformidad conductual se explica por el deseo de identificarse con un grupo.
- La **interiorización**, que se refiere a la conformidad en el comportamiento, la cual se produce porque está de acuerdo con los propios valores.¹⁷

Las tres formas de conformidad conductual corresponden a tres «profundidades» de socialización de combatientes y luchadores:

- Una **forma superficial de socialización** se logra mediante el cumplimiento (en el sentido definido por la psicología social), según el cual «los individuos no interiorizan las normas del grupo, sino que simplemente actúan de acuerdo con ellas por razones estrictamente instrumentales»;¹⁸

- Una **forma más profunda de socialización** resulta de la identificación, reflejando ciertos cambios psicológicos y de actitud que, sin embargo, son reversibles tan pronto como un individuo abandona el grupo con el que se identifica;¹⁹
- La **forma más profunda de socialización** se logra a través de la internalización de las normas, es decir, cuando los individuos actúan de acuerdo con ellas porque «esto es lo que corresponde hacer».²⁰

Los estudios de ciencias políticas han señalado que la socialización de combatientes y luchadores puede tener lugar **verticalmente** (por lo general, impulsada por el liderazgo a través de instituciones formales, como los mecanismos de formación y la aplicación de normas)²¹ u **horizontalmente**, a través de interacciones entre miembros de las bases, comunidades y otros actores influyentes.²² Finalmente, la socialización puede dar lugar a resultados positivos en términos de respeto por las normas humanitarias (**moderación**) o negativos (**violación**).

Se utilizó la revisión de la literatura en el tema para desarrollar el marco conceptual del proyecto:

Se consultaron estudios teóricos sobre el cumplimiento a través del derecho, la sociología, la psicología social, las ciencias políticas y las relaciones internacionales, junto con una variedad de literatura gris y académica interdisciplinaria sobre los actores religiosos, sus roles en los conflictos armados, los tipos de relaciones con los actores armados, las comunidades y la sociedad en general, el compromiso real y potencial con humanitarios y profesionales de los campos del desarrollo, la resolución de conflictos, la construcción de paz, la justicia transicional, los derechos humanos y el humanitarismo, así como los resultados de dicho compromiso. La creación del marco conceptual fue un proceso iterativo, formado por etapas de investigación posteriores y hallazgos empíricos.

Mapeos detallados de conflictos armados activos, actores armados y líderes religiosos en los seis contextos de estudio: Los mapas incluyen información sobre el contexto histórico de los conflictos en los países analizados, los antecedentes sociales e ideológicos de los actores armados, la organización interna,²³ el desempeño de las funciones de gobierno, liderazgo, ubicación y comunidades afectadas, patrones de violación del DIH y el DIDH, y la participación en el conflicto de líderes religiosos, así como de actores internacionales. El mapeo de los parámetros para líderes religiosos incluyeron el tipo (persona, grupo o institución), el rol y la posición, la afiliación a una religión/fe/espiritualidad, la relación con actores armados, mensajes y actividades relacionadas con el conflicto/partes. El ejercicio de mapeo proporcionó un análisis detallado de las realidades sobre el terreno, conformó la selección de los participantes de la entrevista y el diseño personalizado de las guías de entrevista.

Análisis temático de más de 250 entrevistas semiestructuradas e historias digitales de las partes interesadas con experticia o experiencias vividas en los conflictos armados en los países del estudio:

Se utilizó un muestreo intencional y de bola de nieve para seleccionar a los participantes de la investigación. Se realizaron entrevistas en línea y en el país con líderes religiosos, profesionales humanitarios, académicos de diversas disciplinas relevantes, periodistas, diplomáticos, funcionarios estatales, miembros actuales y anteriores de actores armados, líderes de organizaciones de la sociedad civil y comunidades entre el otoño de 2020 y la primavera de 2022. El equipo de investigación empleó la narrativa digital como método de recopilación de datos y generación de impacto. Todas las actividades de recopilación de datos con participantes humanos estuvieron sujetas a reglamentos éticos rigurosos, revisión y aprobación por parte del Comité de Ética de la Universidad de York. A la hora de informar sobre las contribuciones de los participantes de la investigación, respetamos las solicitudes tanto de aquellos que solicitaron el anonimato total como de aquellos individuos que prefirieron ser identificados en los resultados de la investigación.

Finalmente, se empleó una conferencia de académicos y profesionales,²⁴ talleres reflexivos y de expertos,²⁵ conversaciones informales con partes interesadas clave del sector humanitario y círculos religiosos, además de diarios reflexivos, para identificar las necesidades operativas y las lecciones aprendidas sobre el terreno.

Las consideraciones de género se incorporaron a lo largo del proceso de investigación, incluso en el ejercicio de mapeo, el muestreo de los participantes de la investigación, el diseño de las guías de entrevistas, el análisis de datos y los informes.²⁶

Las limitaciones de la investigación son tres. En primer lugar, las restricciones de acceso, debido a los cierres de fronteras y las restricciones de viaje internas relacionadas con el COVID-19, la dinámica cambiante del conflicto y los riesgos de seguridad, hicieron que el trabajo de campo no pudiera llevarse a cabo en los diferentes países en dos fases, como se había previsto. En segundo lugar, algunas categorías de participantes en la investigación están subrepresentadas. Estos aspectos limitaron la capacidad del estudio para realizar un análisis longitudinal o extraer inferencias analíticas de los datos en relación con los actores armados del Estado; en su lugar, nos basamos en investigaciones existentes publicadas de otros autores. En tercer lugar, la investigación que se llevó a cabo fue de naturaleza cualitativa: la posibilidad de extraer generalizaciones de este tipo de investigación es limitada. Sea como fuere, la fuerza explicativa del enfoque de estudio de caso comparativo empleado²⁷ permite extraer inferencias de los datos, que tienen validez en una serie de contextos y con respecto a actores con características similares.

El objetivo práctico de esta publicación se traduce en su formato adaptado centrado en preguntas y respuestas; las conceptualizaciones relevantes y la evidencia empírica del trabajo de campo y el estudio se presentan en viñetas. De conformidad con esta Introducción, la Parte I incluye consideraciones para un compromiso efectivo con los líderes religiosos: se centra en cómo los humanitarios pueden desear definir a los líderes religiosos, cómo son o pueden ser influyentes en los conflictos armados y por qué los actores humanitarios envueltos en el trabajo de cumplimiento de normas deberían considerar comprometerse con ellos. En la Parte II se presenta una guía para aquellos que estén considerando trabajar en el ámbito del cumplimiento de normas con líderes religiosos y para aquellos que ya están envueltos en dicho trabajo, cómo diseñar e implementar actividades de compromiso.

Parte I:
Consideraciones para el compromiso humanitario con líderes religiosos



Source: pxhere.

1. ¿Quiénes y qué son los líderes religiosos?

En esta sección se define el liderazgo religioso; se ilustran las diversas formas que el liderazgo religioso puede tomar en la práctica; y se destacan los patrones y procesos de exclusión que los actores humanitarios deben tener en cuenta al estudiar el liderazgo religioso con fines de compromiso humanitario.

Conceptos centrales: Definición de liderazgo religioso²⁸

Los líderes religiosos son actores que:

- i) Tienen una **afiliación formal o informal** a una religión, espiritualidad o creencia.
- ii) Hacen un reclamo de **legitimidad especial, anclado predominantemente en el carisma o la tradición** para interpretar la religión y persuadir u ordenar la obediencia de los seguidores, las comunidades u otros actores.
- iii) Ejercen el liderazgo **de forma individual o colectiva**, a través de grupos, redes, organizaciones o instituciones formales o informales.
- iv) Operan como **actores estatales o no estatales**.
- v) Suelen ser **institucionalmente externos a los actores armados**, pero también pueden ser **parte de sus estructuras políticas o militares**.

1.1 Formas de liderazgo religioso

- Las personas que están formalmente afiliadas a estructuras religiosas o sistemas de creencias incluyen «sacerdotes, imanes, rabinos, clérigos, monjes, monjas, lamas, guías espirituales indígenas tradicionales como chamanes y sukias, y líderes religiosos laicos».²⁹
- Las personas informalmente afiliadas a estructuras religiosas o que no cumplen una función institucional formal, p. ej., el cuidador de un pastor involucrado en actividades humanitarias o un experto en temas religiosos que trabaja en una universidad, pueden gozar de una legitimidad especial e influir en una variedad de actores en ausencia de una relación formalizada con las estructuras religiosas.

Percepciones desde el campo: Liderazgo religioso informal

Myanmar: Una mujer entrevistada en el contexto de esta investigación no poseía autoridad religiosa formal, solo indirectamente a través de su parentesco con un pastor. Sin embargo, su discurso, acciones, carisma y la forma en que era percibida por la comunidad y los grupos armados no estatales la colocaron firmemente en la categoría de líderes religiosos con capacidad de influenciar en su comportamiento.³⁰

- El liderazgo religioso institucionalizado puede ser ejercido por iglesias, mezquitas y sinagogas, así como ministerios de legados y asuntos religiosos, instituciones religiosas estatales o no estatales, incluidas escuelas públicas o privadas, asociaciones y organizaciones religiosas, incluidas las organizaciones benéficas o, de hecho, organizaciones humanitarias.³¹

Percepciones desde el campo y la academia: Liderazgo religioso institucionalizado

Libia: El *awqaf* (autoridad o ministerio de legados religiosos) controla los ingresos y las propiedades, regula el *zakat* (donación caritativa anual), emite fetuas y nombra imanes, predicadores y maestros del Corán. Como tal, desempeña una importante función religiosa, así como una importante función política y económica en Libia. Controlar el *awqaf* «confiere *hayba* (prestigio) e ingresos» y acceso único para «formar la opinión popular». ³² El *awqaf* ha sido disputado por actores armados rivales en el este y el oeste de Libia, y por diferentes corrientes religiosas, incluida la Hermandad Musulmana y el Madjalismo Salifismo.³³

- Los grupos o redes formales e informales también pueden ejercer el liderazgo religioso: en algunos contextos, las expresiones religiosas informales y colectivas que conducen a la acción social son culturalmente más aceptadas o son las únicas formas de liderazgo disponibles para las mujeres o los grupos minoritarios.

Percepciones desde la academia: Liderazgo religioso colectivo

Islas Salomón: Durante la Guerra civil (1998-2003), grupos religiosos de mujeres distribuyeron alimentos a los combatientes de los partidos opuestos como herramienta de mediación y para aliviar el sufrimiento de las comunidades afectadas.³⁴ Esta forma de liderazgo colectivo se caracteriza por métodos de «perfil bajo» y unos «valores modestos».³⁵ Es menos visible que las conmovedoras declaraciones públicas hechas por obispos y otras autoridades religiosas de alto rango (generalmente hombres). Sin embargo, puede no ser menos importante en términos de su potencial para influir en el comportamiento en contextos de conflicto armado y postconflicto.

- La mayoría de los líderes religiosos son externos a los actores armados, en el sentido de que no tienen filiación institucional con ellos. En la sección 2.3, la investigación también explora casos de líderes religiosos que forman parte de las estructuras políticas o militares de los actores armados.

1.2 Patrones y procesos de exclusión

Para trazar un mapa con precisión de la influencia de los líderes religiosos, los actores humanitarios deben:

- **Prestar atención a los patrones de exclusión intrarreligiosos y las normas heteropatriarcales:** A menudo se manifiestan en relación con las mujeres. En muchos sistemas confesionales, a las mujeres no se les permite ser parte de estructuras religiosas jerárquicas o están excluidas de desempeñar ciertos roles de autoridad. Esto no significa que no ejerzan un liderazgo religioso, sino que las formas que toma este liderazgo son a menudo menos visibles públicamente o no se ajustan a ideas preconcebidas.

Percepciones desde el campo: Predicadoras musulmanas



Malí: Madame Cissé Zeinab Keita recuerda que fue una de las tres líderes religiosas invitadas «a última hora» a una formación jurídica sobre la violencia contra las mujeres relacionada con los conflictos organizada por una organización internacional. También 105 imanes fueron invitados a participar. Cuando ella cuestionó la representación insuficiente de mujeres líderes religiosas en un evento centrado en las experiencias y la protección legal de las mujeres malienses, los organizadores explicaron que la formación estaba destinada a «imanes». Ella hizo la siguiente observación:

«No hay imanes mujeres en el Islam, pero hay predicadoras, o incluso sacerdotisas... Siempre tenemos este problema: tratan de dejar a las mujeres a un lado».³⁶

- **Comprender las restricciones impuestas a la expresión religiosa y sus consecuencias:** En muchos contextos, por razones legítimas o ilegítimas, los líderes religiosos son empujados a la informalidad o declarados ilegales por el Estado, las autoridades de facto, los grupos armados no estatales o los líderes religiosos mayoritarios. Sin embargo, estos actores pueden seguir ejerciendo una influencia importante sobre las personas y los actores armados.

Percepciones desde la academia: ilegal, pero influyente

Myanmar: La organización budista ultranacionalista radical Ma Ba Tha, y sus otras facciones, continúan reivindicando una fuerte afiliación al budismo Theravada; de hecho, el grupo afirma estar defendiéndolo, a pesar de haber sido disuelto por el Comité Estatal Sangha Maha Nayaka. Ma Ba Tha y los monjes asociados a él continúan ejerciendo un liderazgo religioso y una influencia significativa en las comunidades y algunas partes en los conflictos armados del país.³⁷ Los autores argumentan que la incitación al odio y la violencia, que la organización había propagado, allanó el camino para las graves violaciones de derechos de los rohingya en el estado de Rakhine.³⁸ Dicho de otra manera, la influencia de Ma Ba Tha tuvo un impacto significativamente negativo en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y la protección del Derecho Internacional Humanitario, independientemente del hecho de que la organización, en ocasiones, había sido empujada a la ilegalidad.³⁹

- **Actuar de manera reflexiva para abordar sus propios sesgos de exclusión:** Las organizaciones humanitarias que proyectan en contextos locales nociones de autoridad religiosa occidentalizadas, secularistas, de género o, de otro modo, excluyentes pueden hacer invisibles las formas de liderazgo religioso y, por lo tanto, oscurecer su potencial para dar forma al cumplimiento de las normas.⁴⁰

“

El análisis teórico y empírico de la dinámica secular-religiosa en juego en la esfera humanitaria destaca la necesidad no solo de generar conciencia sobre los principios y normas humanitarios con los actores religiosos, sino también de trabajar con los actores seculares sobre los prejuicios que los frenan en el compromiso con actores religiosos... La autorreflexión dentro del sistema humanitario acerca de los sesgos y las barreras que están incrustadas dentro del sistema son una parte importante, pero a menudo subestimada, de el compromiso humanitario y los esfuerzos de cumplimiento de las normas.⁴¹

”

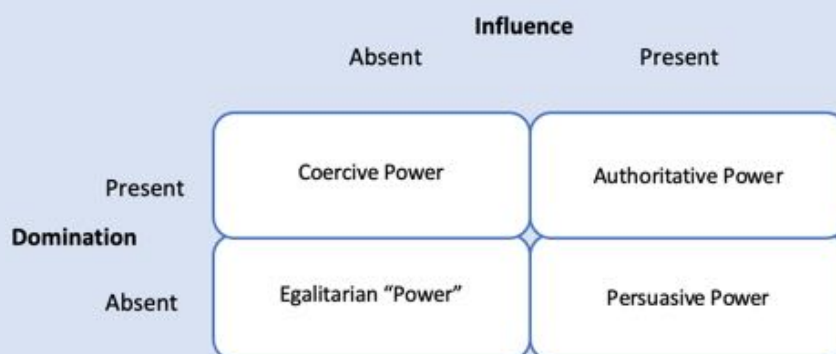
2. ¿Cómo influyen los líderes religiosos en los actores armados?

En esta sección se describen los mecanismos a través de los cuales los líderes religiosos ejercen influencia social; se identifica el impacto de su influencia en los actores armados por tipo, naturaleza y resultado; y se ilustran los factores que dan forma a tal influencia.

2.1 Mecanismos de influencia social

Conceptos centrales: Tipos de poder

La influencia y la dominación son dimensiones del poder que interactúan de diversas formas en situaciones de la vida real. En la siguiente figura⁴² se muestra cómo su interacción produce cuatro tipos ideales de poder.



Poder persuasivo y persuasión: Este mecanismo puede representar a un líder religioso que influye en seguidores, comunidades, otros actores sociales y, de hecho, actores armados, para actuar de acuerdo con una interpretación religiosa que presentan en forma de reglas, normas, doctrina o práctica convenciéndolos de que su interpretación es la «correcta, justa, moral, apropiada».⁴³

- Este tipo de influencia se produce en ausencia de sanciones o recompensas para inducir el cumplimiento.
- Aquellos que son persuadidos «probablemente actúan en consecuencia por su propia voluntad, como agentes libres, intrínsecamente motivados y dispuestos».⁴⁴
- La persuasión, incluida la ejercida por un líder religioso sobre un actor armado, puede conducir a un cambio cognitivo y de comportamiento y, por lo tanto, a la **absorción de las normas**, la forma más duradera de conformidad conductual y la forma más profunda de socialización.

“

La persuasión «no es simplemente un proceso de manipulación de incentivos exógenos para obtener el comportamiento deseado del otro lado», sino que «requiere argumento y deliberación en un esfuerzo por cambiar la forma de pensar de los demás». Los actores persuadidos «internalizan» nuevas normas y reglas de comportamiento apropiado y redefinen sus intereses e identidades en consecuencia. La piedra angular de este enfoque es que los actores están conscientemente convencidos de la verdad, validez o adecuación de una norma, creencia o práctica. Es decir, la persuasión se produce cuando los actores evalúan activamente el contenido de un mensaje en particular (una norma, práctica o creencia) y «cambian su forma de pensar».⁴⁵ ”

Poder de autoridad y control legítimo: Las autoridades o quienes detentan el poder generalmente buscan convencer a los que están sujetos al poder (seguidores, comunidades, ciudadanos o actores armados) de que sus órdenes son legítimas o «correctas» y que, por lo tanto, el control que ejercen es legítimo. Al hacerlo, se basan en varias fuentes de legitimación.⁴⁶ Lo que distingue a los líderes religiosos de muchos otros que ostentan el poder son las fuentes «especiales» de legitimación en las que se basan predominantemente para exigir obediencia a los sujetos al poder: el carisma y la tradición, en contraste con las fuentes racionales y legales.⁴⁷

- Las sanciones y las recompensas generalmente están disponibles para una autoridad legítima, pero el cumplimiento está impulsado por el sentido del deber de los individuos sujetos al poder que surge porque reconocen la legitimidad de la autoridad.⁴⁸
- Al igual que aquellos individuos sujetos a la influencia ejercida por expertos en persuasión,⁴⁹ los sujetos al poder no son pasivos frente al control ejercido por las autoridades; son agentes con voluntad, y ellos mismos pueden tratar de influir en las personas influyentes.⁵⁰
- El ejercicio de la autoridad legítima por parte de un líder religioso puede conducir a un cambio de comportamiento. Debido a las fuentes de legitimidad de las que se nutren (tradición o carisma), este cambio puede surgir de procesos de **identificación con grupos de referencia** o de **internalización de normas**, y por tanto tener un carácter más duradero.

Percepciones desde la academia: Normas - interiorización, grupo - identificación y los ulemas del Frente Moro de Liberación Islámica)

En 2006, el Frente Moro de Liberación Islámica (MILF, por sus siglas en inglés) emitió reglas de participación en enfrentamientos para su brazo armado, los Combatientes por la Libertad del Bangsamoro Islámico (CLBI). Las normas, que se consideran en general compatibles con el DIH, utilizan la ley islámica como principal marco de referencia. Después de haber realizado entrevistas con las partes interesadas clave involucradas en el desarrollo y posterior implementación de las reglas, Magon y Earnshaw concluyen que los ulemas (eruditos religiosos) del MILF desempeñaron un papel central en este proceso. Ellos señalan:

«Los miembros del MILF expresaron una variedad de motivaciones para la interpretación religiosa del DIH. Las referencias religiosas se consideraban más conocidas para los combatientes del grupo de CLBI en comparación con la ley secular. El uso de preceptos islámicos también dio un mayor sentido de propiedad, y los miembros del MILF expresaron su orgullo porque muchos principios humanitarios del DIH ya estaban contenidos en la ley islámica siglos antes de que se redactaran los Convenios de Ginebra. Muchos miembros del MILF entrevistados creían que esto conduciría a un mayor cumplimiento, particularmente porque los

combatientes serían conscientes de que romper las reglas podría tener consecuencias en el más allá». ⁵¹

Está claro que los líderes religiosos han ejercido una importante influencia social sobre el MILF y han sido fundamentales a la hora de fomentar procesos de internalización de normas e identificación de grupos de referencia entre sus combatientes. En palabras de un comandante del CLBI:

«Supe (de las reglas) por nuestro *murshideen* en el CLBI o Llamada y Orientación Islámica durante las conferencias y orientaciones que nos daba. Siempre se cita el mandamiento del Corán y el Hadiz como base. Se nos ordena seguir las reglas de la guerra porque esto nos hará (sic) buenos musulmanes para ganarnos la gracia de nuestro Creador Todopoderoso, mientras que, en este mundo, por otro lado, seguir las leyes de la guerra hará que el MILF sea más civilizado. La adhesión a las leyes de la guerra construirá la legitimidad del MILF como una organización revolucionaria genuina, pues tiene objetivos religiosos y políticos claros (sic) de no dañar a los civiles en comparación con los grupos radicales que usan la violencia como herramienta para promover sus intereses (Tado 2022)». ⁵²

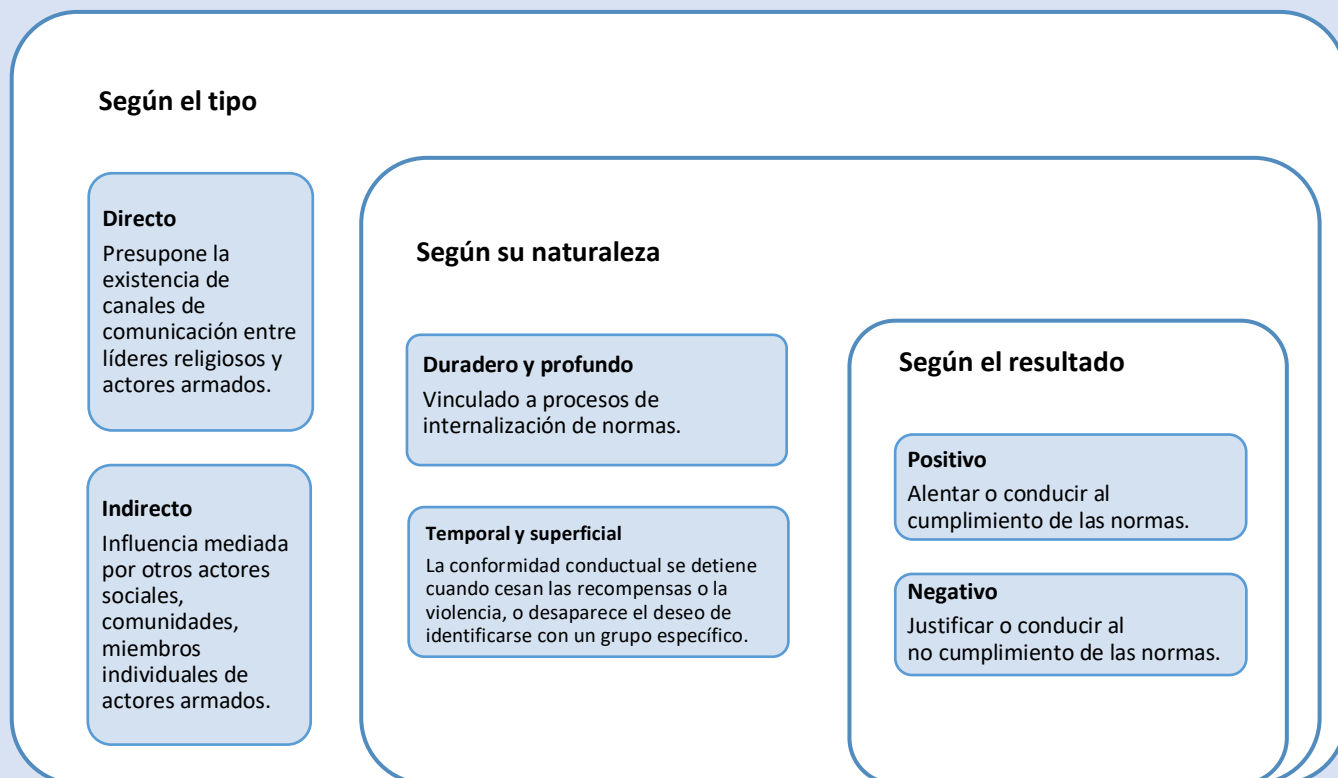
Poder coercitivo y coerción: La coerción no es como tal un mecanismo de influencia social, ya que resulta de la dominación, «de un intento de controlar a otros en contra de su voluntad» mediante el despliegue de «recursos humanos y materiales, entre otros, para restringir, bloquear, obligar y manipular el comportamiento del objetivo sin ningún esfuerzo de persuasión o apelaciones a la autoridad legítima». ⁵³

- En determinadas circunstancias, como cuando la autoridad religiosa y el liderazgo de los actores armados se superponen, los líderes religiosos tienen la capacidad de ejercer coerción.

Percepciones desde el campo y el estudio: Control coercitivo

Yemen: El líder de Ansar Allah (traducido como Partisanos de Dios y conocido como el movimiento Houthi) reclama la autoridad política y religiosa suprema «como el guardián del Corán» y exige obediencia absoluta. ⁵⁴ El grupo ha tratado de dominar a los líderes religiosos en el área que controla a través de la marginación sistemática, la cooptación coercitiva y el estricto control ejercido por los *mushrifin* (supervisores). Los líderes religiosos chiíes zaidí se han visto privados de espacios para expresar un pensamiento independiente, ⁵⁵ «hasta el punto de que incluso los sermones de los viernes se imponen a los imanes desde arriba y se sustituye a aquellos imanes que no parecen ser lo suficientemente obedientes». ⁵⁶

Conceptos centrales: El impacto de la influencia de los líderes religiosos en los actores armados



La viñeta *Conceptos centrales* describe la influencia de los líderes religiosos en el cumplimiento de las normas humanitarias de los actores armados en términos de tipo, naturaleza y resultado del impacto.

Cabe señalar que, en algunas circunstancias, y a pesar de su demostrada influencia social, los líderes religiosos: a) no buscarán influir en el comportamiento de los actores armados, o b) su influencia no tendrá un impacto real. La primera situación puede representar la evasión estratégica o el silencio de los actores religiosos, tipos de interacciones con el DIH o el DIDH que se analizan más adelante en la sección 2.3. La segunda observación confirma que la influencia es un proceso eminentemente relacional: surge de la interacción entre persuasores y persuadidos o entre detentadores de poder y sujetos al poder. Los actores que no estén convencidos del contenido informativo presentado por un líder religioso, incluso si ese contenido es una interpretación religiosa que aprovecha los valores compartidos y los sistemas de creencias, no serán persuadidos para mostrar conformidad. De manera similar, los actores que no validen la legitimidad especial reclamada por un líder religioso, independientemente de sus fuentes tradicionales o carismáticas, no obedecerán sus órdenes.

Por lo tanto, si bien la influencia de los líderes religiosos se ha documentado en muchos contextos en todo el mundo y se erige como una de las principales razones para buscar un compromiso humanitario

con ellos, es importante no asumir simplemente su impacto en el comportamiento de las partes en los conflictos armados en todas partes y en todo momento.

2.3 Los factores que configuran la influencia

Para poder llevar a cabo una evaluación contextualizada de la influencia real y potencial de los líderes religiosos en los actores armados, el Proyecto Generando Respeto ha identificado factores endógenos y variables contextuales.

Conceptos centrales: Factores que configuran la influencia⁵⁷

La influencia, entendida como un proceso relacional que puede resultar en un cambio de comportamiento, está determinada por:

- **Factores endógenos** tanto para los líderes religiosos como para los actores armados: Estos factores pueden incluir valores, objetivos e ideología; antecedentes étnicos, culturales o sociales; estructura organizativa; canales de acceso y comunicación; postura en relación con las normas del DIH y el DIDH.
- **Factores contextuales**, incluyendo la dinámica del conflicto; percepción de líderes religiosos y actores armados; y relación con y participación de terceros.

Hemos identificado proposiciones teóricas pertinentes recurriendo a estudios interdisciplinarios y hemos confirmado, refutado y refinado estas teorías sobre las bases de los resultados de un extenso análisis de actores armados y religiosos en los países de estudio de caso del proyecto, análisis temático de datos empíricos obtenidos mediante el trabajo de campo tanto en línea como en el país, y ejemplos comparativos de la literatura. Los factores presentados han surgido como los que es más probable que expliquen las diferentes configuraciones de la relación entre los líderes religiosos y los actores armados en una variedad de contextos. No son exhaustivos: otras variables o subvariables pueden dar forma a esta relación en contextos particulares.

En el resto de esta subsección, se explorará cada una de las variables mencionadas en la viñeta de *Conceptos centrales* anterior.

Los valores, objetivos e ideología compartidos entre un líder religioso y un actor armado pueden potenciar la capacidad del primero de influir en el segundo. Esta variable se entiende mejor en un continuo: en un extremo, encontramos afinidad por los valores u objetivos propugnados por el grupo armado, y en el otro extremo, encontramos una alineación ideológica completa que incluye un comportamiento de apoyo o justificación por parte de los líderes religiosos.

La investigación ha documentado (al menos) la afinidad entre los líderes religiosos y cada uno de los tres tipos de grupos armados no estatales descritos por Tanisha Fazal como «buscadores del centro», «secesionistas» o «religiosos».⁵⁸

- *La afinidad con respecto a los objetivos políticos* puede referirse a preocupaciones compartidas sobre cuestiones sociopolíticas (p. ej., pobreza, justicia social), políticas gubernamentales, preferencia por un sistema político diferente (p. ej., marxista, nacionalista) o simpatía por la lucha de un grupo por la autonomía o independencia.

- La *afinidad religiosa* puede manifestarse a nivel individual, como dentro del liderazgo de actores armados (alás políticas o militares) o entre combatientes en rangos inferiores (véase también la *infraestructura organizativa*). Un miembro de alto nivel de un grupo armado, aunque afirmó que las consideraciones religiosas no determinaban directamente las políticas de la organización, reconoció que la fe desempeña un papel importante en la vida privada de muchos de los líderes y que los valores religiosos influyeron en sus consideraciones políticas.⁵⁹
- La *alineación ideológica religiosa* (considerada aquí como una subvariable de la ideología compartida) retrata una situación en la que las interpretaciones religiosas de un líder religioso y la ideología de un actor armado se superponen y es probable que desempeñen un papel en la justificación de la existencia y conducta de este último en la guerra. Nuestra investigación centrada en grupos armados religiosos en el norte de Yemen y el noroeste de Siria reveló que el acceso a los actores armados con fines de compromiso humanitario puede ser relativamente más fácil que el acceso a los propios líderes religiosos. Sin embargo, el compromiso con figuras religiosas surgió como una necesidad debido a su papel central en la toma de decisiones, el establecimiento de normas y el control.

Percepciones desde el campo y el estudio: Valores compartidos

Colombia: El Ejército de Liberación Nacional (ELN) y los líderes religiosos católicos, en particular aquellos que abrazan la teología de la liberación, comparten algunos valores fundamentales en relación con temas como la pobreza y la justicia social. Esto ha generado cierta afinidad y una relación respetuosa entre ellos, lo que ha permitido que los líderes religiosos tengan cierta influencia sobre el grupo con respecto al cumplimiento de los derechos humanos y el derecho humanitario.⁶⁰

Creado en 1964, el ELN se ha visto fuertemente influenciado por el guevarismo y la teología de la liberación.⁶¹ La teología de la liberación es una escuela de pensamiento dentro de la Iglesia Católica para la acción política y social que busca liberar a los pobres de la opresión.⁶² La justicia social y la igualdad política son valores centrales que motivan la lucha armada del ELN.⁶³ Sacerdotes y teólogos, en particular Camilo Torres Restrepo, han tenido un papel importante en la fundación del grupo y en la formación de su ideología.⁶⁴ Este aspecto podría explicar la prohibición inicial del ELN de producir coca en los territorios que controlaba y la relativa moderación que mostró en relación con los ataques a civiles, el uso de minas antipersona y el reclutamiento de niños, pero no con respecto a los secuestros.⁶⁵

Juan Carlos Cuéllar, miembro del ELN y gestor de paz, relató en una entrevista con investigadores del Proyecto Generando Respeto que, entre mayo de 2021 y febrero de 2022, el ELN liberó a detenidos en diez ocasiones distintas. En todos los casos, la Iglesia Católica había sido quien solicitó la liberación de los detenidos o la que brindó su apoyo a las demandas de las organizaciones de la sociedad civil.⁶⁶

Nota importante:

No hay duda de que los valores, objetivos e ideología compartidos son una variable significativa para explicar el potencial de influencia de un líder religioso sobre un actor armado; sin embargo, no es una condición necesaria para que un líder religioso sea influyente. Hay numerosos ejemplos en los que los líderes religiosos de diferentes orientaciones religiosas han afectado la conducta de los actores armados en los conflictos armados. Esto puede explicarse, en parte, por su capacidad de persuasión y, por lo tanto, de ejercer poder persuasivo, y debido a la percepción social favorable de la que disfrutaban, independientemente de la ideología compartida.

No hemos podido encontrar evidencia suficiente de que los grupos armados «con fines lucrativos»⁶⁷ sean más o menos susceptibles a la influencia de los líderes religiosos. La investigación sugiere que los «grupos oportunistas» en áreas ricas en recursos, que están motivados por la obtención de ganancias, a diferencia de las ideologías políticas o religiosas, no dependen del apoyo de la comunidad.⁶⁸ Por lo tanto, por extensión, quisimos verificar que dichos grupos no dependieran del apoyo o la legitimación de actores sociales, como los líderes religiosos. En Colombia, la relación entre los grupos paramilitares, predominantemente lucrativos y la Iglesia (católica) es ambigua. Algunos grupos paramilitares han tenido vínculos y han recibido legitimación y apoyo material de sacerdotes católicos.⁶⁹ Al mismo tiempo, hay sacerdotes católicos que han sido asesinados por grupos paramilitares en varias partes del país.⁷⁰

Como se ha señalado en la sección de Metodología, la capacidad del proyecto para entrevistar a una amplia gama de participantes de las fuerzas armadas estatales fue limitada. No podemos confirmar a través de hallazgos empíricos la relevancia, o más bien el grado de relevancia, de esta variable particular (valores compartidos, objetivos e ideología) en la configuración del potencial de los líderes religiosos para influir en las fuerzas armadas del Estado. No obstante, no descartamos la posibilidad de que esta variable influya, y estamos confiados de que los miembros de las fuerzas armadas estatales están, o pueden estar, sujetos a la influencia religiosa dadas las relaciones institucionales que existen entre los líderes religiosos y muchos militares (véase el análisis en la sección 2.3 relativo a la estructura organizativa).

Finalmente, dado que la identidad religiosa es una variable que determina la influencia de los líderes religiosos sobre los actores armados, pueden existir potencialidades para que el diálogo interconfesional genere un mayor respeto por las normas humanitarias. La literatura bien desarrollada sobre la consolidación de la paz y el diálogo interconfesional, y de hecho intraconfesional,⁷¹ y los estudios sobre humanitarismo y el papel de las organizaciones humanitarias religiosas⁷² pueden ser un buen punto de partida para compromisos más sistemáticos con el tema desde una perspectiva de cumplimiento del DIH.

Antecedentes étnicos, culturales y sociales compartidos: Los líderes religiosos que comparten una identidad étnica o cultural y antecedentes sociales con actores armados han demostrado la capacidad de ejercer influencia social. Esto se explica por los lazos que se establecen a través de la familia, clan, tribu o grupo étnico, el capital social⁷³ o la proximidad social.

Nota importante:

El origen étnico, cultural o social compartido entre un líder religioso y un actor armado es una variable que puede potenciar la influencia del primero sobre el segundo; sin embargo, su ausencia no impedirá la influencia.

La ideología (religiosa) compartida y el origen étnico/social pueden contrarrestarse o moderarse mutuamente, como se describe en el extracto a continuación. Este es un recordatorio importante para no reducir ninguna de las variables identificadas como explicativas de la influencia, sino considerar su interacción en contexto.

Percepciones desde el campo y el estudio: Antecedentes étnicos, culturales y sociales compartidos

Myanmar: Los líderes religiosos del país a menudo ejercen influencia sobre los grupos armados en virtud de su identidad étnica compartida. Se ha observado que este es el caso de los cristianos de Kachin, por ejemplo:

«Creo que uno de los factores tiene que ver con todo el sentido de la política de identidad que existe en Myanmar, donde la religión y la etnia están estrechamente entrelazadas. (...) La sensación de que ser kachin es ser cristiano, del mismo modo que ser birmano es ser budista. Por eso, creo que es un factor particular para unir grupos que en otros contextos no estarían tan estrechamente alineados. La resistencia armada, los grupos religiosos y la sociedad civil en esos contextos están mucho más alineados por este motivo».⁷⁴

Las iglesias cristianas del estado de Kachin han desempeñado un papel clave en la promoción y enseñanza del idioma kachin. Esto puede interpretarse como una forma de resistencia frente a lo que ha recibido el nombre de políticas de «birmanización»⁷⁵ de los gobiernos posteriores a la independencia. Un académico considera que estas políticas han llevado a «calcificar la divergencia entre la mayoría y los grupos minoritarios tanto a nivel religioso como étnico».⁷⁶ Del mismo modo, se considera que las instituciones religiosas de Kachin, en particular el Consejo Bautista de Kachin, tienen una ideología profundamente nacionalista que está más o menos alineada con la de la Organización para la Independencia de Kachin (KIO, por sus siglas en inglés).⁷⁷ En los sermones, en distintos momentos, la Iglesia ha alentado a la población a apoyar a la KIO. Pero cabe señalar que este apoyo a menudo se ha brindado simultáneamente con un mensaje claro a esa organización de que debe cuidar los intereses civiles.⁷⁸

De particular importancia es el papel de los líderes religiosos en la promoción del cambio de comportamiento con respecto al reclutamiento y uso de niños por parte del Ejército para la Independencia de Kachin (KIA, por sus siglas en inglés). En 2007, el KIA fue catalogado por el Secretario General de la ONU como un partido que recluta y utiliza niños, mientras que desde 2017 el KIA está en la lista de partidos que se sabe que han «puesto en marcha medidas destinadas a mejorar la protección de los niños».⁷⁹ Nuestra investigación indica que en la última década ha habido una mayor concienciación de los estándares internacionales sobre este tema entre las partes interesadas clave, y que los actores religiosos y de la sociedad civil han sido fundamentales en este cambio.

«La KIO y el KIA están cada vez más expuestos al DIH y a lo que se les exige, particularmente dada la escalada de la guerra posterior a 2011 y el hecho de que se han comunicado cada vez más con actores internacionales a través de actores de la sociedad civil, incluidos líderes religiosos. [...] Los líderes religiosos están indudablemente involucrados en esa conversación sobre los niños soldados... Está sucediendo a un nivel informal».⁸⁰

Es interesante señalar que los miembros del «equipo de asesoramiento técnico de la KIO» entrevistados como parte de nuestra investigación insistieron en que las iglesias bautista y católica no tienen influencia en la organización y que las decisiones políticas las toma únicamente su equipo de liderazgo.⁸¹ Esto puede interpretarse como un esfuerzo por enfatizar que el grupo y las iglesias son independientes entre sí.



Tres factores principales interactúan para dar forma al proceso relacional de influencia (entre los clérigos que adoptan el salafismo Madkhali, muchos de los cuales tienen su base en Arabia Saudita, y los grupos armados en Libia con una ideología Madkhali). Estos factores son la ideología religiosa, el trasfondo social (entendido aquí como localismo y comunalismo) y los intereses económicos.

En cuanto al primer factor, no se puede negar que las fetuas de destacados líderes Madkhali conllevan una legitimidad significativa para los grupos armados con afinidades religiosas. Quizás el ejemplo más claro es que los grupos armados Madkhali hasta ahora nunca han luchado entre sí a pesar de pertenecer a coaliciones rivales en el conflicto político nacional. Por ejemplo, la Fuerza de Disuasión está afiliada al Gobierno Acuerdo Nacional (GAN)/el Gobierno de Unidad Nacional (GNU), mientras que las Fuerzas Especiales libias y Subul Al Salam están asociadas con el Ejército Nacional Libio (LNA, por sus siglas en inglés) de Haftar/las Fuerzas Armadas Árabes Libias (LAAF, por sus siglas en inglés).

En cuanto al segundo factor, los lazos comunales, locales, tribales y regionales juegan un papel en la configuración de la influencia de los actores religiosos de Madjali o salafistas. Se ha argumentado que el madjalismo «trasciende», «triumfa» y está «por encima» de las consideraciones tribales (International Crisis Group 2019: 11, 20). Esta observación puede ser cierta en algunas circunstancias, pero desde luego no en todos los casos. Por ejemplo, la visita de Usama Utaybi, un salafista saudí que apoyó a Haftar y atacó a los Hermanos Musulmanes en sus sermones no fue bien recibida por la población local en Tobruk y se encontró con la oposición de un clérigo salafista local en el este (Wehrey 2019). También es digno de mención que, en ocasiones, el localismo y el regionalismo han dado lugar a la atenuación de violaciones del DIDH perpetradas en nombre del madjalismo.

El tercer aspecto que interactúa con los demás para configurar la influencia religiosa es el factor económico. Wehrey señaló que, aunque los seguidores de Madkhali, incluidos los grupos armados, siguen las instrucciones y las enseñanzas religiosas de los clérigos saudíes salafistas, estos actúan de forma independiente en lo que respecta al contexto local en función de su programa dentro de Libia (Wehrey 2019: 124), y este programa parece ser sensible a los intereses económicos. Por ejemplo, los grupos armados salafistas en Trípoli apoyaron al GAN como *wali al-amr* (el gobernante al que se debe obedecer) para beneficiarse de los salarios y administrar los importantes fondos de peregrinación (Ibid).⁸²

Estructura organizativa: El Proyecto Generando Respeto ha documentado la influencia de los líderes religiosos en los grupos armados descentralizados e integrados en la comunidad en Colombia, Malí y Libia, así como en los grupos centralizados en Myanmar y Malí. Otros estudios han demostrado que los actores religiosos tienen influencia en las fuerzas armadas estatales integradas.⁸³ En conjunto, estos hallazgos problematizan, o más bien matizan, los hallazgos de la reflexión central del estudio «Las raíces de la moderación» con respecto a los mecanismos de influencia que puede proporcionar la estructura organizacional.⁸⁴ Presuponemos que:

- **Los líderes religiosos, como fuente de comportamiento que influye en las normas, pueden ser institucionalmente tanto externos como internos a los actores armados.** En otras palabras, pueden ser parte de la comunidad, pero también pueden ser parte institucional del propio actor armado. La viñeta *Conceptos centrales* explica las configuraciones de la relación institucional entre el liderazgo religioso y los actores armados que se han documentado como parte de nuestra investigación empírica y documental. Tenga en cuenta también que pueden existir varias de estas configuraciones en el caso de un mismo actor armado.

Conceptos centrales: Configuraciones de relaciones institucionales entre actores armados y líderes religiosos

- i) El liderazgo religioso es **externo** a los grupos armados no estatales o a las fuerzas armadas estatales. Este tipo de relación, que no evidencia una afiliación institucional formal entre líderes religiosos y portadores de armas, es la situación más frecuente en la práctica.
 - Los ejemplos incluyen líderes religiosos individuales, grupos religiosos formales e informales, organizaciones religiosas de la sociedad civil, organizaciones humanitarias religiosas, todas las cuales mantienen su independencia de los actores armados; lo que es más importante, estos actores pueden ser locales, regionales o internacionales. También pueden incluir instituciones religiosas que mantienen alguna relación formal con el Estado pero que no están adscritas (o al menos no en su totalidad) a sus fuerzas armadas.⁸⁵
 - ii) El liderazgo religioso forma **parte o lidera los departamentos políticos de los grupos armados no estatales**.
 - Los ejemplos incluyen el Departamento de Investigación y Fetua del grupo Estado Islámico (ISg) y su revista de propaganda en inglés *Dabiq*, que ha publicado manuales y artículos dirigidos a combatientes y posibles reclutas que buscan justificar y alentar la esclavitud, la esclavitud sexual y la violación de niñas y mujeres.⁸⁶ En Myanmar hemos encontrado varios ejemplos de líderes religiosos de fe cristiana y budista que han ocupado funciones políticas en grupos armados no estatales.
 - iii) Los líderes religiosos cumplen la definición de **personal religioso según el DIH**, es decir, están «adscritos» a las fuerzas armadas estatales o al brazo armado de un grupo armado no estatal.⁸⁷
 - Muchas fuerzas armadas estatales cuentan con personal religioso militar y civil de diversas religiones,⁸⁸ al igual que algunos grupos armados no estatales.⁸⁹ Los Países Bajos también cuenta con consejeros humanistas que pertenecen formalmente a la categoría de personal religioso.⁹⁰
 - iv) Líderes religiosos que son **comandantes del brazo armado de grupos armados no estatales**.
 - Este fue el caso del mulá Muhammad Omar, fundador de los talibanes.
-
- Las diferentes relaciones institucionales que existen en la práctica entre los líderes religiosos y los actores armados tienen implicaciones para los mecanismos de influencia social y los resultados disponibles para los primeros. **Líderes religiosos externos probablemente se comprometan en procesos de persuasión que corresponden más a la socialización horizontal, mientras que el personal religioso y aquellos que forman parte de los departamentos políticos pueden ejercer una autoridad legítima que se asemeja a la socialización vertical a través del adoctrinamiento y la formación.** En ambas situaciones, debido a las fuentes de legitimación en las que se basan principalmente, carisma y tradición, es probable que se produzca la identificación grupal y la internalización de las normas, que son las formas más duraderas y profundas de conformidad conductual. También se debe enfatizar que en algunos casos, por ejemplo, donde el liderazgo religioso se superpone con el liderazgo de un grupo armado, los líderes religiosos pueden involucrarse en la autoridad coercitiva (socialización vertical a través del castigo, lo que lleva a un cumplimiento superficial).

Nota importante:

Los líderes religiosos externos pueden por supuesto tener afinidades, compartir valores o incluso objetivos políticos precisos o interpretaciones religiosas en común con los actores armados. Como se discutió anteriormente, pueden ser estos aspectos precisamente los que potencien su influencia. Sea como fuere, en nuestro análisis tales opiniones no constituirían afiliación institucional con actores armados. Es importante tener esto en cuenta porque la relación institucional entre los líderes religiosos y los actores armados puede tener implicaciones legales importantes en el marco del DIH y el DIDH. Las entidades religiosas externas a los actores armados son civiles o instituciones civiles, por lo que no pueden ser objeto de ataques. Esto es igualmente cierto en el caso de los líderes religiosos que participan en los departamentos políticos de los Estados o grupos armados no estatales.⁹¹ Finalmente, se considera que el personal religioso son personas específicamente protegidas por el DIH. Todos los grupos pueden tener obligaciones en materia de DIDH,⁹² con las obligaciones de quienes participan en órganos políticos de grupos armados no estatales «incrementadas» por el control del territorio y el ejercicio de funciones de gobierno.⁹³

Conceptos centrales: Personal religioso

En virtud del DIH convencional y consuetudinario, aplicable tanto en conflictos armados internacionales como no internacionales, el personal religioso militar y civil «asignado exclusivamente a funciones religiosas debe ser respetado y protegido en cualquier circunstancia».⁹⁴

- Para ser considerado personal religioso, un individuo tendría que cumplir acumulativamente dos condiciones: ser asignado a sus deberes religiosos por una parte en un conflicto que ejerce control sobre él (**adjunto**), y la asignación debe ser exclusiva, limitada a que el individuo cumpla con su labor ministerial o función espiritual (**exclusividad**).⁹⁵
- La doble obligación de respetar y proteger al personal religioso requiere que las partes en un conflicto armado **se abstengan de atacarlo y tomen medidas positivas** para ayudarlo a cumplir con sus deberes. La condición de personal religioso les da derecho a llevar los emblemas distintivos de los Convenios de Ginebra.
- El personal religioso «pierde su protección si comete, fuera de su función humanitaria, actos perjudiciales para el enemigo».⁹⁶

Los canales de acceso y comunicación son condición sine qua non para el ejercicio de la influencia social. Los investigadores han argumentado que, además del capital social y religioso, los líderes religiosos a menudo poseen un «capital de acceso», definido como su capacidad para actuar como guardianes de las comunidades.⁹⁷ Cuando se considera el compromiso humanitario con líderes religiosos con el fin de cumplir con las normas, el concepto de capital de acceso (con algunas modificaciones en la definición para su aplicación a la investigación actual) es particularmente valioso. Por lo tanto:

- Los líderes religiosos que forman parte de los departamentos políticos o son personal religioso tendrán **acceso directo a los actores armados**, podrán ejercer influencia a través de **canales institucionalizados de comunicación con las fuerzas/ alas militares**, incluidos los combatientes y luchadores de rango superior e inferior y, lo que es más importante, podrán tener **atribuciones formales relativas a procesos de socialización de normas humanitarias**. En algunas fuerzas armadas y grupos armados organizados, el personal religioso tiene la tarea de instruir a los

combatientes sobre la ética militar, el DIH o las normas sobre la conducción de una guerra de una religión en particular.⁹⁸

- Los líderes religiosos sin una relación institucional con actores armados (por lo tanto, externos) pueden igualmente poseer capital de acceso. Aquí, los **líderes religiosos locales** son actores clave; su papel fundamental en el desarrollo y la consolidación de la paz se ha enfatizado durante mucho tiempo. Nuestra investigación ha confirmado la influencia real y potencial sobre el cumplimiento de las normas humanitarias y, en algunas circunstancias, el interés por parte de actores religiosos (muy) locales que sirven a las comunidades y cuyas tareas los exponen a interacciones diarias con actores armados.

Los factores que facilitan la influencia de los líderes religiosos locales incluyen la **proximidad geográfica**, la religión compartida, el origen social o étnico compartido: «[E]n algunas regiones de Malí, algunos líderes religiosos locales y miembros de los grupos armados han estudiado juntos o «fueron criados juntos y solían ser amigos».⁹⁹ También tienen un entendimiento más detallado de las sensibilidades culturales locales y de los actores armados en su área y sus objetivos.¹⁰⁰ Los canales de comunicación con actores armados incluyen sermones (el proyecto documentó casos de miembros de actores armados, incluso de grupos armados no estatales centralizados, que asistieron a mezquitas, iglesias o templos locales), festividades o prácticas religiosas (p. ej., la entrega de limosnas), ceremonias de bendición de los nuevos líderes, procesos consultivos como parte de iniciativas locales más amplias de la sociedad civil, iniciativas de divulgación por parte de actores armados y reuniones informales. En particular, los líderes religiosos locales a menudo actúan como guardianes de las comunidades para los actores humanitarios internacionales y también como facilitadores para los líderes religiosos no locales que participan en el trabajo humanitario.¹⁰¹

Percepciones desde el campo: Sensibilidad local

Malí: El ex presidente del Alto Consejo Islámico de Malí subrayó la importancia de la sensibilidad hacia las particularidades culturales locales que van más allá de la religión. En virtud de ese cargo, el imán Mahmoud Dicko participó en negociaciones con el Mouvement National pour la Libération de l'Azawad (Movimiento Nacional para la Liberación del Azawad, MNLA), Ansar Dine (traducido como «Ayudantes de la Religión»)¹⁰² y Jama'at Nasr al-Islam wal Muslimin (Grupo de Apoyo al Islam y los Musulmanes, JNIM) para garantizar el acceso humanitario y la liberación de los detenidos. Cuando se le preguntó qué haría que otra persona *fracasara* en la negociación con actores armados, afirmó:

«...se puede conocer la religión sin conocer el territorio, (sin) saber qué discurso se debe usar con qué etnia o tribu. Lo que puede influir en un tuareg no se corresponde necesariamente con el discurso que se necesita para hablar con un árabe. Y lo que puede influir en un árabe no necesariamente puede influir en un fulani».¹⁰³

Nota importante:

La proximidad geográfica no siempre es un factor necesario para el acceso o la influencia, como sugiere el caso de Libia, donde muchos líderes religiosos salafistas han logrado influir en los actores armados a pesar de tener su sede en el extranjero.

Tenga en cuenta que los actores locales pueden o no tener autoridad religiosa formal y no siempre ser identificables inmediatamente como líderes religiosos, sin embargo, su actividad implica la interpretación religiosa y, a menudo, cumplen con la definición intencionalmente amplia propuesta por el Proyecto Generando Respeto. Dichos actores pueden incluir kadis, líderes tribales, ancianos, colectivos de mujeres con una ética religiosa, juntas parroquiales, comités zakat, estructuras administrativas de desplazados internos/campos de refugiados y escuelas.

Postura en relación con las normas del DIH y DIDH

La postura de los líderes religiosos y los actores armados en relación con las normas humanitarias son variables importantes que i) conforman la influencia potencial que los primeros pueden tener sobre los segundos y ii) también puede explicar el interés, o la falta de interés, de los líderes religiosos por comprometerse con los actores humanitarios sobre este tema.

Mientras que otros estudios han examinado ampliamente cómo los actores armados interactúan con las normas humanitarias y por qué pueden hacerlo,¹⁰⁴ el enfoque aquí está en las interacciones de los líderes religiosos con el DIH y el DIDH. La viñeta *Conceptos centrales* identifica diferentes tipos de interacción que han sido documentados por el Proyecto Generando Respeto en base a datos primarios y análisis documentales. Es evidente que las **diversas posiciones que adoptan los líderes religiosos en el discurso o la práctica con respecto a las normas humanitarias deben ser una consideración central** en los procesos de toma de decisiones de los actores humanitarios sobre si iniciar un compromiso humanitario con líderes religiosos específicos y, de ser así, cómo se podría hacer esto, es decir, el diseño de una estrategia de compromiso (véase también la Parte II de este documento que proporciona una guía operativa sobre estos aspectos).

Conceptos centrales: Tipología de las interacciones de los líderes religiosos con las normas humanitarias

De diferentes formas, los líderes religiosos participan en:

- i) **Implementación directa y facilitación** de normas humanitarias.
- ii) **Procesos de «traducción»** de normas humanitarias: **vernacularización, localización y pluralización.**
- iii) **Evitación estratégica** del discurso de las normas humanitarias concomitante con la implementación o facilitación de normas en la práctica.
- iv) **Silencio** sobre las normas humanitarias y no implicación en el trabajo de cumplimiento.
- v) **Hibridación y aplicación selectiva** de normas humanitarias.
- vi) **Rechazo o violación** de las normas humanitarias.

Implementación directa y facilitación de normas humanitarias: En muchos conflictos, incluso en muchos de los estudios monográficos investigados por El Proyecto Generando Respeto, los líderes religiosos individuales, grupales e institucionales han implementado o facilitado directamente la adopción de una variedad de normas del DIH y DIDH. La realidad empírica, documentada por muchos investigadores, incluido el equipo de investigación del proyecto, demuestra que los líderes religiosos suelen ser *los* humanitarios: **son los «primeros y últimos en responder» y están presentes «en todos los sectores de la respuesta humanitaria».**¹⁰⁵

- Los líderes religiosos se han valido de su capital de acceso y capital social, y de su especial legitimidad, para proporcionar o facilitar directamente el acceso a la ayuda alimentaria y la asistencia humanitaria de emergencia, negociar corredores para la evacuación de civiles, prevenir el desplazamiento, acoger a las personas desplazadas o garantizar un retorno seguro, gestionar campamentos de desplazados internos y refugiados, negociar la liberación de detenidos o de niños que han sido reclutados por las partes en conflicto, liderar esfuerzos para el esclarecimiento de desapariciones forzadas e involuntarias y emprender la búsqueda, identificación y recuperación de los muertos, y han proporcionado o contribuido a la provisión de servicios de salud y educación para civiles que viven en situaciones de conflicto prolongado.

Percepciones desde el campo y los medios de comunicación: Ejecución directa

Colombia: «La que se ha jugado el pellejo, la que ha hablado con el actor armado legal o ilegal, ha sido la Iglesia Católica. (...) Independiente de la etnia, independiente de la posición económica, ideológica, política o religiosa, la Iglesia Católica en Chocó se ha convertido en un actor en la recuperación de vidas... de secuestrados, (el)... cuerpo que fue abatido, pero debe ser recuperado para ser identificado y darle cristiana sepultura. Esto lo ha hecho la Iglesia».¹⁰⁶

Myanmar: Los líderes religiosos, incluidas las mujeres, con autoridad formal o afiliación informal con las estructuras de varias religiones y que colaboran más allá de las fronteras religiosas y geográficas, son los principales, y en ocasiones los únicos, actores que han logrado, corriendo un gran riesgo personal, brindar protección y asistencia humanitaria a civiles, desplazados internos y refugiados que buscan protección ante la violencia desatada por los militares.¹⁰⁷ Una imagen representativa del papel protector y la autoridad persuasiva de algunos líderes religiosos en Myanmar hoy en día es la de la hermana Ann Rose Nu Tawng suplicando a la policía armada que perdone a los manifestantes, «los niños», que participaban en una manifestación pacífica contra el golpe militar de 2021. Frente a ella, también arrodillados, hay dos policías.¹⁰⁸



Percepciones desde la academia y el campo: Facilitación de la aplicación de las normas del DIH y el DIDH

Ucrania: En 2020, se inició la cooperación entre los capellanes militares de las Fuerzas Armadas de Ucrania y la Sociedad de la Cruz Roja de Ucrania por los primeros y apoyada por el Comité Internacional de la Cruz Roja y varios académicos.¹⁰⁹ La difusión del DIH al personal religioso es una obligación estatal explícita en virtud de la Primera y Segunda Convención de Ginebra (art. 47 y art. 48, respectivamente) y, por lo tanto, forma parte del proceso de ejecución de las obligaciones del DIH de Ucrania. Tal y como relataron Tymur Korotkyi y Viacheslav Maievskyi, la iniciativa estuvo motivada por el reconocimiento de que los capellanes militares podían desempeñar un papel esencial como facilitadores del cumplimiento del DIH:

«La idea de difundir el conocimiento del DIH surgió casi inmediatamente después del inicio del conflicto armado en el territorio de Ucrania (2014), que coincidió con el nacimiento del movimiento de capellanes allí. Con numerosas formaciones para varios grupos objetivo [...] se planteó la necesidad de difundir el conocimiento del DIH a los líderes más acreditados e influyentes en varios grupos profesionales y sociales. En el ámbito militar, no hay duda de que los capellanes militares pertenecen a este grupo».¹¹⁰

Myanmar: Un ejemplo menos habitual, encontrado por los investigadores del Proyecto Generando Respeto durante el trabajo de campo, tiene que ver con el ejercicio de influencia social por parte de líderes religiosos para facilitar una mayor igualdad de género dentro de las filas políticas de un grupo armado no estatal. Una entrevistada recordó cómo una mujer miembro de un grupo armado se acercó a monjes budistas influyentes para compartir sus preocupaciones sobre la marginación de las mujeres y la falta de prioridad de los aspectos de género entre las filas del grupo. Dicha entrevistada explicó la necesidad y el deseo de las mujeres de contribuir en la «toma de decisiones». Los monjes transmitieron estos puntos de vista a los líderes del grupo armado y, posteriormente, se creó un espacio para que las mujeres ocuparan cargos en los que se tomaran decisiones en el ala política del grupo. La entrevistada atribuyó los cambios a la intervención de los líderes religiosos.¹¹¹

Procesos de «traducción» de normas humanitarias: vernacularización, localización y pluralización

Los líderes religiosos han estado involucrados en la vernacularización, localización y pluralización de las normas humanitarias. Estos son procesos de «traducción» estrechamente relacionados que en la práctica pueden superponerse y ocurrir simultáneamente. Se presentarán aquí de forma simplificada,¹¹² con el objetivo de subrayar algunas diferencias conceptuales que aquellos que consideran el compromiso humanitario con líderes religiosos deben entender, ya que tienen implicaciones para el mapeo de los líderes religiosos y sus prioridades y, por lo tanto, para el diseño de estrategias de compromiso.

- **La vernacularización se refiere a la traducción de normas globales, en este caso normas humanitarias, en el ámbito local** de una manera que «resuene con los valores y formas de hacer las cosas en los contextos locales».¹¹³ Si bien puede parecer que el proceso represente a los actores, incluidos los líderes religiosos, que promulgan la vernacularización como tomadores de normas y adaptadores de normas,¹¹⁴ la vernacularización da por sentado que las normas globales se han creado a través de la interacción entre los movimientos sociales locales y globales.¹¹⁵ Por lo tanto, presentar la vernacularización como un enfoque directo de arriba hacia abajo (de lo global a lo local) puede ser impreciso.
- La localización, a veces utilizada en la literatura como sinónimo de vernacularización, por lo tanto un concepto estrechamente relacionado, puede entenderse como un proceso en el que **los actores locales, incluidos los líderes religiosos, (pueden ejercer) ejercen el poder para establecer la**

agenda de necesidades y los medios de traducción de normas. Por lo tanto, seleccionan qué normas globales satisfacen las necesidades locales y qué marco de referencia se debe usar para que sean significativas en un contexto determinado. En este sentido, la localización es un proceso más ascendente¹¹⁶ y puede abordar, hasta cierto punto, los desequilibrios de poder existentes en el sistema humanitario entre los actores internacionales y locales y entre el Norte y el Sur.¹¹⁷

Percepciones desde el campo: Vernacularización y localización

Colombia: Cuando se le preguntó a un afiliado del ELN sobre el papel que jugaron los líderes religiosos en los conflictos colombianos, y si asumieron una posición encaminada a promover normas humanitarias, este señaló:

«Actualmente, la Iglesia Católica en Colombia sabe mucho más sobre el derecho internacional humanitario, lo que pasa en el conflicto, porque la mayoría ha estado en los territorios. [...] (Ellos) han hecho declaraciones muy radicales, [...] han ido desarrollando procesos, llamémoslos así, de dinámicas humanitarias en todo el territorio. [...] A día de hoy, podríamos decir que ya no es tanto uno o dos obispos, sino que hay muchos obispos que están denunciando lo que está pasando en los territorios y llamando la atención sobre ello para que nos acerquemos mucho más al derecho internacional humanitario, a esa parte del (esfuerzo) humanitario».¹¹⁸

En cuanto a la forma en que muchos sacerdotes católicos han optado por abordar el fomento de las normas humanitarias, otro entrevistado explica la priorización del marco religioso: «Primero está el argumento pastoral o religioso, que es un argumento que tiene mucho peso, sobre todo cuando dicen "Oye, no se puede matar a esa persona porque esa persona es como Jesucristo"».¹¹⁹ En el contexto del conflicto armado entre el gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Ejército del Pueblo, FARC), los líderes religiosos católicos han enfatizado que en el cristianismo la vida de cada ser humano es sagrada, amada por Dios y única, y que la misión del cristianismo es defender a los más vulnerables de la sociedad.¹²⁰

Finalmente, dos líderes religiosos entrevistados describen la necesidad de volver a los argumentos religiosos en su cooperación con los grupos armados de la siguiente manera:

«Se les habla del derecho a la vida, del respeto al prójimo, de que si hay algún herido, ya sea de ellos o por parte del ejército o de la policía, que se ha de respetar la vida, que es uno de los preceptos de los derechos humanos. La única respuesta (a tales argumentos es): si ha muerto, ha muerto, y si está herido hay que acabar con él».¹²¹

Los clérigos concluyeron que su enfoque para relacionarse con los grupos armados se basa en principios religiosos y mucho menos en referencias al DIH o al discurso del DIDH. Sugieren que, en el pasado, los grupos armados colombianos eran más ideológicos y los líderes religiosos podían incluir argumentos del DIH en sus conversaciones con ellos, mientras que los nuevos actores armados son menos conscientes, tienen menos conocimientos y están menos interesados en los argumentos legales.¹²²

Malí: En el contexto del conflicto armado entre el Gobierno de Malí y la Coordination des Mouvements de l'Azawad (Coordinación de los Movimientos del Azawad, CMA), las mujeres líderes religiosas buscaron promover y proteger los derechos humanos de las mujeres a través de su inserción en el marco de la ley islámica y las prácticas tradicionales.¹²³ Otros líderes religiosos¹²⁴ se han «basado (ellos mismos) en textos religiosos para recordar lo que dicen estos textos en cuanto al respeto por el derecho internacional humanitario, en términos de respeto por el derecho internacional de los derechos humanos».¹²⁵

- La **pluralización**, en nuestro análisis, se refiere a dos aspectos diferentes: **normas humanitarias locales que ganan fuerza a nivel internacional complementando el conjunto existente de protecciones**, y la **multiplicación de fuentes de legitimación para normas globales**.¹²⁶ En cierto sentido, esta traducción de normas locales, incluidas las religiosas, a niveles globales sirve para reflejar el papel de los líderes religiosos no solo como tomadores de normas y adaptadores de normas, sino también como creadores de normas, reconociendo así su representación a nivel local e internacional.

Percepciones desde el campo y nuevas iniciativas de investigación: Liderazgo espiritual indígena y pluralización de la protección

Colombia: Se pueden encontrar formas de liderazgo espiritual difusas entre los pueblos indígenas, las cuales podrían y deberían ser consideradas por los profesionales humanitarios como parte de una estrategia de compromiso humanitario.

Por ejemplo, la guardia indígena Nasa ha jugado un papel fundamental en la protección de los territorios y comunidades indígenas. Esta institución indígena es responsable del orden público y del control territorial de cada comunidad indígena en el Departamento del Cauca y en el país.¹²⁷ Está conformada por niños, mujeres y hombres indígenas de la comunidad Nasa. Si bien es principalmente una institución para la autoprotección colectiva del pueblo Nasa, hay elementos que le dan al mandato de la guardia indígena un matiz espiritual. Prueba de ello es la razón de ser de la guardia indígena Nasa expresada por el propio pueblo Nasa: «Salvaguardar, cuidar, defender, preservar, soportar, soñar sus propios sueños, escuchar sus propias voces, reír sus propias risas, cantar sus propias canciones, llorar sus propias lágrimas».¹²⁸

La guardia indígena Nasa participa regularmente, por ejemplo, en el rescate de niños indígenas que han sido reclutados a la fuerza por grupos armados que operan en los territorios indígenas. También participa en la identificación de áreas dentro de su territorio donde se han plantado minas terrestres y participa directamente en el proceso de desminado.¹²⁹

Otro ejemplo que encontramos en Colombia es el del papel de los mayores en la protección espiritual de la comunidad indígena Awá:

«Nuestros mayores juegan un papel fundamental dentro de los territorios colectivos porque son ellos quienes nos protegen a través de sus plantas medicinales y sus oraciones [...]. El Estado pretende protegernos a través de organismos como la UNP (Unidad Nacional de Protección), pero no son medidas que realmente respondan a las necesidades del territorio, más aún cuando hablamos de sujetos colectivos. ¿Cómo puede una camioneta proteger a un sujeto colectivo? [...] Las protecciones colectivas se han solicitado como una necesidad espiritual, porque la armonización del territorio permite proteger a las comunidades, pero esto no ha sido entendido realmente por el Estado. Incluso hemos tenido espacios en los que ellos (los funcionarios del Estado) han sido irrespetuosos y han dicho que "esas no son medidas que garantizan la protección". Pero desde la cosmovisión del pueblo (Awá), realmente me siento protegido con una medida espiritual que armoniza mi territorio».¹³⁰



Un mayor reconocimiento por parte del sector humanitario de las prácticas existentes que «ritualizan las formas de protección en los conflictos» contribuiría a pluralizar nuestra comprensión de la protección y, en última instancia, a fortalecer la relevancia del derecho internacional en los contextos locales.¹³¹

Nota importante:

Los investigadores observan correctamente que no todos los resultados de los procesos de traducción serán beneficiosos para el cumplimiento de las normas; de hecho, muchos no lo son, y este es el caso tanto en situaciones en las que los líderes religiosos están involucrados como «traductores» como en situaciones en las que no desempeñan ningún papel.¹³² A los efectos del presente documento, hemos separado los procesos de traducción que resultan negativos de los procesos de vernacularización, localización y pluralización, e incluimos los primeros en el concepto denominado hibridación y aplicación selectiva. Es importante enfatizar aquí que esta separación es artificial y se lleva a cabo únicamente para facilitar la puesta en práctica de este documento por parte de los actores humanitarios.

Evitación estratégica del discurso de las normas humanitarias inherente a la implementación o facilitación de normas en la práctica: Amy Doffegnies y Tamas Wells han empleado el término «evitación estratégica» para describir las iniciativas de los líderes religiosos en Myanmar, donde buscaron abordar la violencia contra los rohingya, pero evitaron intencionalmente usar lenguaje de derechos humanos debido al «rechazo popular».¹³³ Si bien la tradición de «hablar claro» y «proclamar la verdad ante el poder» está bien establecida en muchos círculos religiosos,¹³⁴ por razones estratégicas, los líderes religiosos en otros contextos prefieren abordar aspectos del DIDH y el DIH con las partes en un conflicto armado de manera directa, informal y a puerta cerrada. Por lo tanto, la falta de un discurso público por parte de los líderes religiosos sobre el cumplimiento de las normas humanitarias no debe interpretarse necesariamente como una falta de compromiso con el DIDH y el DIH,¹³⁵ ni dar lugar a la suposición de que no están interesados en participar en un diálogo humanitario. En cambio, las estrategias para el compromiso humanitario deberían, en la medida de lo posible, tratar de analizar la lógica que sustenta el silencio de los actores religiosos y evaluar el impacto real (o deseado) en el comportamiento de los actores armados en el contexto.

Además del «rechazo popular», que se refleja en la cita siguiente, nuestra investigación podría identificar otras dos razones para la evitación estratégica:

- El rechazo del DIH y el DIDH por parte de las partes en los conflictos armados ha llevado a los líderes religiosos a evitar las referencias discursivas a estos regímenes jurídicos, confiando en cambio en argumentos religiosos o basados en valores.
- La afinidad en los objetivos políticos y la cooperación continua en la prestación de servicios, por ejemplo, en territorios bajo el control de un grupo armado, puede explicar por qué algunos líderes religiosos prefieren una diplomacia más tranquila, que sin embargo tiene como objetivo beneficiar a la comunidad.

“

Un destacado activista de la sociedad civil en Rangún lamentó los cambios en el entendimiento popular de los derechos humanos y su asociación con la influencia occidental: «Se hace una interpretación incorrecta de los derechos humanos por parte de los grupos religiosos fundamentales (sic), que dicen que los derechos humanos son una idea occidental y sobre todo que (los derechos humanos) van en contra de la tradición birmana, de la religión» (entrevista, abril de 2017, en inglés). De manera similar, un activista de Mandalay expresó su preocupación por la representación de los derechos humanos como un concepto extraño: «La mayoría de las personas, cuando hablamos de "derechos humanos" piensa que (estamos) tratando de occidentalizar o islamizar a la comunidad» (entrevista, octubre de 2017, en inglés).¹³⁶ ”

Hibridación y aplicación selectiva de normas humanitarias: El proceso de «traducción» desde el nivel global hasta el local puede resultar en exclusiones de la protección de la ley de dos maneras:

- A través de la hibridación, que implica una adhesión declarativa por parte de los líderes religiosos al DIDH y al DIH, mientras se imparten las normas con un «gancho» condicional: el disfrute de los derechos depende del cumplimiento de las responsabilidades¹³⁷ y la protección depende de la reciprocidad.
- A través de la aplicación selectiva de normas humanitarias. Esta selectividad puede tomar la forma de aceptación de un régimen jurídico y rechazo de otro; la selección de normas preferentes y el rechazo de otras dentro de un régimen; o la negación de que una norma, a la que se declara adhesión en general, se aplique en un caso específico.

Percepciones desde el campo: Hibridación y aplicación selectiva

Malí: En el contexto del conflicto entre el gobierno de Malí y la *Coordination des Mouvements de l'Azawad* (Coordinación de los Movimientos del Azawad – CMA), un destacado líder religioso islámico llamó públicamente a la protección de los derechos humanos; se pronunció, por ejemplo, en contra de someter a castigos corporales a personas privadas de libertad e intervino para coadyuvar a la liberación de detenidos.¹³⁸ Al mismo tiempo, al parecer ha declarado que el grupo responsable del ataque de 2015 al hotel Radisson en Bamako «había sido enviado por Dios para castigar a los malienses por su homosexualidad, importada de Occidente».¹³⁹ Si bien los analistas se han referido a esta declaración como una evidencia del conservadurismo social de Dicko, también puede interpretarse como un ejemplo de hibridación.

Como parte de la investigación, observamos a líderes religiosos cristianos comprometidos con temas de DIH, pero reacios a debatir temas relacionados con los derechos humanos, percibiendo este tema como una «trampa problemática», ya que, en su opinión, dicha discusión inevitablemente se centraría en los derechos LGBTIQ+.

Myanmar: En el contexto del conflicto entre el gobierno y el Ejército para la Independencia de Kachin (KIA), algunos líderes religiosos cristianos expresaron su apoyo a ciertas normas humanitarias, específicamente la prohibición del reclutamiento y uso de niños en conflicto, pero negaron que pudiera aplicarse a su situación específica. Un académico señaló: «Existe este tipo de división cuando la gente puede decir objetivamente esta norma es importante y estamos de acuerdo con ella, y bajo ninguna circunstancia debe pasar eso [...], pero (luego continúan diciendo que) "en el contexto de nuestra guerra civil y nuestra lucha nacional y nuestra liberación, no tenemos elección"».¹⁴⁰

Silencio sobre las normas humanitarias y no participación en el trabajo de cumplimiento: El silencio, un concepto diferente al de evitación estratégica, y la no participación en el trabajo de cumplimiento pueden ocultar razones muy diferentes.

- Los líderes religiosos pueden no tener conocimiento del DIH y las normas del DIDH y, por lo tanto, no sentirse capaces de hablar públicamente sobre estos temas y mostrarse reacios a participar en el trabajo de cumplimiento de las normas.
- Pueden temer ser percibidos como parciales para una parte del conflicto, lo que a su vez puede tener consecuencias negativas para ellos y para sus comunidades. Esta es una preocupación particular en entornos altamente politizados donde los actores armados intentan instrumentalizar a los líderes religiosos. El temor legítimo también puede resultar de riesgos reales para sus vidas.
- El silencio y la falta de participación de los líderes religiosos pueden ser el resultado de un desasosiego con su propia conducta en el conflicto (véase más abajo «Rechazo y violación de las normas humanitarias»)¹⁴¹.
- Finalmente, la reflexividad requiere que los humanitarios se pregunten si lo que perciben como silencio puede ser simplemente el resultado de una conceptualización limitada por su parte del liderazgo religioso.¹⁴² En otras palabras, los discursos y actividades relacionados con las normas humanitarias pueden perfectamente ser presentados por líderes religiosos; sin embargo, como los emisores no son considerados líderes religiosos, no logran *ver* sus acciones ni comprender sus implicaciones. Este puede ser el caso especialmente con grupos informales que no se ajustan a una noción institucionalizada de liderazgo religioso y con mujeres que, debido a patrones de exclusión dentro de algunas religiones, no pueden ocupar ciertas posiciones de autoridad.

Percepciones desde el campo: Silencio

Colombia: En el pasado, algunos líderes religiosos católicos se negaron a tomar postura frente a los conflictos armados en el país y las violaciones de las normas humanitarias. Esto se debía a su reticencia a involucrarse en la política del país y a su preferencia por evitar temas «sensibles» que pudieran comprometer su posición ante los ojos de los actores armados: «[...] la Iglesia prefiere no exponerse en temas que considera políticos o estigmatizantes o que puedan comprometerla».¹⁴³ La postura de la Iglesia en Colombia ha cambiado a lo largo de los años y, hoy en día, algunos de los actores más francos y directos son líderes religiosos católicos.

Myanmar: Algunos líderes religiosos cristianos no se han posicionado sobre el DIH «por miedo, y ese miedo no es solo, diría yo, su propio miedo personal, sino miedo de (por) sus bases, porque si se posicionan, habrá represalias contra sus electores. Por lo que eso definitivamente sucede. Y probablemente sucede con más frecuencia de lo que nos gustaría admitir».¹⁴⁴ Los monjes budistas también podrían preferir guardar silencio sobre cuestiones relacionadas con el DIH. Como se señaló en el caso de un destacado monje budista, «(él) es muy influyente, pero tiene cuidado de no meterse en nada que pueda considerarse político».¹⁴⁵

Rechazo o violación de las normas humanitarias: El rechazo del derecho internacional es un tema común entre algunos actores armados religiosos y líderes religiosos asociados institucionalmente con ellos. Rechazan todo el sistema de derecho internacional como «occidental» o «extranjero» o brindan interpretaciones de conceptos y principios fundamentales que vacían las reglas de su contenido normativo. Curiosamente, en el contexto de Myanmar, los líderes religiosos que propugnaban el «carácter extranjero» del DIH y el DIDH identificaron su origen como «islamista».¹⁴⁶

Los líderes religiosos pueden y han violado el derecho internacional y las normas humanitarias en concreto.

- Las sentencias de los tribunales penales atestiguan el hecho de que algunos líderes religiosos han sido cómplices o culpables de crímenes contra la humanidad y genocidios, como fue el caso en Ruanda.¹⁴⁷
- El papel de los líderes religiosos, tanto como emisores como preventores de la apología del odio nacional, racial o religioso que constituye incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia, ha recibido especial atención en los foros internacionales. Un importante documento de derecho blando en este campo es el Plan de acción para líderes y actores religiosos para la prevención de la incitación a la violencia que podría dar lugar a crímenes atroces, el cual resultó del «Proceso Fez».¹⁴⁸ El marco conceptual de «Fe para los derechos » adopta un enfoque de aprendizaje entre pares para abordar la incitación al odio y la violencia.¹⁴⁹

Percepciones desde el campo: Rechazo y violación de las normas humanitarias

Afganistán: Los talibanes, que cofundaron el liderazgo religioso y las estructuras armadas,¹⁵⁰ respondieron a un informe de 2012 de la Misión de Asistencia de las Naciones Unidas en Afganistán que destacaba su práctica sistemática de atacar a civiles,¹⁵¹ explicando su rechazo a la definición del término «población civil» según el DIH:

«En nuestra opinión, los civiles son aquellos que no están involucrados de ninguna manera en los combates. A las personas de barba blanca, a las mujeres, a los niños y a la gente común que vive una vida ordinaria es ilegítimo atacarlos o matarlos. Pero se nos ha revelado que la policía de la administración de Kabul, el personal de las empresas de seguridad que escolta a los convoyes de suministros de extranjeros y está prácticamente armado, también esas figuras clave de la administración de Kabul que apoyan la invasión y hacen planes contra su gente, su religión y su patria, esas personas que adelantan el proceso de rendición de los americanos en nombre de la paz y esos Arbakis que saquean los bienes, la castidad y el honor del pueblo aceptando salarios en dólares, todas estas personas son civiles según ustedes. Ningún afgano puede aceptar que dichas personas se consideren civiles. [...] Hemos acordado al comienzo de nuestras operaciones anuales que estas personas son criminales. Están directamente involucradas en la prolongación de la invasión a nuestro país y legalmente no encontramos ninguna dificultad para su eliminación, más bien lo consideramos nuestra obligación».¹⁵²

Myanmar: Hay líderes religiosos que adoptan una postura negativa hacia las normas del DIH y el DIDH porque las ven como una herencia de la colonización: «Creo que los derechos humanos internacionales y el derecho humanitario todavía se ven en muchos sectores como problemáticos, al menos en su origen, si no en su contenido, debido a la herencia colonial».¹⁵³ Otros adoptan una postura negativa hacia las normas del DIH/DIDH porque creen que van en contra de los intereses de su propio electorado: «Ma Ba Tha [...], en realidad, ha estado aconsejando activamente al público y al Tatmadaw que deben continuar violando estas leyes internacionales, "en nombre de la preservación de la nación, la etnia y la religión"».¹⁵⁴

Yemen: Algunos líderes religiosos zaidíes rechazan las normas del DIH y el DIDH porque las consideran marcos legales occidentales y no islámicos: «Ningún líder religioso habla del DIH [porque] para ellos es algo "occidental" y no un asunto prioritario».¹⁵⁵

Percepción de los líderes religiosos y los actores armados: Esta variable comprende varios aspectos interrelacionados, cada uno de los cuales puede moldear al otro: la percepción de los líderes religiosos y los actores armados entre sí y la percepción social de ambos.

- Un tema preponderante que surgió de los datos primarios recopilados en Colombia y Malí fue que el potencial de influencia de los líderes religiosos depende de que los grupos armados no estatales los perciban como actores **neutrales e independientes**. Esto parecía ser una condición para que se estableciera la comunicación en primer lugar, pero también para que se mantuviera la confianza durante toda la cooperación.

Percepciones desde el campo: Independencia y neutralidad de los líderes religiosos en Colombia

Colombia: Un trabajador humanitario señaló que, en Colombia, a nivel de la sociedad y entre muchos actores armados, los líderes religiosos cristianos «tienen una gran estatura moral y ética».¹⁵⁶

Un líder religioso pentecostal y católico, entrevistado por investigadores de El Proyecto Generando Respeto, habló de la capacidad de los actores religiosos para establecer comunicación con los grupos armados colombianos e interactuar con ellos de manera efectiva en aspectos humanitarios relacionados con su neutralidad y sinceridad:

«Creo que lo que nos ha llevado, digámoslo así, a ganarnos el respeto de estas entidades ha sido nuestra neutralidad. Digamos que no estamos ni a favor ni en contra del Estado, ni a favor ni en contra de ellos. Nuestra neutralidad. Otro elemento que nos ha llevado a ganarnos el respeto es la seriedad. Que cuando nos han buscado para pedirnos consejo, o para cualquier otra cosa, hemos actuado con seriedad, tanto los sacerdotes como los pastores».¹⁵⁷

Un ex miembro de las FARC señaló que el grupo pudo entablar comunicación con los sacerdotes católicos, aunque expresaran diferentes opiniones y tuvieran diferentes ideologías. Esto fue posible, según el entrevistado, porque estos líderes religiosos estaban dispuestos a recibir al grupo armado, escucharlo y tratar de entender lo que estaba pasando en los territorios. Cuando se le preguntó específicamente sobre las razones que llevarían a las FARC a confiar en un líder religioso, el entrevistado se refirió a tres elementos: constancia, «no pasar información» al ejército, a la policía o a grupos paramilitares, y «no involucrarse en el comercio de la coca, el comercio de armas, o cualquiera de esas cosas».¹⁵⁸

Finalmente, cabe señalar que los gobiernos colombianos posteriores han considerado a la Iglesia Católica como el único intermediario legítimo entre ellos y muchos actores armados que habían clasificado como grupos terroristas.¹⁵⁹

Percepciones desde el campo y el estudio: Independencia, pero sin «señalar ni avergonzar»

Malí: El Dr. Bréma Ely Dicko, investigador y ex trabajador humanitario, señaló que en Malí «los maestros coránicos o morabitos, o incluso un curandero tradicional... (las personas que) ocupan este tipo de función social... disfrutan de una posición de respeto, una madurez que (les) da un cierto aura». ¹⁶⁰ Varios de ellos se han referido a textos religiosos para reforzar lo que dicen en términos de respeto por el DIH y el DIDH.

Cuando se le preguntó sobre las razones por las que los grupos armados estarían dispuestos a escuchar sus mensajes, un imán de Malí respondió:

«Porque ellos (los grupos armados) saben que eres un líder religioso, confían en ti. Saben que no estás trabajando con otras instituciones internacionales o nacionales, que eres independiente. Saben que realmente eres legal. Ya tienes esta confianza depositada en ti. Temes a Dios. Te escuchan. Te escuchan. (...) Si piensan que estás siendo manipulado por enemigos, o que hay algún tipo de conspiración, entonces te rechazan». ¹⁶¹

En agosto de 2017, Hamadoun Koufa, líder de Katiba Macina (Frente de Liberación de Macina), uno de los grupos armados afiliados a Jama'at Nasr al-Islam wal Muslimin (Grupo de Apoyo al Islam y los Musulmanes, JNIM), declaró públicamente:

«Nuestro deseo es que nos envíen a los académicos, ellos son más capaces de entender lo que estamos buscando. Si nos envían a los ulema (una comunidad de estudiosos musulmanes), serán bienvenidos para debatir con nosotros. Estos son Mahmoud Dicko, Mahi Banikane, Cheick Oumar Dia y otros, para que puedan ver cómo vivimos aquí, y lo apreciaremos juntos». ¹⁶²

Sin embargo, como señala Piergiuseppe Parisi en su artículo:

«Otro *ulema*, miembro del Alto Consejo Islámico en Malí (HCIM), declaró que no podía participar en las negociaciones de 2019-20 en Mopti porque él y otros tres miembros del HCIM habían recibido amenazas de muerte por haberse opuesto públicamente a la visión del Islam planteada por los grupos yihadistas y por haber abogado por la adopción de una *fatua* que declaraba criminales a los grupos. Esto sugeriría que, un enfoque de «señalar y avergonzar» que rechaza radicalmente las acciones de los (grupos armados no estatales) y los ubica *fuera* de la comunidad de creyentes, probablemente obstaculice la capacidad del mensajero para presentarse como un interlocutor aceptable». ¹⁶³

En diferentes momentos, el Estado de Malí ha apoyado, ordenado oficialmente o retirado su apoyo a los líderes religiosos que buscan negociar con varios actores armados temas como el acceso humanitario y la protección civil, o el alto el fuego. ¹⁶⁴

- Por el contrario, la influencia de los líderes religiosos documentada en relación con algunos grupos armados no estatales «religiosos» en Libia (grupos armados Madkhali), Siria (Hay'at Tahrir al-Sham [Comité de Liberación del Levante], HTS) y Yemen (Ansar Allah, también conocido como el movimiento Houthi), parecía requerir **diferentes grados de parcialidad**, desde afinidad hasta pleno apoyo para el objetivo y las prácticas de los grupos, y tuvieron pocos resultados positivos, si es que hubo alguno, para el cumplimiento de las normas humanitarias. ¹⁶⁵ En los tres contextos, observamos que los líderes religiosos habían sido cooptados coercitivamente por actores armados a través de recompensas o amenazas de marginación y violencia; así, fueron privados de su voz independiente e instrumentalizados para justificar y legitimar las políticas de los grupos. Incluso si están interesados en el cumplimiento de las normas humanitarias, es probable que estos actores

religiosos individuales e institucionales tengan poco espacio de maniobra: una cooperación directa con los trabajadores humanitarios (internacionales) puede representar riesgos significativos para ellos (véase un análisis más detallado en la sección 5).

- En el contexto de la cooperación con algunos actores armados, es interesante observar cómo las mujeres líderes religiosas han utilizado los estereotipos sociales que asignan comportamientos menos o no amenazantes a las mujeres y las personas mayores para facilitar la cooperación con los actores armados con fines de cumplimiento de las normas humanitarias. Al hacerlo, han mostrado voluntad y deseo de intervenir, desafiando la estereotipada representación de las mujeres y las personas mayores que, a menudo, se basa en la idea de victimización y vulnerabilidad.

Percepciones desde el campo: Género, edad e influencia

Myanmar: En el contexto del conflicto entre el Ejército del Estado de Shan-Norte (SSA-N) y el Ejército del Estado de Shan-Sur (SSA-S), una líder religiosa desempeñó un papel crucial en la negociación con las partes en el conflicto de un alto el fuego temporal a nivel local para permitir que los aldeanos cosecharan su arroz. Se la consideró efectiva en gran parte debido a su género:

«(...) un líder religioso masculino habría tenido muchas más dificultades para lograrlo. Pero como era mujer, no suponía una amenaza tan grande para estos tres líderes militares en su área. Y ella pudo hablarles de una manera que a un hombre probablemente le habría costado más».¹⁶⁶

Colombia: Una líder religiosa entrevistada en Colombia relató el caso de una monja que había colaborado con éxito con actores armados en su zona.

«Ella tiene un rol, por su edad, por su conocimiento, por el servicio que brinda en el área de la salud a todas las comunidades», y en virtud de ese rol «ha mediado en casos de secuestro y en casos de detención».¹⁶⁷

- Finalmente, como ya indica el ejemplo anterior de Colombia, el importante papel de los líderes religiosos en la prestación de servicios, incluso en las áreas de educación y atención médica durante los conflictos armados, a menudo determina cómo son percibidos por las comunidades y, de hecho, por algunos actores armados, en particular grupos secesionistas o que buscan el centro y que dependen del apoyo de la comunidad.

Dinámica del conflicto: Durante la duración de un conflicto, no es raro que cambien los objetivos bélicos de los actores armados, varíen las capacidades materiales y estructurales, aumente el conocimiento de las normas y se vea afectado el comportamiento por la influencia social de autoridades internas o externas, que pueden ejercer la persuasión y el control legítimo o coercitivo. Por lo tanto, los niveles de cumplimiento entre las partes estatales y no estatales en un conflicto armado variarán. Las observaciones más importantes relacionadas con el impacto de la dinámica del conflicto en el comportamiento de las partes incluyen lo siguiente:

- Durante el alto al fuego o las negociaciones de paz, las partes pueden mostrar moderación, ya sea para demostrar su compromiso con estos procesos o en un esfuerzo por obtener reconocimiento político ante los electorados locales o audiencias internacionales.¹⁶⁸
- Se puede observar un aumento de la violencia y las transgresiones cuando las partes participan activamente en las hostilidades, ya que podrían tratar de retratar la fuerza militar.¹⁶⁹
- En los momentos en los que la viabilidad de un grupo armado no estatal se vuelve incierta o en los que alguna de las partes sufre reveses militares, se observan niveles de cumplimiento más bajos y niveles más altos de victimización civil.¹⁷⁰

“

Las partes en un conflicto armado son, de hecho, actores dinámicos y en evolución: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia–Ejército del Pueblo (FARC-EP) que lucharon en los años 60 y 70 no fueron las mismas que las que concluyeron el acuerdo de paz de 2016 con el gobierno colombiano, como tampoco el gobierno colombiano era el mismo. Para ilustrar esto, el CICR ha señalado explícitamente que las FARC-EP dejaron de secuestrar a civiles «una vez que comenzaron las negociaciones de paz».¹⁷¹

”

Cuando se reflexiona sobre la capacidad de los líderes religiosos para ejercer influencia social, se debe considerar la dinámica del conflicto. Se pueden sacar dos conclusiones preliminares:

- Las partes pueden estar más abiertas a relacionarse con líderes religiosos externos (que no forman parte institucional de los actores armados) en momentos puntuales del conflicto, cuando buscan negociar un alto al fuego o un acuerdo de paz, o cuando buscan la aceptación de la comunidad o el apoyo externo. Estas observaciones están respaldadas por datos de proyectos de Colombia y Siria, pero será necesario realizar más investigaciones para establecer la causalidad o, al menos, correlaciones más claras. En este punto podemos sugerir que el papel de los líderes religiosos externos como agentes de influencia en el cumplimiento de las normas es dinámico. En otras palabras, habrá momentos durante un conflicto en los que su capacidad de ejercer será mayor y momentos en los que será más limitada. Se puede esperar que los líderes religiosos internos, debido a su acceso institucionalizado y sus canales de comunicación con los actores armados, conserven su capacidad de influir independientemente de la fase de un conflicto, aunque no siempre pueden optar por no ejercer esta capacidad.
- Argumentando por analogía en referencia al comportamiento cambiante de los actores armados y recurriendo a la literatura de otros sectores,¹⁷² debe reconocerse que los propios líderes religiosos pueden cambiar sus actitudes y comportamiento frente a las normas humanitarias durante la duración de un conflicto. Esta observación no debería sorprender, ya que los líderes religiosos son agentes interpretativos. Esto tampoco debería disuadir a los trabajadores humanitarios que están considerando colaborar con líderes religiosos. Más bien, deberían tratar

de aprender de aquellos actores religiosos que implementan o facilitan directamente el cumplimiento de las normas humanitarias, beneficiarse del trabajo de los «vernáculos», «localizadores» y «pluralizadores», reflexionar sobre las motivaciones y el impacto de los «evitadores estratégicos», identificar a aquellos que guardan silencio y tratar de determinar las razones de esto, y considerar formas efectivas de abordar el impacto en el cumplimiento de las normas de los actores involucrados en la **hibridación, la aplicación selectiva, el rechazo o la violación de las normas humanitarias**.

Siria: Hay'at Tahrir al-Sham (Organización para la Liberación del Levante, HTS) inicialmente adoptó un enfoque coercitivo hacia los líderes religiosos. Esto ha cambiado a lo largo de los años, ya que el grupo ha intentado consolidar su autoridad de facto sobre el territorio. La HTS ha realizado un esfuerzo activo para integrar a destacados líderes religiosos en las estructuras de gobierno que estableció. Este cambio de la coerción a la cooptación de los líderes religiosos es un reconocimiento de la influencia social de la que disfrutaban en el país y probablemente un intento del grupo por legitimar sus actividades a través de fetuas y otras comunicaciones.¹⁷³

Participación de terceros y relación con ellos: las partes en un conflicto armado no operan de forma aislada, y muchos de los conflictos que analizamos en los países de estudio del caso del Proyecto Generando Respeto tenían terceros Estados, o coaliciones de Estados, involucrados en el apoyo a diferentes partidos en diversos grados. A veces esto los convertía en partes de los conflictos.¹⁷⁴ También se destaca la participación de Estados y organizaciones internacionales en forma de operaciones de mantenimiento de la paz de la ONU u operaciones internacionales que tienen como objetivo abordar el tráfico humano o aplicar embargos de armas.¹⁷⁵ Otras terceras partes internacionales incluyen organizaciones de desarrollo y, de hecho, organizaciones humanitarias, tanto seculares como religiosas. La diáspora también puede ser considerada como un tercero.¹⁷⁶

La participación de todos estos actores puede afectar a la dinámica del conflicto, las percepciones sociales y la percepción que los actores armados y los líderes religiosos tienen entre sí.

- Los estudios documentan casos en los que la intervención directa de terceros Estados religiosos que buscan influir en las actividades de grupos armados no estatales específicos ha resultado en que estos últimos modifiquen sus perspectivas religiosas, lo que a su vez ha afectado su posición en cuanto a las normas humanitarias.¹⁷⁷
- Las relaciones entre los líderes religiosos y las organizaciones humanitarias son importantes para el propósito del presente documento. Por ejemplo, los líderes religiosos que trabajan junto a una organización internacional que no es percibida de manera positiva a nivel local pueden descubrir que se cuestiona su legitimidad, que su influencia disminuye (tanto en la sociedad como en los actores armados) o que se exponen a riesgos muy reales (véase la sección 4).

De las discusiones anteriores, podemos concluir que es importante establecer si los líderes religiosos que influyen en los actores armados tienen alguna relación con terceros, qué implica esta relación, cómo afecta la influencia real o potencial de los líderes religiosos en las partes del conflicto, y qué implicaciones tiene esto para la cooperación humanitaria.

3. ¿Por qué comprometerse?

Esta sección primeramente identifica los argumentos para buscar y apoyar el compromiso humanitario entre los líderes religiosos y los actores armados y, en segundo lugar, brinda algunas consideraciones relacionadas con la adecuación de dicho compromiso con los mandatos, prioridades y capacidades de las organizaciones involucradas en el trabajo de cumplimiento de normas.

3.1 Argumentos a favor del compromiso

Se pueden diferenciar tres tipos de argumentos a favor del compromiso entre los practicantes humanitarios y los líderes religiosos con el fin de cumplir las normas, a saber: los pragmáticos, los basados en valores y los impulsados por la necesidad. En la práctica, a menudo se superpondrán y deberán ser considerados atentamente por tomadores de decisiones. Cada uno de los tres tipos de argumentos tiene sus propias justificaciones pero también sus trampas.

Los **argumentos pragmáticos** a favor del compromiso comienzan con las siguientes observaciones empíricas: los líderes religiosos están presentes en escenarios de conflicto, a menudo disfrutan de capital de acceso, social y religioso, son socialmente influyentes y real o potencialmente influyentes en los actores armados, siendo el impacto de su influencia en el cumplimiento de las normas humanitarias positivo o negativo, directo o indirecto, duradero y profundo o temporal y superficial. Por lo tanto, no pueden ser ignorados por los trabajadores humanitarios que trabajan en el cumplimiento de las normas o por los donantes que buscan fortalecer la protección del DIH y el DIDH en tiempos de conflicto armado.

La postura pragmática, por lo tanto, alentaría, o exigiría, a los trabajadores humanitarios a ser conscientes de quién o cuáles son los actores religiosos, qué actividades realizan o no y cuál es su impacto en el cumplimiento de las normas. Por lo tanto, como mínimo es necesario vigilar su rol y actividades. Si se prevé un compromiso más sustantivo, su forma y destinatario deberán determinarse a través de un análisis contextualizado (véase un análisis adicional en la Parte II de este documento).

Los académicos que trabajan en asistencia humanitaria y desarrollo han señalado que los argumentos pragmáticos pueden ser instrumentalistas y exacerbar los desequilibrios de poder existentes entre lo local y lo internacional.¹⁷⁸ En particular, se ha criticado el compromiso con los líderes religiosos locales que son institucionalmente independientes de los actores armados (denominados aquí como externos) para el «aprovechamiento» o la «explotación» de su capital social y de acceso.¹⁷⁹ Con respecto a estos actores, se fomentan formas más importantes de compromiso. Estos prevén que los trabajadores humanitarios se acerquen a los líderes religiosos para conocer las necesidades locales, las prioridades, las soluciones y la religión, y con la intención de *asistir* a los líderes religiosos a través de *asociaciones* genuinas, no extractivas y constructivamente críticas.¹⁸⁰ Esta crítica debe ser reconocida y considerada de forma reflexiva y contextualizada. Sin embargo, es importante entender que los líderes religiosos también pueden ser parte interna de las partes en un conflicto armado, incluso ocupando posiciones en sus alas políticas y militares. Las asociaciones de este tipo que se pueden buscar con actores religiosos externos locales (en el sentido utilizado en este documento) probablemente serían incompatibles con las misiones de independencia y neutralidad de las organizaciones humanitarias.

Argumentos impulsados por la necesidad: Los argumentos impulsados por la necesidad están estrechamente relacionados con los argumentos pragmáticos, pero proporcionan una obligación elevada para el compromiso. En algunos contextos donde los trabajadores humanitarios se enfrentan

a obstáculos de acceso y operación, el compromiso con los líderes religiosos puede surgir no tanto como una oportunidad, sino como una necesidad. Como se ha debatido anteriormente, aquí el tipo de líder religioso, externo o interno a los actores armados, debe ser una consideración principal que dé forma a al compromiso que se persigue. El argumento de la necesidad también surge en el contexto en el que los actores armados solo se comprometen dentro de un marco religioso; este es el caso de algunos grupos armados no estatales religiosos. Es probable que los esfuerzos para abrir canales de compromiso humanitario con ellos requieran el apoyo de los guardianes (posiblemente otros líderes religiosos con influencia) y, en última instancia, cualquier medida de éxito implicará tener en cuenta la influencia de los líderes religiosos internos.

Los argumentos basados en valores parecen abordar algunas de las críticas planteadas contra los dos argumentos anteriores para el compromiso. El punto de partida aquí es que el compromiso (y un tipo particular e importante de «compromiso crítico comparativo»¹⁸¹) no es constitutivo de las actividades de cumplimiento de normas por parte de los líderes religiosos, sino que simplemente las hace visibles a los ojos de un público que no las ha visto. Además, el compromiso se presenta como un esfuerzo consciente de descolonización, que también busca abordar los patrones dentro del sector humanitario que pueden restar importancia a la agencia de los actores locales, religiosos o de otro tipo.



Dado el amargo legado del colonialismo, que desplazó o degradó muchos sistemas de valores tradicionales, y las constantes preocupaciones sobre el impacto de la globalización, estos valores a menudo se asocian con la hegemonía occidental, y algunos grupos se ven a sí mismos como parte de una confrontación global o una rebelión contra el Estado secular. En tanto que no se aborden estas percepciones y preocupaciones, no será posible una cooperación efectiva y se socavarán la legitimidad del derecho internacional con un amplio abanico de actores no occidentales y no estatales. Si bien existen preocupaciones legítimas de que la cooperación con las religiones pueda reforzar los patriarcados que discriminan a las mujeres, los homosexuales y otros grupos, u otras manifestaciones de fanatismo e intolerancia, la desvinculación no es una opción si estos problemas también se van a abordar de manera efectiva.¹⁸²



Es importante considerar los argumentos a favor del compromiso también desde el punto de vista de los líderes religiosos: ¿Por qué buscarían involucrarse, o dejar que les involucraran, con organizaciones humanitarias en el trabajo de cumplimiento de normas? Basándose en la investigación empírica realizada con líderes religiosos y estudios más amplios sobre el tema, se han identificado las siguientes motivaciones:

- Para abordar el daño experimentado por (sus propias) comunidades, ya sea como un imperativo religioso o de otra manera.¹⁸³
- Porque reducir el sufrimiento en general es lo moral y lo correcto, ya sea por sus convicciones religiosas y su misión como líderes religiosos, o por razones personales ajenas a la religión.
- Para obtener más información sobre las normas humanitarias y sobre cómo estas podrían beneficiar a sus comunidades.¹⁸⁴
- Porque identifican una correspondencia entre los principios humanitarios y los principios y valores básicos de sus religiones.¹⁸⁵
- Para conectarse a foros internacionales, por una o más razones: llamar la atención sobre la situación de sus comunidades, desarrollar capacidades, acceder a recursos, ganar legitimidad a nivel internacional para una causa política.
- Para diferenciarse de otros líderes religiosos que rechazan las normas humanitarias.

- Para «recuperar» el DIH o el DIDH como nociones derivadas de sus propias tradiciones religiosas o a las que estas tradiciones contribuyen continuamente.¹⁸⁶
- Finalmente, porque están haciendo un trabajo humanitario y otros actores, incluidas las organizaciones humanitarias internacionales, pueden aprender de ellos.

3.2 Encaje organizativo

No todas las organizaciones humanitarias querrán, o de hecho deberían, comprometerse con líderes religiosos. Los objetivos, mandatos, prioridades, capacidades y recursos de la organización, las «líneas rojas»¹⁸⁷, deben considerarse junto con los tres tipos de argumentos para la participación identificados anteriormente.

De particular importancia será el **tipo de trabajo de cumplimiento** en el que participe una organización. Esto puede incluir: i) un diálogo operativo (p. ej., negociación de acceso y garantías de seguridad); ii) asistencia humanitaria (p. ej., entrega de ayuda humanitaria a personas necesitadas), diálogo de protección (p. ej., abordar preocupaciones relacionadas con la protección de civiles y detenidos), trabajo centrado en aumentar el cumplimiento de normas específicas (p. ej., minas terrestres, protección infantil); o abordar el cumplimiento de manera más amplia (esto puede incluir formación, asesoramiento, investigación sobre normas humanitarias generales). Algunas organizaciones humanitarias pueden cubrir todas estas áreas, otras estarán más especializadas (pueden enfocarse en un régimen legal específico o un tipo específico de actores). Finalmente, las organizaciones de socorro, desarrollo, construcción de paz y resolución de conflictos probablemente estarán involucradas en algún tipo de trabajo de cumplimiento (al menos en el diálogo operativo) para cumplir con sus mandatos específicos.

En otras palabras, incluso en aquellos contextos en los que se encuentra que los líderes religiosos tienen una influencia considerable sobre los actores armados, el compromiso con ellos está condicionado a las características organizativas del actor humanitario.

Si bien el objetivo mismo de este documento es proporcionar herramientas y reflexión sobre el compromiso entre los humanitarios y los líderes religiosos, argumentamos que las decisiones sobre el compromiso y qué forma de compromiso buscar deben ser objeto de un amplio debate interno y autorreflexión dentro del sector humanitario (véase más adelante la Parte II, sección 4). La profundidad del entendimiento, las capacidades y los recursos que requiere el compromiso con los líderes religiosos para ofrecer una medida de éxito en el complejo contexto actual de cumplimiento de las normas requiere un compromiso institucional importante en nombre de las organizaciones humanitarias, la aceptación del personal y las partes interesadas, y un apoyo significativo por parte de los donantes. También requiere reconocer el hecho de que los líderes religiosos no serán la fórmula mágica para el cumplimiento de las normas, a pesar de su probada influencia en muchos contextos. Por lo tanto, el compromiso con ellos representa una de muchas otras vías que se pueden seguir para generar un mayor respeto por las normas humanitarias.

4. ¿Qué desafíos plantea el compromiso?

Esta sección analiza en primer lugar los desafíos a los que se pueden enfrentar las organizaciones que están considerando comprometerse con líderes religiosos, o aquellas que ya están involucradas en tales iniciativas, y cómo podrían abordarse. En segundo lugar, identifica un conjunto de desafíos y riesgos a los que los líderes religiosos pueden estar expuestos y a los que los profesionales humanitarios deben prestar la debida atención.

4.1 Desafíos para el sector humanitario

Los desafíos que se enumeran a continuación se identificaron a través de una revisión de documentos operativos de campos relacionados con el cumplimiento de las normas humanitarias, entrevistas y consultas informales con las partes interesadas relevantes.

Inquietudes relacionadas con los patrones de abuso o exclusión del DIDH y el DIH: Estas inquietudes generalmente se centran en: i) las violaciones de las normas humanitarias perpetradas por los propios líderes religiosos o el fomento de tales prácticas por otros actores; ii) los discursos que justifican o no condenan la violencia o la discriminación contra colectivos específicos (p. ej., contra personas LGBTIQ+); iii) prácticas específicas, como proselitismo, condicionar la asistencia a compromisos religiosos, favorecer a comunidades específicas sobre otras; y iv) patrones mediante los cuales se excluye a categorías de personas de la participación igualitaria dentro de las estructuras religiosas formales (p. ej., mujeres, minorías).¹⁸⁸ Al comprometerse con líderes religiosos involucrados en tales prácticas, se corre el riesgo de legitimar o «encubrir» a los actores y afectar negativamente en la reputación de la organización.

Estas no son preocupaciones fantasiosas; se derivan de la necesidad de que las organizaciones humanitarias cumplan con los principios humanitarios.¹⁸⁹ Para abordar las preocupaciones anteriores con rigor, es necesario un análisis contextualizado junto con un pensamiento analógico que se base en la vasta experiencia de los trabajadores humanitarios en la participación con partes estatales y no estatales en un conflicto armado.

- El compromiso con los perpetradores de violaciones o los apologistas de las violaciones (por lo tanto, la fuente de las dos primeras preocupaciones identificadas anteriormente) es el pan de cada día de las organizaciones que trabajan en el campo del cumplimiento de las normas. Por consiguiente, el mero hecho de que estos actores puedan ser religiosos no debería disuadir a los trabajadores humanitarios de comprometerse con ellos. Sin embargo, lo que debe evitarse cuidadosamente con respecto a los líderes religiosos involucrados en violaciones es formular el compromiso como si fuera una «asociación». En su lugar, se debe buscar un diálogo honesto y crítico que, en muchos sentidos, emule el compromiso con los actores armados. Si los trabajadores humanitarios ya están involucrados en alianzas y se dan cuenta de las violaciones, se debe reevaluar su enfoque del compromiso. También puede entrar en juego la legislación antiterrorista, que restrinja significativamente el espacio humanitario, especialmente cuando no prevé exenciones humanitarias.¹⁹⁰

Cabe señalar aquí que los mismos argumentos (preocupaciones por la legitimación y la reputación) se esgrimieron hace unas décadas, cuando se propuso el compromiso con grupos armados no estatales.¹⁹¹ Hoy en día, dicho compromiso es una práctica generalizada, financiada regularmente por donantes y, de hecho, es indispensable para el cumplimiento de las normas.

- El proselitismo, el condicionamiento de la asistencia en base a deberes religiosos y el favorecimiento de comunidades específicas sobre otras por motivos religiosos, pueden parecer una preocupación relacionada específicamente con los actores religiosos. En su introducción a un número especial dedicado a la Cumbre basada en la evidencia sobre la participación religiosa estratégica en el trabajo de desarrollo y ayuda, Chris Seiple, Katherine Marshall, Hugo Slim y Sudipta Roy señalan que «la mayoría de las organizaciones confesionales y comunidades religiosas» considera estas prácticas como «una profunda violación de sus propias creencias, sin mencionar los principios de humanidad, imparcialidad y neutralidad».¹⁹² También señalan el acuerdo y, de hecho, la propiedad de, lo que ellos llaman, las principales organizaciones humanitarias religiosas sobre estos principios humanitarios, al tiempo que reconocen los puntos de vista diferentes de otras organizaciones religiosas.¹⁹³

Para afrontar los desafíos anteriores, los trabajadores humanitarios deben poder recurrir a su vasta experiencia: la condicionalidad de la asistencia y el favorecimiento de comunidades específicas por motivos políticos, étnicos y, de hecho, religiosos, son aspectos que se encuentran de manera rutinaria en la práctica humanitaria. Por lo tanto, el proselitismo es realmente la única preocupación verdaderamente específica que plantea el compromiso con los líderes religiosos.

- El cuarto tipo de preocupación, los patrones de exclusión, es quizás el más difícil de abordar. Estos se dan, de una forma u otra y en mayor o menor medida, en todas las sociedades y organizaciones, incluidas las propias organizaciones humanitarias, tanto religiosas como no religiosas. Aquí, los trabajadores humanitarios deberán evaluar si la falta de compromiso o el compromiso tendrán el mayor potencial posible para cambiar tales patrones a largo plazo, y cuál es la mejor manera de abordar la tensión en el núcleo mismo del principio de imparcialidad. ¿Debería priorizarse la «no discriminación», en el sentido de que los trabajadores humanitarios deberían evitar reforzar (aunque sea de forma involuntaria) los patrones de exclusión, o debería darse prioridad al «alivio del sufrimiento... de los casos más urgentes», que bien podría ser accesible solo al comprometerse con líderes religiosos?¹⁹⁴

Dos observaciones caben al respecto. En primer lugar, se debe alentar sistemáticamente la reflexividad¹⁹⁵ dentro del espacio humanitario; esto comenzaría a abordar lo que algunos académicos han denominado como «sesgo secularista» del sector humanitario (internacional).¹⁹⁶ En segundo lugar, aunque se lleve a cabo una evaluación reflexiva y contextualizada, es posible que algunas de las preocupaciones anteriores no se aborden a satisfacción de las partes interesadas. Esto debe admitirse abiertamente.

La desconfianza de los líderes religiosos hacia los trabajadores humanitarios es un desafío importante: dicha desconfianza determinará el éxito del compromiso, o podría impedir el compromiso por completo, no solo con los propios líderes religiosos, sino también con las comunidades y posiblemente con los actores armados. Recuerde que el capital de acceso de los líderes religiosos, como guardianes de las comunidades y facilitadores de la cooperación con los actores armados, se identificó como una de las consideraciones esenciales para tratar de relacionarse con ellos. Por lo tanto, se deben hacer esfuerzos para comprender las fuentes de desconfianza y tratar de abordarlas. El documento de orientación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente señala que la desconfianza de los líderes religiosos hacia los profesionales humanitarios se puede deber a la percepción de que estos últimos carecen de un interés honesto en el bienestar de una comunidad local, tienen objetivos egoístas y buscan promover una agenda secular.¹⁹⁷ Ciertamente, algunas de estas acusaciones son el resultado de representaciones estereotipadas y socialmente construidas de los trabajadores humanitarios,¹⁹⁸ o se basan en malentendidos. Sin embargo, uno no puede, como humanitario reflexivo, negar que cierto resentimiento puede ser consecuencia de experiencias pasadas (estropear el campo)¹⁹⁹ o reflejar lo que Andrew Bartles-Smith denominó «el amargo legado

del colonialismo».²⁰⁰ Quizás la mejor manera de abordar este desafío es buscar un compromiso significativo. Sin embargo, una vez más, la forma de comprometerse debe ser evaluada cuidadosamente, y la Parte II de este documento tiene como objetivo ayudar con esto.

Reticencia percibida por parte de los donantes a apoyar el compromiso de las organizaciones humanitarias con los líderes religiosos: Algunos actores humanitarios, aunque están completamente convencidos de la utilidad y, en ocasiones, de la necesidad de comprometerse con los líderes religiosos a fin de cumplir las normas humanitarias, han expresado su preocupación con respecto a la viabilidad de dichas iniciativas debido a la reticencia de los donantes a financiarlas.

El Grand Bargain se había comprometido tanto con donantes como con trabajadores humanitarios para los esfuerzos de localización²⁰¹: con este acuerdo en vigor, era de esperar un aumento en la financiación del trabajo realizado por líderes religiosos locales solos o en asociación con organizaciones internacionales. En cambio, los académicos señalan que los temores de que las organizaciones religiosas locales «no mantengan unos principios humanitarios»²⁰² o «supuestos limitados en las definiciones de los donantes de organizaciones religiosas»²⁰³ han dado como resultado un progreso modesto. Un número creciente de estudios basados en datos empíricos viene a desmentir que los temores de politización excesiva y falta de adhesión a los principios humanitarios sean infundados.²⁰⁴ Estos proporcionan matices y contexto para un proceso de toma de decisiones sobre financiamiento más basado en la evidencia. El presente documento también espera ayudar a los donantes a definir el liderazgo religioso de una manera que responda mejor a la realidad empírica, porque la insistencia en las estructuras formales de autoridad resulta en la exclusión de algunos de los líderes religiosos locales más activos que tienen potencial para un cambio transformador.

Por último, los donantes pueden verse desincentivados a la hora de apoyar el compromiso humanitario con líderes religiosos porque es probable que implique compromisos a largo plazo. Todo trabajo de cumplimiento, si tiene como objetivo la internalización de las normas y la forma más duradera de socialización, requerirá tiempo, esfuerzo, compromiso, conocimiento y financiación. Se producen cambios dentro de la comunidad de donantes y, como se señaló anteriormente, se ha superado la reticencia a financiar el trabajo de cumplimiento con grupos armados no estatales, y así debería ser.

4.2 Desafíos para los líderes religiosos

El compromiso con las organizaciones en el diálogo humanitario y el trabajo humanitario plantea dos desafíos principales para los líderes religiosos, los cuales son muy importantes.

Los líderes religiosos pueden temer las consecuencias reputacionales de ser percibidos como «asociados» con las organizaciones humanitarias, en particular las internacionales. Esto puede llevarlos a perder su autoridad legítima entre los miembros de su comunidad o entre los actores armados. Un líder religioso entrevistado para el Proyecto Generando Respeto señaló que «(s)er visto en público en compañía de una persona blanca, por ejemplo, puede dañar la relación de confianza» que ha construido con un actor armado y podría «potencialmente descalificarlo» para negociar sobre cualquier tema, incluidos los humanitarios.²⁰⁵

Los líderes religiosos pueden temer por su medio de subsistencia o por su vida. Se ha observado que muchos líderes religiosos dependen económicamente de instituciones y están comprometidos con ciertos valores como parte de estas relaciones. Reconocer estos aspectos significa que, por un lado, los líderes religiosos no podrán apartarse, al menos públicamente, de los cargos institucionales, ya que pueden poner en riesgo su sustento. Quizás el riesgo más importante de todos, y uno que es muy real, es la amenaza a la vida a la que se enfrentan los líderes religiosos locales cuando se involucran

en el trabajo de cumplimiento de normas en muchos contextos de conflicto armado. Este es el caso independientemente de la participación de actores internacionales, aunque la participación de estos últimos puede aumentar tales riesgos de seguridad. Aquí los humanitarios tienen la responsabilidad primordial de no hacer daño.

Parte 2:
Guía para el compromiso humanitario con líderes religiosos



5. ¿Cómo comprometer a los líderes religiosos?

Esta sección se divide en cinco subsecciones, cada una de las cuales busca operacionalizar los hallazgos de El Proyecto Generando Respeto analizados en la Parte I, incluso a través de una serie de tablas orientativas.

5.1. Mapeo del conflicto

La mayoría de las organizaciones humanitarias que trabajan en el cumplimiento de las normas tendrán sus propias plantillas para el mapeo de conflictos. Como parte del Proyecto Generando Respeto, hemos mapeado todos los conflictos armados activos en cuatro de los países del estudio de caso, y los conflictos armados entre dos partes específicas en otros dos países.

Ya sea que su interés resida en un conflicto específico y en el papel potencial que desempeñan los líderes religiosos en relación con él, o si adopta un enfoque de país, es útil registrar lo siguiente:

1. Los antecedentes sociales, económicos, políticos y jurídicos generales del país o países en los que ha surgido y sigue teniendo lugar el conflicto.
2. Los antecedentes y las dinámicas del conflicto.
3. Las partes del conflicto: para cada parte, identificar el conjunto de factores que pueden dar forma a la relación con los líderes religiosos.
4. Los patrones de las violaciones.

Estos aspectos con las correspondientes preguntas guía se presentan en la plantilla de estudio de conflictos a continuación.

Plantilla de estudio de conflictos

Categorías	Preguntas	Sugerencias
1. Contexto socioeconómico, político, legal y religioso	<ul style="list-style-type: none"> ● ¿Qué hechos sociopolíticos han caracterizado la historia reciente del país? – Considere también el legado del colonialismo, la ocupación y otros eventos históricos determinantes. ● ¿Cuáles son las principales divisiones políticas? (¿Urbano/rural?; ¿Centro-periferia? ¿Iglesia/Estado? ¿Inmigración/no inmigración?) ● ¿Cuál es la situación económica del país? (¿Grupos marginados?) ● Historial de ratificaciones de los principales tratados de DIH y DIDH. ● ¿Qué tipo de sistema legal interno tiene el país? (Derecho común, civil, sharia, consuetudinario, mixto). ● ¿Cuáles son las comunidades religiosas del país, sus relaciones históricas y los principios/valores centrales de sus creencias? 	<ul style="list-style-type: none"> ● Los informes de los organismos de tratados de la ONU requieren que los estados proporcionen un documento básico común con información y estadísticas e información sobre su marco legislativo (sitio web del ACNUDH).
2. Los antecedentes y las dinámicas del conflicto	<p>Agravios/causas</p> <ul style="list-style-type: none"> ● ¿Cuáles son las causas del conflicto? <p>Dinámica</p> <ul style="list-style-type: none"> ● ¿Cuándo comenzó y cómo se desarrolló con el tiempo? ¿Cuáles son los acontecimientos más recientes? ● ¿Cuál es la intensidad actual de los enfrentamientos? ● ¿Cuáles son las áreas geográficas afectadas por los combates? ● ¿Qué alianzas (si las hay) se han formado? ¿Han ido cambiando con el tiempo? ¿Cómo afectaron al conflicto? <p>Participación de terceros</p> <ul style="list-style-type: none"> ● ¿Han intervenido terceros? ¿Quién? ¿Cómo? ¿Cuál ha sido el impacto? 	<ul style="list-style-type: none"> ● <u>No reduzca los aspectos religiosos</u> a causas de conflicto metiendo a la fuerza los agravios económicos, políticos, sociales y de otro tipo en el paradigma del «conflicto religioso». Examine los datos. ● Considere consultar literatura académica avalada por pares, además de literatura gris y bases de datos.
3. Partes en el conflicto	<ul style="list-style-type: none"> ● Identifique las partes en el conflicto. <p>Breve historia</p> <ul style="list-style-type: none"> ● ¿Cuándo y cómo se creó el actor armado? <p>Antecedentes étnicos, culturales o sociales</p> <ul style="list-style-type: none"> ● ¿Tiene el actor armado una base social específica, o se configuró en relación con un grupo étnico, tribu, familia, grupo religioso o político específico? <p>Valores, objetivos, ideología</p> <ul style="list-style-type: none"> ● ¿Cuáles son la ideología y los objetivos del actor armado? («Objetivos de la guerra») ● ¿Han ido cambiando con el tiempo? ¿Cómo? ¿Por qué? <p>Estructura organizativa</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● Algunas bases de datos útiles: https://www.rulac.org/; https://data.humdata.org/organization/acled/; https://www.prio.org/Data/; https://ucdp.uu.se ● El estudio «Las raíces de la moderación en la guerra» tiene una tabla muy útil en la pág. 24 que describe las tipologías de organizaciones armadas con indicadores y descriptores. Tenga en cuenta que el Proyecto Generando Respeto ha revelado que todos los tipos de organizaciones armadas identificadas por el estudio «Las raíces

	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Tipo de autoridad? • ¿Jerarquía? • ¿Disciplina? • ¿Aislamiento/integración social? • Personal religioso (¿Tal como lo define el DIH?) <p>Liderazgo</p> <ul style="list-style-type: none"> • Militar – ¿Es un líder religioso? • Político – ¿Estructuras de gobierno? ¿Líderes religiosos en cargos políticos? • Organismos de protección civil <p>Control del territorio</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué tipo de control? <p>Comunidades</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Cuáles son las características de las comunidades que viven allí? • ¿Grupos de la sociedad civil? 	<p>de la moderación en la guerra» pueden estar sujetas a la influencia de los líderes religiosos (integradas, centralizadas, descentralizadas, integradas en la comunidad).</p>
<p>4. Patrones de violación</p>	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Cuáles son las denuncias más importantes o recientes de violaciones del DIH y el DIDH por parte de las partes? • ¿Ha habido cambios (positivos o negativos) a lo largo del tiempo en cuanto a las violaciones? ¿Por qué motivo(s)? • ¿Existen ejemplos de cumplimiento de normas por parte de las partes? • Si alguna de las partes no es estatal, ¿ha contraído algún compromiso voluntario? 	<ul style="list-style-type: none"> • Dependiendo del mandato y las prioridades de la organización, puede haber un enfoque en violaciones específicas. • Además de los informes de organizaciones internacionales y organizaciones de derechos humanos, y otra literatura gris, considere revisar la literatura académica interdisciplinaria que se base en datos empíricos. Esta puede no ser una opción para algunas organizaciones que no tienen los recursos financieros para suscribirse a las bases de datos de revistas académicas. Considere comunicarse con universidades con programas sobre DIH y DIDH o clínicas jurídicas que puedan brindar asistencia en la investigación.

5.2 Mapeo de líderes religiosos

El Instituto de Paz de los Estados Unidos ha desarrollado una metodología para analizar y evaluar sistemáticamente la influencia del sector religioso en la dinámica en entornos de conflicto para permitir un compromiso significativo con líderes religiosos influyentes.²⁰⁶ De manera similar, la Iniciativa Global por la Justicia, la Verdad y la Reconciliación ha desarrollado un excelente conjunto de herramientas que incluye una metodología para estudiar actores religiosos influyentes en contextos de justicia transicional. Aquí se elaboran análisis considerando la presencia geográfica del actor, la relación con la comunidad, con el Estado y con otros actores, su rol durante el conflicto y en los períodos de transición, su autonomía frente al Estado, el enfoque normativo de la justicia transicional y articulación del mismo.²⁰⁷

Sobre la base de esta literatura existente, el Proyecto Generando Respeto empleó un enfoque de tres etapas para identificar a los líderes religiosos con influencia real o potencial en los actores armados. La siguiente descripción integra reflexiones de pasos de investigación posteriores y lecciones aprendidas.

En la **etapa 1, llevamos a cabo una investigación documental** y nos guiamos por tres preguntas:

- **Discurso:** *¿Ha dicho algo* algún líder religioso (definido en términos generales) en relación con el conflicto (seleccionado en el mapa de conflictos), en relación con violaciones del DIH o del DIDH concernientes al conflicto, o en relación a una o ambas partes en el conflicto? Nuestro interés estaba en *qué se decía*, en *cómo se relacionaba* con el DIH y las normas del DIDH (de apoyo, contradictorio, modificativo: estas fueron nuestras suposiciones iniciales, que se refinaron a través del análisis doctrinal y sociojurídico), y si se podía rastrear algún impacto, como el cambio discursivo o el cambio de comportamiento del actor armado.
- **Actividades:** ¿Ha hecho algo el líder religioso (nuevamente definido en términos amplios) en relación con el conflicto? Las actividades pueden incluir negociar el acceso, establecer u operar a través de instituciones humanitarias para apoyar a las comunidades locales, diálogo humanitario formal o informal con actores armados. También se incluirían ceremonias de bendición de eventos políticos a las que asistan actores armados y oportunidades de fotografías con actores armados.
- **Ausencia de discurso y actividades:** ¿Hubo líderes religiosos prominentes y, por lo tanto, potencialmente influyentes a nivel social en el área/país donde tiene lugar el conflicto que no hayan dicho o hecho nada en relación con el conflicto? Esta última pregunta fue diseñada como una pregunta de control para permitir la consideración de si y qué podría extrapolarse del silencio.

La siguiente plantilla para el mapeo de líderes religiosos se puede utilizar para registrar los datos recopilados.

Plantilla de análisis de líderes religiosos		
Categorías	Preguntas	Sugerencias
1. Información general	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Cuál es el nombre/título del líder religioso? • ¿Dónde se encuentra localizado el líder religioso? • ¿Qué afiliación de fe/religiosa tiene el líder religioso, y la comparte con una o más de las partes en el conflicto? • Si es un individuo, ¿cuál es el rol/posición del líder religioso dentro de la jerarquía/institución religiosa? • Si es un individuo, ¿cuál es el género y el origen personal, social y étnico del líder religioso? Si se trata de un grupo o institución, se puede hacer la misma pregunta con las modificaciones correspondientes. • ¿Cuál es el papel del líder religioso? ¿Solo religioso? ¿Tiene algún papel en la comunidad, la sociedad civil, la política? 	<ul style="list-style-type: none"> • Establezca una definición amplia de liderazgo religioso desde el principio. El Proyecto Generando Respeto reveló, a través de la práctica, y de una revisión bibliográfica, que las definiciones individualistas y formalistas pueden excluir a las mujeres y las minorías, además de a los grupos informales que bien pueden ser influyentes (véase el análisis en la Parte I, sección 1). • Del mismo modo, tenga en cuenta que los líderes religiosos influyentes, ya sean individuales, grupales o institucionales, no necesitan residir en la misma área o incluso en el mismo país que los actores armados. • El género debe ser una preocupación constante. El análisis basado en fuentes textuales puede estar limitado a este respecto, como se explica a continuación.
2. Relación con las partes en el conflicto	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Tiene el líder religioso alguna relación/conexión/afinidad con una o todas las partes del conflicto? • Si es así, ¿qué tipo de relación? • De no ser así, ¿ha buscado el líder religioso establecer tales conexiones, y cómo? • ¿Está el líder religioso integrado dentro de la estructura del actor armado? ¿Cómo? • ¿Ha buscado el líder religioso influir específicamente en las partes del conflicto (p. ej., orientación/asesoramiento sobre cómo llevar a cabo operaciones militares)? • ¿Qué medios de comunicación ha utilizado? ¿Qué acceso al actor armado tiene? • ¿Cómo percibe la comunidad y el actor armado al líder religioso? 	<ul style="list-style-type: none"> • Considere los factores que pueden potenciar la influencia (como se analizó en la Parte I): valores, objetivos e ideología compartidos; religión compartida; percepción social y percepciones mutuas. • Tenga en cuenta la tipología identificada en la Parte I de este documento: los líderes religiosos pueden ser externos (no afiliados institucionalmente) a los actores armados; parte de la estructura de gobierno político de los actores armados; adscritos a una parte en el conflicto como personal religioso; y parte del brazo armado, incluso como comandantes.
3. Mensajes y actividades	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué mensajes/interpretaciones ha propuesto el líder religioso que tengan una relación (positiva, negativa, modificadora) con las normas humanitarias? • ¿Qué actividades ha desarrollado/realizado el líder religioso que tengan una relación 	<ul style="list-style-type: none"> • Identificar todos los mensajes puede llevar mucho tiempo. En tales casos, comience con casos específicos: Violaciones del DIH/DIDH que han sido denunciadas en la prensa e investigar el caso en profundidad. Basándose en una identificación de líderes religiosos, puede ramificarse a otros casos y ver si hay similitudes en

	(positiva, negativa, modificadora) con las normas humanitarias?	<p>términos de mensajes o actividades (o, de hecho, ausencia de similitudes).</p> <ul style="list-style-type: none"> • Una combinación de artículos de prensa (idealmente en el idioma local), literatura gris y literatura académica puede proporcionar una buena visión general.
--	---	---

La etapa 2 consistió en entrevistas a informantes clave con expertos en los conflictos y actores analizados, especialistas en derecho y religión, académicos religiosos y profesionales dedicados a la práctica humanitaria.

- La guía de entrevistas fue diseñada para examinar la información de los análisis y abordar las lagunas. La laguna más grande fue la ausencia casi total de mujeres líderes religiosas que pudimos identificar en base a la investigación documental. La revisión de la literatura académica fue instrumental, ya que nos permitió confirmar nuestra suposición de que existen mujeres líderes religiosas y que pueden ser influyentes, incluso en actores armados, pero sus perfiles públicos (por varias razones, incluido el sesgo de género y la seguridad) eran menos visibles. Esto significa que la mayoría de los esfuerzos que tienen como objetivo identificar a las mujeres líderes religiosas tendrán que basarse principalmente en la recopilación de datos primarios.
- Realizamos varias entrevistas en línea, debido a que el Covid-19 restringía la posibilidad de viajar. Las entrevistas en línea tienen ciertas ventajas: son rentables y pueden exponer a algunos participantes a menos riesgos en comparación con las reuniones en persona (aunque se deben considerar cuidadosamente los protocolos de seguridad digital). También pueden ser limitadoras debido a las malas conexiones, los desafíos para establecer una buena relación y la dificultad de leer el lenguaje corporal y comprender si un entrevistado está experimentando angustia y necesita pausar o terminar la entrevista. Sin embargo, el desafío más grande es la renuencia de algunas categorías de entrevistados (aunque no hay mucha información clave) a participar en ellas sin que se haya establecido una relación previa.

Se pueden extraer las siguientes tres conclusiones relacionadas con el mapeo de líderes religiosos y las entrevistas complementarias con informantes clave:

- Se debe mirar más allá de lo públicamente visible, hacia las formas de liderazgo locales, informales y colectivas.
- Se debe prestar atención a la relación entre las expresiones individuales e institucionalizadas de liderazgo religioso; a menudo, la influencia de los líderes religiosos individuales se ve limitada o potenciada por instituciones o redes a las que están afiliados, incluso a través de acuerdos de financiación o empleo.
- Es importante contar con procesos minuciosos de ética, gestión de datos y seguridad que identifiquen y diseñen estrategias realistas para mitigar los riesgos que enfrentan quienes se involucrarán y quienes los involucrarán. Estos pueden incluir reputación, seguridad, angustia emocional y trauma, divulgación de información confidencial personal u organizativa, anonimato y confidencialidad. El consentimiento informado debe ser primordial. Finalmente, estos aspectos no deben ser considerados solamente en la etapa de contacto, sino incluso antes de iniciar la etapa de investigación documental. Uno esperaría que las organizaciones humanitarias, dados los temas delicados en los que trabajan a diario, cuenten con procesos de ética muy sólidos.

En la etapa 3, llevamos a cabo un extenso trabajo de campo en los países con los líderes religiosos, actores armados, representantes de las comunidades locales, profesionales humanitarios y otros

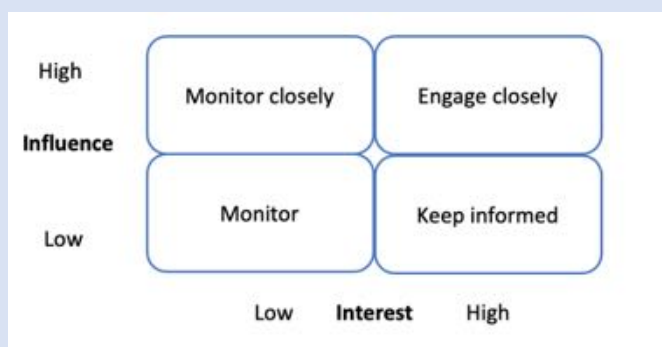
actores. En esta etapa, como era de esperar, es donde se recopilaron los datos más reveladores, ya que incluía relatos de primera mano y, posteriormente, nos permitió triangular los datos.

Se puede usar la misma plantilla que se usó para el análisis o una similar para introducir los datos de las entrevistas con informantes clave y el trabajo de campo en el país (después de la transcripción, traducción y codificación).

Los resultados de las tres etapas podrían representarse en una **cuadrícula de poder/interés personalizada**.

- La influencia de los líderes religiosos sobre los actores armados podría estimarse en base a una combinación de factores: la relación institucional con los actores armados (externa/interna, si es la última de qué tipo específicamente) y el tipo de socialización que es probable que generen, las características compartidas y el grado de afinidad (valores, objetivo, ideología, antecedentes étnicos, culturales y sociales), y la posible percepción que la sociedad y los actores armados tengan del líder, que podría evaluarse con base en datos empíricos y documentales.
- El interés probable de los líderes religiosos en el compromiso humanitario podría juzgarse en función de los desafíos/riesgos a los que se enfrentarían, su postura sobre el DIH y el DIDH extraída de las declaraciones y acciones a medida que surgen del análisis y los datos empíricos, las motivaciones/justificación detrás de sus declaraciones/acciones/silencios (se debe tener cuidado a la hora de interpretar los silencios, que pueden significar dos cosas muy diferentes desde el punto de vista del interés). El acceso, o la falta de acceso, al líder religioso también podría ser un factor en esta evaluación.

Influencia: Cuadrícula de interés



5.3 Enfoques del compromiso humanitario

Una vez que se ha decidido qué actores involucrar (supuestamente priorizando a los líderes religiosos que se considera que tienen una gran influencia y muestran un gran interés, pero también incluyendo a aquellos con poca influencia pero con un gran interés), se tendrán que considerar enfoques específicos basados en la adecuación organizativa, el resultado deseado o esperado del compromiso, y las motivaciones que impulsan a los actores. Una consideración importante será la relación institucional entre el líder religioso y el actor armado.

La inspiración para las **cooperaciones de tipo compromiso**, cuando sean factibles, podría obtenerse del trabajo de desarrollo y consolidación de la paz y basarse en metodologías de investigación participativa. Estas también pueden ser más sensibles a las formas colectivas e informales de liderazgo religioso.

Independientemente del enfoque elegido, la confianza mutua deberá construirse como una condición necesaria y una base para el compromiso. Algunos de los aspectos fundamentales para generar confianza son asegurarse que exista claridad sobre el mandato y los principios humanitarios, una actitud receptiva para escuchar atenta y activamente, y la voluntad de aprender sobre las prioridades, acuerdos, necesidades y soluciones que el interlocutor está proponiendo. Si bien es una opción, los tipos de compromiso de «**solo acceso**» pueden ser problemáticos, tal y como se analiza en la sección 3, y pueden tener un impacto adverso en otros compromisos humanitarios.²⁰⁸ Es importante destacar que la investigación señala que el acceso humanitario requiere una inversión considerable de tiempo y fomento de la confianza, y que los resultados positivos a menudo resultan de «intereses compartidos de diferentes actores y la construcción exitosa de relaciones a lo largo del tiempo».²⁰⁹ En otras palabras, incluso lo que se presenta en la literatura como formas de participación menos significativas, requiere tiempo, esfuerzo y recursos considerables.

5.4 Temas del compromiso humanitario

El tema del compromiso probablemente dependerá del mandato de la organización (que, como hemos visto anteriormente, varía considerablemente), las necesidades sobre el terreno y los perfiles de los líderes religiosos. Hemos demostrado en este documento que los líderes religiosos trabajan en prácticamente todos los temas humanitarios. Sin embargo, en algunos círculos religiosos se muestran reticentes a involucrarse en temas de género y derechos de las minorías, en particular, pero no exclusivamente.

Es imposible ofrecer una guía descontextualizada sobre temas de compromiso. En cambio, se podrían hacer dos sugerencias sobre una metodología que podría adoptarse a la hora de tomar decisiones sobre los temas de compromiso. El primero es utilizar el ejercicio de análisis de líderes religiosos para evaluar la interacción de un líder religioso específico con temas de DIH y DIDH. Esto debería aclarar: i) su postura sobre varias normas; ii) su relación con actores armados y otros que puedan servir para incentivar o desincentivar la discusión de un tema específico; iii) tratar de comprender en qué tipo de fuentes se fundamentan las posturas (interpretación religiosa, económica, política u otros aspectos).

En segundo lugar, la decisión sobre el tema de la compromiso (inicial) podría dejarse en manos de los propios actores religiosos. Esta es una forma de abordar de manera constructiva las críticas a las iniciativas de compromiso impulsadas por donantes y organizaciones humanitarias, así como de generar confianza al proporcionar el espacio y el tiempo a los líderes religiosos para establecer el programa de acuerdo con lo que consideran que merece más atención. Si el diálogo se planifica a más largo plazo, como debería ser, la visión común sobre el trabajo de cumplimiento inicial podría pasar más tarde a áreas que son más difíciles de abordar. A este respecto, debe prestarse especial atención a los procesos de hibridación.

5.5 Habilidades y emociones de los actores involucrados en el compromiso humanitario

Hay sobre todo tres aspectos que se deben tener en cuenta en relación con el conjunto de conocimientos y habilidades necesarios para aquellos que buscan comprometerse con líderes religiosos.

- **Conocimiento de la religión e interpretaciones religiosas:** Debería ser obvio que quienes interactúan con líderes religiosos deben tener conocimiento sobre la religión o las creencias de su interlocutor. Sin embargo, según el tema del compromiso y su forma, se necesitan conocimientos especializados y experiencia. Las organizaciones humanitarias más grandes tienen asesores con el conocimiento y las habilidades para mantener conversaciones profundas sobre los matices de la jurisprudencia, los principios de interpretación y cómo se pueden reconciliar metodológicamente las lecturas divergentes de los textos religiosos. Es posible que otras organizaciones quieran considerar consultar con académicos religiosos que trabajan en universidades o institutos de investigación en el país con el que se está colaborando. De hecho, como parte de esta investigación, hemos documentado esta práctica. Tales individuos pueden servir como facilitadores o incluso como guardianes. Se tendrán que considerar los aspectos relacionados con la confidencialidad.
- **Reflexividad:** La Parte I había concluido que la práctica humanitaria se debe perseguir reflexivamente, es decir, es necesario que los trabajadores humanitarios participen en procesos conscientes de «diálogo interno continuo y autoevaluación crítica» de su «posicionalidad, así como que reconozcan activa y explícitamente que esta posición puede afectar» el compromiso humanitario y su resultado.²¹⁰ Esto está en consonancia con el entendimiento de que la acción humanitaria en sí misma es un proceso relacional²¹¹ y, por lo tanto, es importante explorar cómo la propia posicionalidad de uno puede afectar esto.
- **Emoción:** Además, la formación se puede centrar en lo que Rebecca Sutton y Emily Paddon Rhoads llaman «empatía que permite y fortalece el compromiso relacional en el contexto de la negociación humanitaria y más allá».²¹² Institucionalmente, los trabajadores humanitarios deben recibir un mejor apoyo para adquirir las habilidades y practicar la «regulación de las emociones, la toma de perspectiva, la conciencia social y la transmisión estratégica de la empatía».²¹³ Si nos fijamos en los aspectos que, según los líderes religiosos, los convierten en negociadores efectivos con los actores armados, se encontrarán presentes todos estos elementos.

Referencias

¹ Véase esta página para más información: <https://www.generatingrespectproject.org>.

² Las normas humanitarias, para los fines de este proyecto, se definieron como aquellas basadas principalmente en el derecho internacional humanitario (DIH), el cuerpo de leyes que rige la conducta en las situaciones de conflicto y, en cierta medida, en el derecho internacional de los derechos humanos (DIDH) tal como continúa aplicándose en tiempos de conflicto armado. El Proyecto Generando Respeto se centró en tres normas: la protección de civiles ante ataques, la protección de detenidos y la prestación de asistencia humanitaria. Estas normas han sido elegidas en base a los desafíos identificados por diferentes organizaciones humanitarias al tratar con las partes en los conflictos armados en diversos contextos.

³ Véase I. Cismas and E. Heffes, «Not the Usual Suspects: Religious Leaders as Influencers of International Humanitarian Law Compliance», *Yearbook of International Humanitarian Law*, vol. 22 (2021), 138-139; para consultar un análisis detallado de algunos de estos retos en relación con grupos armados no estatales, véase A. Jackson, «In Their Words: Perceptions of Armed Non-State Actors on Humanitarian Action» (Llamamiento de Ginebra, 2016).

⁴ Comité Internacional de la Cruz Roja, «Las raíces de la moderación en la guerra» (CICR, 2018), p. 9.

⁵ Véase <https://www.generatingrespectproject.org/> Publicaciones y recursos, y el número especial del *Journal of Human Rights Practice* «Religious Actors & Humanitarian Norms Compliance in Armed Conflict: Roles, Influence, Engagement» (próximamente en 2023).

⁶ P. ej., véase G. Clarke y M. Jennings, «Development, Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular» (Palgrave Macmillan, 2008); K. Marshall y L. Keough, «Finding Global Balance: Common Ground between the Worlds of Development and Faith (World Bank, 2005)»; L. Reyhler, «Religion and conflict», *2 International Journal of Peace Studies* 1 (1997), 19-38; J. Haynes, «Conflict, conflict resolution and peace-building: The role of religion in Mozambique, Nigeria and Cambodia», *47 Commonwealth & Comparative Politics* 1 (2009), 52-75; R. S. Appleby, «Building Sustainable Peace: the Roles of Local and Transnational Religious Actors» en T. Banchoff (ed.), «Religious Pluralism, Globalization, and World Politics» (Oxford University Press, 2008), 125-154; L. Vinjamuri y A. P. Boesnecker, «Religious Actors and Transitional Justice», en T. Banchoff (ed.), op. cit., 155-188; D. Philpott, «When Faith Meets History: the Influence of Religion on Transitional Justice» en T. Brudholm y T. Cushman (eds.) «*The Religious in Response to Mass Atrocity: Interdisciplinary Perspectives*», ed. (Cambridge University Press, 2013), 174–212.

⁷ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Directrices de PNUD para lograr la participación de organizaciones confesionales y líderes religiosos (PNUD, 2014).

⁸ T. R. Gingerich, D. L. Moore, R. Brodrick, C. Beriont, «Local Humanitarian Leadership and Religious Literacy: Engaging with Religion, Faith, and Faith Actors» (Harvard Divinity School Religious Literacy Project and Oxfam, 2017).

⁹ I. Cismas, «Reflections on the Presence and Absence of Religious Actors in Transitional Justice Processes: On Legitimacy and Accountability» en R. Duthie y P. Seils (eds.) «*Justice Mosaics: How Context Shapes Transitional Justice in Fractured Societies*» (International Center for Transitional Justice, 2017), 302-343.

¹⁰ Véase I. Cismas y E. Heffes, supra nota 3, pp. 140-143; A. Bartles-Smith, «Religion and international humanitarian law», *104 International Review of the Red Cross* 920-921, (2022), 1725 - 1761.

¹¹ P. ej., véase A. Al-Dawoody, «The Islamic law of War: Justifications and Regulations» (Springer, 2011); A. Al-Dawoody, «Islamic Law and International Humanitarian Law: An Introduction to the Main Principles», *99 International Review of the Red Cross* 906 (2017), 995-1018. Se puede encontrar una importante colección de obras sobre los círculos islámicos, budistas e hindúes en <https://blogs.icrc.org/religion-humanitarianprinciples/>.

¹² P. ej., véase Fondo de Población de las Naciones Unidas, «Directrices para lograr la participación de las organizaciones confesionales (OC) como agentes para el cambio» (UNPF, 2009); ONUSIDA, Asociación con organizaciones confesionales (Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/Sida, 2009); «Directrices de PNUD», supra nota 7; Alto Comisionado de la ONU para Refugiados, Nota de la Asociación sobre Organizaciones confesionales, comunidades confesionales locales y líderes religiosos (ACNUR, 2014); Programa de medio ambiente de las Naciones Unidas, «Cómo lograr la participación de las organizaciones confesionales: Estrategia ambiental de la ONU» (PNUMA 2018); ACNUDH, Marco conceptual de «Fe religiosa para los derechos humanos»: <https://www.ohchr.org/en/faith-for-rights>.

¹³ Véase «Directrices de PNUD», supra nota 7, pp. 3, 6, 12.

¹⁴M. Bothe, «Compliance», R. Wolfrum (ed), Max Planck Encyclopedia of Public International Law, 2010 (en línea), para. 1.

¹⁵I. Cismas y E. Heffes, supra nota 3, pp. 128-131 y las publicaciones allí mencionadas.

¹⁶ En esta publicación, por lo general, hablamos de «cumplimiento» tal como se define en el derecho internacional, y especificamos cuándo se hace referencia al significado que adquiere según la psicología social.

¹⁷ H. C. Kelman, «Compliance, Identification and Internalization», 2 *Journal of Conflict Resolution* 1 (1958), 51-60, pp. 52-53. Tenga en cuenta que Koh define la identificación y la internalización como obediencia. H. H. Koh, «Why Do Nations Obey International Law?», 106 *Yale Law Journal* (1997), 2599–2659, p. 2601.

¹⁸M. O. Cantin, «Pathways to violence in civil wars: Combatant socialization and the drivers of participation in civilian targeting», 23 *International Studies Review* 4, 1566-1594, pp. 1571 - 1572.

¹⁹Ibid., y J. T. Checkel, «Socialization and Violence: Introduction and Framework», 54 *Journal of Peace Research* 5 (2017), 592–605.

²⁰Ibid.

²¹ P. ej., véase D. Manekin, «The Limits of Socialization and the Underproduction of Military Violence: Evidence from the IDF» 54 *Journal of Peace Research* 5 (2017), 606–19; A. Bell, «Military Culture and Restraint toward Civilians in War: Examining the Ugandan Civil Wars», 25 *Security Studies* 3, 488-518.

²²E. J. Wood y N. Toppelberg, «The persistence of sexual assault within the US military» 54 *Journal of Peace Research* 5 (2017), 620–633; E. J. Wood, «Rape as a Practice of War: Toward a Typology of Political Violence», 46 *Politics & Society* 4, 513–37; F. Bouhrel y Y. Guichaoua, «Norms, Non-Combatants and Restraint in Jihadi Violence in Northern Mali», 47 *International Interaction* 5 (2021), 855-872. Para tener una visión de conjunto global reciente de las obras sobre socialización, véase A. Bell, «The Training and Socialization of Combatants to IHL Norms: A Brief Review», EJIL Talk, 19 de noviembre de 2021, <https://www.ejiltalk.org/the-training-and-socialization-of-combatants-to-ihl-norms-a-brief-review/>.

²³La asignación utilizó los cuatro tipos de organizaciones armadas (integradas, centralizadas, descentralizadas e integradas en la comunidad) y los indicadores correspondientes identificados en el CICR, supra nota 4, pp. 23-24.

²⁴The Generating Respect Project Conference, «Religious Actors & Humanitarian Norms Compliance in Armed Conflict: Roles, Influence, Engagement», 8-10 de diciembre de 2021. Se pueden ver las grabaciones de las sesiones en: <https://www.generatingrespectproject.org/grp-conference>.

²⁵ Véase M. Assaleh y P. Parisi, «L'influence des leaders religieux sur les acteurs armés dans le cadre du respect des normes humanitaires au Mali», *Rapport de l'atelier de réflexion, Bamako*, 28-29 de julio de 2021, The Generating Respect Project, Geneva Call, Diakonia International Humanitarian Law Centre, <https://static1.squarespace.com/static/5e624fe7ac1bea36a064929c/t/622ab312f991c2720eb964af/1646965575689/GRP+Workshop+Mali+rapport+finale.pdf>. Geneva Call y The Generating Respect Project organizaron un segundo taller de expertos sobre «El papel de los líderes religiosos en la generación de respeto por las normas humanitarias» en Ammán, el 23 de mayo de 2022.

²⁶Examinamos en profundidad nuestra propia práctica de investigación con respecto a los aspectos de género a lo largo del proyecto, véase I. Cismas, «Religious Leaders' Influence on Parties to Armed Conflict: Reflexive Early Considerations on the Design and Implementation of The Generating Respect Project», Ponencia presentada en *Rules and Laws in Protracted Conflict: Concurrence, Negotiation and Friction*, Universidad de Utrecht/en línea, 28 de octubre de 2020; I. Cismas, «Relevance of International Law Standards to Religious Leaders», en Morten Bergsmo (ed.), *Religion, Hateful Expression and Violence* (Torkel Opsahl Academic EPublisher, 2023) (disponible próximamente).

²⁷ Véase R. Yin, «Case Study Research: Design and Methods» (2.ª ed. SAGE Publications, 2009), pp. 23-24.

²⁸ La definición ha sido derivada reiteradamente de los datos del trabajo de campo, una revisión de la literatura de documentos operacionales, y recurre a los conceptos desarrollados en I. Cismas, *Religious Actors and International Law* (Oxford University Press, 2014, p. 50-57. Humanistas, agnósticos, y ateos pueden no encontrarse a sí mismos representados en esta definición, ni desear estarlo. Sin embargo, dado que ellos se esfuerzan por “tomar decisiones éticas usando la razón y la empatía” (<https://humanists.international/what-is-humanism/>), su influencia sobre los actores armados puede ser persuasiva y no debe ser descartada. Los predicadores del humanismo o consejeros humanistas asociados a las fuerzas armadas pueden comprometerse con la influencia social que conduce a la interiorización o identificación de grupo. Sobre estos mecanismos de influencia véase abajo sección 2. También se debe aclarar que bajo el derecho internacional de los derechos humanos aquellos que no tiene una religión, creencia o espiritualidad reciben igual protección que los creyentes.

²⁹«Directrices de PNUD», supra nota 7, 2014, p. 5.

³⁰Véase C. Rush e I. Cismas, Entrevista con líderes religiosos, Tailandia, 26 de febrero de 2022.

³¹A. Bartles-Smith, *supra* nota 10, p. 1744.

³²F. Wehrey, «Libya's Factional Struggle for the Authority of the Islamic Endowment», en F. Wehrey (ed.), «Islamic Institutions in Arab States: Mapping the Dynamics of Control, Co-option, and Contention» (Carnegie Endowment for International Peace, 2021), en 74, disponible en <https://carnegieendowment.org/2021/06/07/libya-s-factional-struggle-for-authority-of-islamic-endowments-pub-84653>.

³³*Ibid.*, y H. El Jamali, Entrevista con un imán, en línea, 21 de marzo de 2022.

³⁴John Braithwaite et al., «Pillars and Shadows: Statebuilding as Peacebuilding in Solomon Islands», Canberra, ANUE Press, 2010, p. 31.

³⁵E. Snyder, «Waging Peace: Women, Restorative Justice, and the Pursuit of Human Rights in the Solomon Islands», *Refugee Watch*, 32, (2009), en 73, citando a B. Douglas, «Why Religion, Race, and Gender Matter in Pacific Politics», *Development Bulletin* 59 (Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University) 2002, p. 12.

³⁶Véase la historia digital de The Generating Respect Project «Madame Cissé, prédicatrice de l'équité», disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Qr9FjmJBfO>.

³⁷Véase C. Rush, E. Allen, N. Okino, J. Reynolds e I. Cismas, «Mapping of Armed Conflicts and Religious Leaders in Myanmar» (El Proyecto Generando Respeto, 3 de octubre de 2020) (No publicado).

³⁸Z. Bilay, «The Characteristics of Violent Religious Nationalism: A Case Study of Mabatha against Rohingya Muslim in Myanmar», 8 *Journal of Human Rights and Peace Studies*, 1 (2022), 86-106; M. Ali Siddiquee, «The Portrayal of the Rohingya Genocide and Refugee Crisis in the Age of Post-truth Politics», 5 *Asian Journal of Comparative Politics* 2 (2020), 89-103; International Crisis Group, «Buddhism and State Power in Myanmar», *Crisis Group Asia Report No. 290*, 2017; H. Min Lwin, «Politicized Religion as Social Movement in a Nascent Democracy: The MaBaTha Movement in Myanmar», Dissertation for Master of Arts (Central European University, 2016).

³⁹Véase I. Cismas, «Relevance of International Law Standards to Religious Leaders», *supra* nota 26.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹O. Wilkinson y E. Tomalin, «Secular-religious dynamics and their effect on humanitarian norms compliance», *Journal of Human Rights Practice* (próximamente en 2023).

⁴²La figura está reproducida exactamente igual a como aparece en D. Knoke, «Political Networks: The Structural Perspective» (Cambridge University Press 1994), p. 5, y los conceptos se discuten pp. 3-8.

⁴³Véase J. C. Turner, «Explaining the Nature of Power: A Three-Process Theory», 35 *European Journal of Social Psychology* 1 (2005), 1-22, p. 6.

⁴⁴*Ibid.*, p. 8.

⁴⁵R. Goodman y D. Jinks, «How to Influence States: Socialization and International Human Rights Law», 54 *Duke Law Journal* 3 (2004), 621-703, en 635.

⁴⁶I. Cismas, *supra* nota 28, p. 56; M. E. Spencer, «Weber on Legitimate Norms and Authority», 21 *The British Journal of Sociology* 2 (1970), 123-134, p. 126.

⁴⁷«Max Weber desarrolló tres *tipos ideales* de autoridad legítima. La legitimidad se puede atribuir a razones tradicionales, "residiendo en una creencia establecida en la inviolabilidad de las tradiciones inmemoriales y la legitimidad de aquellos que ejercen autoridad bajo ellas"; esto corresponde a la autoridad tradicional. En una segunda categoría, la legitimidad se atribuye a motivos carismáticos, por lo que una autoridad se basa en las emociones y la fe que validan un modelo a seguir, o la devoción a la "santidad excepcional" y "los patrones normativos o el orden revelado u ordenado por él (sic)"; esto corresponde a la autoridad carismática. En tercer lugar, tenemos la legitimidad legal-racional, que resulta de la "creencia en la legalidad de las reglas promulgadas y el derecho de aquellos elevados a posiciones de autoridad bajo tales reglas para emitir órdenes"; esto corresponde a la autoridad legal». Cismas, *supra* nota 28, p. 56. Las referencias omitidas en la cita son de M. Weber, «Economy and Society» (G. Roth y C. Wittich eds.), (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 33, 215; H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), «From Max Weber: Essays in Sociology», (Nueva York: Oxford University Press, 1975), p. 296; M. E. Spencer, *supra* nota 46, pp. 209-210.

⁴⁸D. Knoke, *supra* nota 42, p. 6; Spencer, *supra* nota 37, p. 126; M. Dogan, «Conceptions of Legitimacy», en M. Hawkesworth y M. Kogan (eds.), «Encyclopedia of Government and Politics», 2.ª ed., vol. I, (Routledge 2004), 110-120, pp. 116-117.

⁴⁹R. Scruton, «The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought», 3.ª ed., (Palgrave Macmillan 1996), p. 331.

⁵⁰Véase N. Pendle, «Competing Authorities and Norms of Restraint: Governing Community-Embedded Armed Groups in South Sudan», 47 *International Interaction* 5 (2021), 873-897; F. Bouhrel e Y. Guichaoua, «Norms, Non-Combatants and Restraint in Jihadi Violence in Northern Mali», 47 *International Interaction* 5 (2021), 855-872.

-
- ⁵¹D. Magon y D. Earnshaw, «Engaging ulama in the promotion of international humanitarian law: a case study from Mindanao», *Journal of Human Rights Practice* (próximamente en 2023).
- ⁵²Como se cita en D. Magon y D. Earnshaw, *ibid.*
- ⁵³J. C. Turner, *supra* nota 43, p. 12.
- ⁵⁴N. al-Dawsari, «The Houthis and the limits of diplomacy in Yemen», Middle East Institute, 6 de mayo de 2021, <https://www.mei.edu/publications/houthis-and-limits-diplomacy-yemen>.
- ⁵⁵M. Furlan, Entrevista con un investigador principal sobre asuntos yemeníes, en línea, 20 de octubre de 2021; M. Furlan, Entrevista con un investigador principal sobre asuntos yemeníes, en línea, 25 de octubre de 2021; M. Furlan, Entrevista con un investigador principal sobre asuntos militares y de seguridad en el Golfo y el Levante mediterráneo, en línea, 4 de noviembre de 2021; M. Furlan, Entrevista con un investigador sobre asuntos yemeníes en el sector humanitario, en línea, 18 de noviembre de 2021.
- ⁵⁶M. Furlan, Entrevista con un académico sobre la historia y la antropología de Yemen, en línea, 22 de octubre de 2021.
- ⁵⁷Se han presentado iteraciones anteriores de estos factores en I. Cismas y E. Heffes, *supra* nota 3, 125-150, y en concreto pp. 143-144.; I. Cismas, «Religious Leaders' Influence on Parties to Armed Conflict: Reflexive Early Considerations», *supra* nota 26.
- ⁵⁸Partiendo de la premisa de que los objetivos bélicos de los grupos armados no estatales deben condicionar su cumplimiento del derecho internacional humanitario, Fazal propone cuatro «tipos ideales de rebeldes» con objetivos bélicos como principio ordenador; aclara que pueden existir grupos mixtos y que los objetivos del conflicto pueden cambiar con el tiempo. Los grupos armados no estatales que buscan el centro son «aquellos que buscan derrocar y reemplazar al gobierno»; los grupos secesionistas son aquellos que «tratan de cuidar su propio estado independiente»; los grupos con fines de lucro son impulsados principalmente por actividades lucrativas relacionadas con el conflicto; y los grupos religiosos «buscan, evangelizar, hacer proselitismo y convertir o purificar a aquellos que no pueden convertirse». Véase T. Fazal, «Rebellion, War Aims & the Laws of War», 146 *Daedalus* 1, 71–82, en 75-76.
- ⁵⁹C. Rush e I. Cismas, Entrevista con un líder de un grupo armado, Tailandia, 2 de marzo de 2022.
- ⁶⁰J. Zaragoza y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista a un humanitario, en línea, 12 de noviembre de 2020; J. Zaragoza y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista a Álvaro Villarraga, experto en los conflictos armados en Colombia, en línea, 16 de septiembre de 2020.
- ⁶¹B. Gruber y J. Pospisil, «Ser Eleno: Insurgent identity formation in the ELN», 26 *Small Wars & Insurgencies* 2 (2015), 226-247.
- ⁶²C. Büschges, «50 años de la Teología de la Liberación. Introducción», XVIII *Iberoamericana* 68 (2018), 7-11.
- ⁶³P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista a Juan Carlos Cuellar, Colombia, 3 de febrero de 2022.
- ⁶⁴Véase V. Pérez Prieto, «Origins of Liberation Theology in Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, “Golconda”, Priests for Latin America, Christians for Socialism and Basic Ecclesial Communities», 43 *Cuestiones Teológicas* 99, (2016).
- ⁶⁵CICR, *supra* nota 4, pp. 39-40.
- ⁶⁶P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista a Juan Carlos Cuellar, Colombia, 3 de febrero de 2022.
- ⁶⁷Véase T. Fazal, *supra* nota 58.
- ⁶⁸Véase J. M. Weinstein, «Inside Rebellion: The Politics of Insurgent Violence» (Cambridge University Press, 2007), pp. 205-206, y CICR, *supra* nota 4, p. 22.
- ⁶⁹Por ejemplo, se alegó que Gonzalo Palacio, un sacerdote establecido en Medellín, era presunto informante, e incluso miembro, del grupo paramilitar Los 12 Apóstoles. «Gonzalo Palacio, el cura que murió bajo la sombra de Los 12 Apóstoles», *El Espectador*, 29 de septiembre de 2020, disponible en <https://www.elespectador.com/judicial/gonzalo-palacio-el-cura-que-murio-bajo-la-sombra-de-los-12-apostoles-article/>; véase también, Pacific School of Religion, «Casos de implicación de la Iglesia en la Violencia en Colombia – Insumo para la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad» (2016).
- ⁷⁰Véase Comisión de la Verdad, «Posición de las Iglesias frente al conflicto armado en Colombia y ante la posibilidad de paz» (29 de septiembre de 2020).
- ⁷¹P- ej., véase C. R. Neufeldt, «Interfaith dialogue: Assessing theories of change», 36 *Peace & Change* 3 (2011), 344-37; A. Alibašić, «History of Inter-Religious Dialogue in Bosnia and Herzegovina: From Force-Feeding to Sustainability?», 6 *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2 (2020), 343-364; S. A. Kadayifci-Orellana, «Inter-Religious Dialogue and Peacebuilding», *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue* (2013), 149-167.
- ⁷²P- ej., véase M. Barnett, y J. Stein (eds.), «Sacred Aid: Faith and Humanitarianism» (Oxford University Press, 2012); E. Gano, «Interfaith humanitarian cooperation: a Lutheran perspective», *Forced Migration Review* 48 (2014), 39-40.

⁷³Véase H. Bhandari, K. Yasunobu, «What Is Social Capital? A Comprehensive Review of the Concept», 37 *Asian Journal of Social Science* 3 (2009), 480-510.

⁷⁴C. Rush, Entrevista con Ben Rogers, activista de los derechos humanos y periodista, en línea, 15 de octubre de 2020.

⁷⁵V. Cho y D. Gilbert, «Ethnicity, culture and religion: centralisation, Burmanisation and social transformation» en A. Simpson y N. Farrelly (eds.), «Myanmar: Politics, Economy and Society» (Routledge, 2021).

⁷⁶P. Za Mang, «Religion, Ethnicity, and Nationalism in Burma», 59 *Journal of Church and State* 4, (2017), 626-648, en 628.

⁷⁷Véase C. Jaquet, «Kachin History, Perceptions, and Beliefs: Contextual Elements» en C. Jaquet (ed.), *The Kachin Conflict, Testing the Limits of the Political Transition in Myanmar*, (Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine, 2015); D. Brenner, «Ashes of Co-optation: From Armed Group Fragmentation to the Rebuilding of Popular Insurgency in Myanmar», 15 *Conflict, Security & Development* 4 (2015), 337-358; G. McCarthy y N. Farrelly, «Peri-Conflict Peace: Brokerage, Development and Illiberal Ceasefires in Myanmar's Borderlands», 20 *Conflict, Security and Development* 1 (2020), 141-163, p. 146.

⁷⁸Véase C. Rush et al., supra nota 37; C. Rush e I. Cismas, «The relational influence between religious actors and ethnic armed actors in Myanmar», *Journal of Human Rights Practice* (próximamente en 2023).

⁷⁹Secretario General de la ONU, Informe del Secretario General: Children and Armed Conflict, A/72/865-S/2018/465, 16 de mayo de 2018, párr. 140 y 264 y p. 41.

⁸⁰C. Rush e I. Cismas, Entrevista con Dra Alicia de La Cour Venning, Queen Mary University of London, en línea, 10 de noviembre de 2020.

⁸¹C. Rush e I. Cismas, Entrevista con el equipo de asesoramiento técnico de la Karen Independence Organisation, Tailandia, 22 de febrero de 2022.

⁸²Este es un extracto de H. El Jamali e I. Cismas, «The multifactorial influence of Madkhali Salafism on Libyan armed actors», *Journal of Human Rights Practice* (2023, próximamente).

⁸³P. ej., véase Y. Levy, «The Theocratization of the Israeli Military», 40 *Armed Forces & Society* 2 (2014), 269-294; S. Cohen, «From Integration to Segregation: The Role of Religion in the IDF», 25 *Armed Forces & Society* 3 (1999), 387-405; T. Korotkyi y V. Maievskyi, «United in the Name of Humanity: The Experience of Teaching International Humanitarian Law to Military Chaplains», (sin fecha), <https://blogs.icrc.org/religion-humanitarianprinciples/wp-content/uploads/sites/114/2021/07/United-in-the-Name-of-Humanity-Eng.pdf>.

⁸⁴Cabe recordar que el estudio señaló lo siguiente: «La estructura organizativa puede indicar los mecanismos de influencia que los líderes tienen a su disposición. Los grupos armados centralizados se basan en reglas y valores claramente establecidos, que probablemente se impartirán a las tropas a través del adoctrinamiento y la formación. Los grupos armados descentralizados e integrados en la comunidad no siempre tienen códigos de conducta escritos, sino que se basan en valores y tradiciones compartidos. Aquí, la fuente del comportamiento que influye en las normas debe identificarse dentro de la comunidad, lo que podría no ser obvio o accesible para las personas externas». CICR, supra nota 4, p. 23.

⁸⁵Las relaciones entre Estado y religión son notoriamente variadas. En todo el mundo podemos encontrar teocracias, religiones estatales, iglesias establecidas, religiones reconocidas o protegidas por el Estado, Estados que consagran la neutralidad a nivel constitucional pero que pagan salarios del clero o recaudan «impuestos eclesiásticos» en su nombre, Estados laicos y ateísmo estatal. Véase J. Temperman, «State-Religion Relationships and Human Rights Law: Towards a Right to Religiously Neutral Governance» (Martinus Nijhoff Publishers, 2010).

⁸⁶Véase el análisis en Ibid.

⁸⁷Tenga en cuenta también que el liderazgo religioso puede ser parte de las organizaciones de defensa civil, donde la relación institucional con las fuerzas armadas tiene que ver con aspectos organizativos. Estos reciben protección en virtud del DIH. Véase CICR, «Civil Defence in International Humanitarian Law», Ficha informativa, Servicios de asesoramiento sobre DIH, abril de 2021, <https://www.icrc.org/en/document/civil-defence-international-humanitarian-law>. En nuestra investigación, no hemos documentado ningún ejemplo concreto, pero no excluimos que esta relación institucional pueda existir en nuestros contextos de estudio y en otros lugares.

⁸⁸P. ej., véase las Fuerzas Armadas británicas tienen padres (ministros cristianos que apoyan a «soldados de cualquier fe, así como a aquellos que no tienen creencias religiosas en absoluto») y capellanes de las religiones budista, hindú, musulmana, judía y sikh. <https://apply.army.mod.uk/what-we-offer/what-we-stand-for/religion-and-belief>. El Obispado Castrense de Colombia u Obispado Militar de Colombia es un ordinariato militar de la Iglesia Latina, que forma parte de la Iglesia Católica, que depende del Ministerio de Defensa. Véase <https://obispadocastrensecolombia.org>.

Israel tiene un Rabinato Militar, descrito como una unidad que fue «creada al mismo tiempo que las Fuerzas de Defensa de Israel en 1948», que «trabaja en cooperación con la Dirección de Recursos Humanos» y cuyo Rabino Militar es designado por el Jefe de Estado Mayor. <https://www.idf.il/en/mini-sites/military-rabbinate/>.

⁸⁹P. ej., véase el departamento de Llamada y Orientación Islámica de las Fuerzas Armadas Islámicas de Bangsamoro, el brazo armado del Frente Islámico de Liberación Mora. Véase el análisis en I. Cismas, «Relevance of International Law Standards to Religious Leaders», supra nota 26.

⁹⁰Véase «Toepassing Humanitair Oorlogsrecht», Voorschrift N.º 27-412/1, Koninklijke Landmacht, Ministerie van Defensie, 1993, p. VI-4, como se cita en CICR, Customary IHL Database, Practice relating to rule 27. Personal religioso, <https://ihl-databases.icrc.org/en/customary-ihl/v2/rule27>.

⁹¹Para más información sobre miembros no militares de grupos armados no estatales, véase N. Melzer, «Interpretative Guidance on the Notion of Direct Participation in Hostilities under International Humanitarian Law» (ICRC, 2009), pp. 27-36.

⁹²Véase K. Fortin, «The Accountability of Armed Groups under Human Rights Law» (Oxford University Press, 2017); A. Clapham, «Challenging the Myths which Suggest that Human Rights Bodies Cannot Address Armed Non-state Actors in Situations of Armed Conflict», en G. Gaggioli (ed.), «The Role of Human Rights Mechanisms in Implementing International Humanitarian Law» (Elgar, 2023 próximamente), p. 5.

⁹³Véase la Declaración conjunta de expertos independientes en derechos humanos de las Naciones Unidas sobre las responsabilidades en materia de derechos humanos de los actores armados no estatales, 25 de febrero de 2021, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2021/02/joint-statement-independent-united-nations-human-rights-experts-human-rights>; E. Heffes, «Detention by Non-State Armed Groups under International Law» (Cambridge University Press, 2022).

⁹⁴En lo que respecta a la aplicabilidad de la obligación de respetar y proteger al personal religioso en los conflictos armados no internacionales, la base de datos del DIH consuetudinario del CICR señala como fuentes de tratados el Protocolo adicional II, artículo 9, y el Estatuto de la Corte Penal Internacional, artículo 8(2)(e)(ii), así como referencias específicas en manuales militares (p. ej., Canadá, Países Bajos, Reino Unido), en la legislación nacional, alguna otra práctica estatal y la ausencia de práctica contraria. CICR, Base de datos del DIH consuetudinario, Reglas, Regla 27 y comentario, https://ihl-databases.icrc.org/customary-ihl/eng/docs/v1_rul_rule27. Como ejemplos de práctica, véase <https://ihl-databases.icrc.org/en/customary-ihl/v2/rule27>.

⁹⁵Ibid. Con respecto al personal médico, el régimen de protección especial que se aplica por analogía al personal religioso, Kolb y Nakashima señalan que «Esta definición se considera aplicable tanto en conflictos armados internacionales como no internacionales, sujeta a las diferencias resultantes de la presencia de grupos armados no estatales». R. Kolb y F. Nakashima «The Notion of "acts harmful to the enemy" under International Humanitarian Law», 101 *International Review of the Red Cross* 912 (2019), p. 1174.

⁹⁶CICR, supra nota 94, Regla 27 y comentario. Véase también M. Sassòli, «When do medical and religious personnel lose what protection?» en *Vulnerabilities in Armed Conflicts: Selected Issues*, 14th Bruges Colloquium 17-18 de octubre de 2013, procedimientos, p. 54. Para una discusión detallada sobre cuándo pierde la protección el personal religioso adjunto a las alas militares de partes no estatales, véase I. Cismas, «Relevance of International Law to Religious Leaders», supra nota 26.

⁹⁷Véase S. Palm y C. Eyber, «Why faith? Engaging the Mechanisms of faith to end violence against children», Learning Brief (Joint Learning Initiative on Faith and Local Communities EVAC Hub, 2019), p. 2; E. Le Roux y S. Palm, «Learning From Practice: Engaging Faith-Based and Traditional Actors in Preventing Violence Against Women and Girls», (Fiduciario de la ONU para Eliminar la Violencia contra la Mujer, 2021), p. 9.

⁹⁸Véase A. Bartles-Smith, supra nota 10, p. 30.

⁹⁹J. Zaragoza, C. Rush, Y. Padilla Sepulveda, L. Sloan, y M. Assaleh, «Religious leaders as brokers of humanitarian norm-compliance: Insights from the cases of Colombia, Libya, Mali and Myanmar», *Armed Groups and International Law*, 21 de octubre de 2020.

¹⁰⁰Véase P. Parisi, «Confronting rifles with words: the High Islamic Council of Mali and armed non-State actors», *Journal of Human Rights Practice*, (próximamente en 2023).

¹⁰¹Ibid.

¹⁰²En la literatura se pueden encontrar otras transliteraciones del árabe (p. ej., Ansar al Din). Este grupo armado no debe confundirse con el movimiento liderado por Chérif Ousmane Madani Haidara, actual presidente del Alto Consejo Islámico de Malí, véase G. Holder, «Chérif Ousmane Madani Haidara and the Islamic Movement Ansar Dine: A Popular Malian Reformism in Search of Autonomy», 206-207 *Cahiers d'Études Africaines* 2 (2012), 389-425.

-
- ¹⁰³P. Parisi y M. Assaleh, Entrevista con el imán Mahmoud Dicko, Malí, 7 de agosto de 2021 (Traducción de Parisi). Véase también, P. Parisi, supra nota 100.
- ¹⁰⁴Véase los resultados obtenidos como parte del proyecto de investigación «From Words to Deeds: A Study of Armed Non-State Actors' Practice and Interpretation of International Humanitarian and Human Rights Norms», <https://words2deeds.org/>. Véase también K. Fortin, «The Application of Human Rights Law to Everyday Life Under Rebel Control», *Netherlands International Review* 63 (2016), 161-181; E. Heffes, «Let's Talk About Compliance with International Humanitarian Law», *Just Security*, 24 de agosto de 2022, <https://www.justsecurity.org/82750/lets-talk-about-compliance-with-international-human-law/>.
- ¹⁰⁵O. Wilkinson, K. H. Logo, E. Tomalin, W. Laki Anthony, F. De Wolf, y A. Kurien, «Faith in localisation? The experiences of local faith actors engaging with the international humanitarian system in South Sudan», *International Journal of Humanitarian Action* 4 (2022), 1-15, p. 6. Véase también E. Ferris, «Faith-based and secular humanitarian organizations», *87 International Review of the Red Cross* 858 (2005), 311-325.
- ¹⁰⁶P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con líderes religiosos, Colombia, 14 de febrero de 2022.
- ¹⁰⁷C. Rush, Ella Allen, Nabila Okino y Joel Reynolds, «Mapping of Armed Conflicts and Religious Leaders' Involvement in Myanmar», The Generating Respect Project, 3 de octubre de 2020; C. Rush, Entrevista con Ashley South, académica y analista, en línea, 22 de agosto de 2020.
- ¹⁰⁸Véase «Shoot me instead: Myanmar nun's plea to spare protesters», *The Guardian*, 9 de marzo de 2021.
- ¹⁰⁹T. Korotky y V. Maievskyi, supra nota 82, p. 6.
- ¹¹⁰Ibid.
- ¹¹¹C. Rush e I. Cismas, Entrevista con un miembro de un grupo armado, febrero de 2022.
- ¹¹²Existe una bibliografía muy rica sobre los procesos de localización y vernacularización de los derechos humanos a la que este documento ciertamente no podrá hacer justicia, pues su objetivo específico implica restricciones de estilo y número de palabras. No obstante, tenga en cuenta que los estudios sobre la vernacularización de las normas humanitarias (entendidas en términos generales para abarcar los regímenes legales relevantes aplicables en tiempos de conflicto armado) y específicamente sobre la vernacularización y localización del DIH son mucho más limitados.
- ¹¹³S. Engle Merry y P. Levitt, «The Vernacularization of Women's Human Rights», en S. Hopgood, J. Snyder y L. Vinjamuri (eds.), *Human Rights Futures* (Cambridge University Press, 2017), p. 213. En trabajos anteriores, los autores definieron la vernacularización como «el proceso de apropiación y adopción local de ideas y estrategias generadas a nivel global». Véase P. Levitt y S. Merry, «Vernacularization on the ground: local uses of global women's rights in Peru, China, India and the United States», *9 Global Networks* 4, 441-461, p. 441.
- ¹¹⁴Para entender estos conceptos en el contexto de la justicia transicional, que puede trasladarse al contexto del cumplimiento de normas, véase A. P. Boesenecker y L. Vinjamuri, «Lost in Translation? Civil Society, Faith-Based Organizations and the Negotiation of International Norms», *5 International Journal of Transitional Justice* 1 (2011), 345-36; «Global Initiative for Justice, Truth & Reconciliation (GIJTR), Strengthening Transitional Justice through Engagement with Religious and Faith-based Actors, An Assessment Toolkit», <https://gijtr.org/our-work/faith-based-actors-in-transitional-justice/>, p. 83.
- ¹¹⁵Véase S. Engle Merry y P. Levitt supra nota 113, p. 213.
- ¹¹⁶Véase también P. Levitt y S. Merry, supra nota 113, p. 457.
- ¹¹⁷Wilkinson et al. complican las dicotomías entre local e internacional y entre la fe y lo humanitario, de la siguiente manera: «El poder está delimitado por las líneas de división tanto local/internacional como religiosa/secular, lo que da como resultado una realidad en la que los actores religiosos locales pueden estar doblemente marginados (junto con otra marginación que pueden experimentar y que se suma a ella por motivos de género, raza, edad, etnia, etc.)» Véase O. Wilkinson et al., supra nota 105, pp. 2-3.
- ¹¹⁸P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con un afiliado al ELN, Colombia, 3 de febrero de 2022.
- ¹¹⁹J. Zaragoza y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con Carlos Velandia, personal humanitario, en línea, 21 de septiembre de 2020.
- ¹²⁰Ibid.; J. Zaragoza y Y. Padilla Sepulveda, «Mapping of Armed Conflicts and Religious Leaders' Involvement in Colombia».
- ¹²¹P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con líderes religiosos pentecostales y católicos, Colombia, 8 de febrero de 2022.
- ¹²²Ibid.
- ¹²³J. Zaragoza y M. Assaleh, «Mapping of Armed Conflicts and Religious Leaders' Involvement in Mali», 14 de septiembre de 2020.
- ¹²⁴J. Zaragoza y M. Assaleh, Entrevista con Mohamed Ahmed El Ansari, analista político, en línea, 8 de septiembre de 2020; J. Zaragoza y M. Assaleh, Entrevista con Chérif Ag Mohamed, académico, en línea, 14 de septiembre de 2020.

-
- ¹²⁵J. Zaragoza y M. Assaleh, Entrevista con un informante clave de Malí, en línea, 26 de septiembre de 2020.
- ¹²⁶Esto resuena con las conclusiones de un informe programático escrito por Rebecca Sutton y Emanuela-Chiara Gillard, el cual alienta a los trabajadores humanitarios a mirar «más allá de la letra de la ley» para abordar las necesidades humanitarias y los daños civiles. Véase R. Sutton y E.-C. Gillard, «Beyond Compliance: International Humanitarian Law, Humanitarian Need and Civilian Harm in Armed Conflict», The Peace and Conflict Resolution Evidence Platform, 2022.
- ¹²⁷ «La Guardia Indígena», *Radio Nasa 102.7*, 19 de noviembre de 2010, disponible en <https://tierradentro.co/la-guardia-indigena/>.
- ¹²⁸ CRIC, «Guardia Indígena», disponible en <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/defensa-vida-ddhh-cric/guardia-indigena/>.
- ¹²⁹Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con pueblos indígenas Nasa, Colombia, 5 de febrero de 2022.
- ¹³⁰P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con un líder indígena Awá, Colombia, 31 de enero de 2022.
- ¹³¹ «Ritualising’ Protection in Conflict» es un proyecto colaborativo entre la Universidad de York (Piergiuseppe Parisi) y la Reserva Indígena de Huellas Caloto (Anadeida Secue Rivera) en Colombia que investiga cómo las prácticas espirituales y culturales protegen a los pueblos indígenas, específicamente al pueblo Nasa, en medio del conflicto armado. Este proyecto también busca comprender cómo los organismos de protección del Estado, como la Unidad Nacional de Protección de Colombia, podrían apoyar mejor tales prácticas. El sitio web del proyecto, actualmente en construcción, estará disponible en la siguiente URL: www.ritualisingprotection.org.
- ¹³² P. ej., véase D. Goldstein, «Whose Vernacular? Translating Human Rights in Local Contexts», en M. Goodale (ed.), *Human Rights at the Crossroads* (Oxford University Press, 2013), 110-121. Específicamente sobre las implicaciones de lo que llamamos pluralización (y ellos denominan hibridación), véase A. Doffegnies y T. Wells, «The Vernacularization of Human Rights Discourse in Myanmar: Rejection, Hybridization and Strategic Avoidance», *52 Journal of Contemporary Asia* 2 (2022), 247-266, pp. 259-260. Sobre la vernacularización del derecho de los derechos humanos, véase P. Levitt y S. Merry, «Vernacularization on the Ground: Local Uses of Global Women’s Rights in Peru, China, India and the United States», *9 Global Networks* 4 (2009): 441-461.
- ¹³³Véase A. Doffegnies y T. Wells, supra nota 132, p. 247; T. Destrooper, «Localization light: The Travel and Transformation of Nonempowering Human Rights Norms», en T. Destrooper y S. Engle Merry (eds.), *Human rights Transformation in Practice* (University of Pennsylvania Press, 2018) parece describir un proceso similar cuando emplea el término «localización ligera».
- ¹³⁴Uno de los casos internacionales más importantes de anulación de amnistías fue iniciado por líderes religiosos. La Tutela Legal del Arzobispado, la oficina de asistencia legal establecida en 1977 por el arzobispo Óscar Romero para documentar sistemáticamente las violaciones de derechos en El Salvador, incluso durante la guerra civil, presentó el caso de la Masacre de El Mozote ante el Sistema Interamericano. Véase I. Cismas, supra nota 9, p. 326; Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso de Las masacres en El Mozote y zonas aledañas vs. El Salvador*, Sentencia del 25 de octubre de 2012 (Merits, Reparations and Costs).
- ¹³⁵Curiosamente, este tipo de encuadre que evita mencionar los derechos humanos y decide buscar una diplomacia silenciosa en torno a valores compartidos no es inusual incluso fuera de contextos de conflicto, P. Gready, «The Implications of and Responses to Covid-19 in the City of York (UK)», *12 Journal of Human Rights Practice* 2, 2020, pp. 250-259.
- ¹³⁶A. Doffegnies y T. Wells, supra nota 132, p. 261.
- ¹³⁷Ibid., p. 258.
- ¹³⁸ J. Zaragoza y M. Assaleh, Entrevista con Modibo Sacko, académico, en línea, 22 de septiembre de 2020; J. Zaragoza y M. Assaleh, Entrevista con Mohamed Ahmed El Ansari, analista político, en línea, 8 de septiembre de 2020; J. Zaragoza y M. Assaleh, Entrevista con el Dr. Bréma Ely Dicko, investigador y antiguo personal humanitario, en línea, 8 de septiembre de 2020; J. Zaragoza y M. Assaleh, Entrevista con un funcionario internacional, en línea, 11 de septiembre de 2020.
- ¹³⁹Véase Paul Melly, «Mahmoud Dicko: l'imam qui défie le président malien IBK», BBC News Afrique, 29 de junio de 2020, <https://www.bbc.com/afrique/region-53215682>.
- ¹⁴⁰C. Rush e I. Cismas, Entrevista con Dra Alicia de La Cour Venning, Queen Mary University of London, en línea, 10 de noviembre de 2020.
- ¹⁴¹Este silencio podría equipararse a la ausencia de algunos actores religiosos influyentes en los mecanismos de justicia transicional, una ausencia que puede vincularse a la complicidad de los propios actores en violaciones pasadas. Véase I. Cismas, supra nota 9, pp. 302-343.
- ¹⁴²Véase I. Cismas, supra nota 26.
- ¹⁴³J. Zaragoza y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con un humanitario, en línea, 2 de septiembre de 2020; J. Zaragoza y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista a Doris Marcela Hernández, académica, en línea, 11 de septiembre

de 2020; J. Zaragoza y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con Luís Andrés Fajardo, abogado de derechos humanos, en línea, 29 de septiembre de 2020; J. Zaragoza, Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con un funcionario del gobierno, en línea, 11 de noviembre de 2020.

¹⁴⁴ C. Rush, Entrevista con un trabajador humanitario, en línea, 19 de octubre de 2020.

¹⁴⁵ C. Rush, Entrevista con Harn Yaunghwe, humanitario, en línea, 30 de noviembre de 2020.

¹⁴⁶ A. Doffegnies y T. Wells, *supra* nota 132, p. 261.

¹⁴⁷ P. ej., véase «Prosecutor v. Elizaphan Ntakirutimana and Gérard Ntakirutimana», Casos n.º ICTR-96-10 & ICTR-96-17-T, Tribunal Penal Internacional para Ruanda, Sala de Primera Instancia I, Sentencia de 21 de febrero de 2003; *Prosecutor v. Elizaphan Ntakirutimana and Gérard Ntakirutimana*, Casos n.º ICTR-96-10-A & ICTR-96-17-A, Sala de Apelación, Sentencia de 13 de diciembre de 2004; *Prosecutor v. Athanase Seromba*, Caso n.º ICTR-01-66-A, Sala de Apelación, Sentencia de 12 de marzo de 2008; *Prosecutor v. Athanase Seromba*, Caso n.º ICTR-01-66-I, Sala de Primera Instancia III, Sentencia de 13 de diciembre de 2006.

¹⁴⁸ Oficina de las Naciones Unidas para la Prevención del Genocidio y la Responsabilidad de Proteger, Consejo Mundial de Iglesias, Red de Pacificadores Tradicionales y Religiosos y el Centro Internacional de Diálogo KAICIID «Plan de acción para líderes y actores religiosos para la prevención de la incitación a la violencia que podría dar lugar a crímenes atroces», https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/publications-and-resources/Plan_of_Action_Religious-rev5.pdf.

¹⁴⁹ Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, «#Faith4Rights toolkit: 18 peer-to-peer learning modules», <https://www.ohchr.org/en/faith-for-rights/faith4rights-toolkit>.

¹⁵⁰ M. Semple, «Rhetoric, Ideology and Organizational Structure of the Taliban Movement», Peaceworks, Instituto de la Paz de Estados Unidos, 2014, <https://www.files.ethz.ch/isn/187121/PW102-Rhetoric-Ideology-and-Organizational-Structure-of-the-Taliban-Movement.pdf>.

¹⁵¹ Véase la Misión de las Naciones Unidas en Afganistán, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, «Afghanistan: Annual Report 2012: Protection of Civilians in Armed Conflict», febrero de 2013,

<https://www.google.com/url?q=https://www.refworld.org/docid/512b26a92.html&source=gmail&ust=1673530233025000&usq=AOvVaw1HFH8FGwCWY02USvtlQTof>.

¹⁵² Emirato Islámico de Afganistán/el Talibán, «An Open Letter to the UNAMA about the Biased Behavior of This Organization», <https://blogs.mediapart.fr/lynx/blog/010313/openletter-unama-about-biased-behavior-organization>.

¹⁵³ C. Rush, Entrevista con Ashley South, académica y analista, en línea, 22 de agosto de 2020.

¹⁵⁴ C. Rush, Entrevista con un diplomático, en línea, 24 de noviembre de 2020.

¹⁵⁵ M. Furlan, Entrevista con un investigador principal sobre asuntos yemeníes, en línea, 9 de noviembre de 2021.

¹⁵⁶ J. Zaragoza y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con Carlos Velandia, personal humanitario, en línea, 21 de septiembre de 2020.

¹⁵⁷ P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con líderes religiosos pentecostales y católicos, Colombia, 8 de febrero de 2022. (Traducción del investigador).

¹⁵⁸ P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con un ex miembro de las FARC Colombia, 11 de febrero de 2022. (Traducción del investigador).

¹⁵⁹ P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con Juan Carlos Cuellar, actual miembro del ELN y gestor de paz, Colombia, 3 de febrero de 2022; N. Cascini Braguinsky, Y. Padilla Sepulveda y P. Parisi, Entrevista en vídeo con Orlando Olavee Villanova, Obispo de Tumaco, Colombia, 2 de febrero de 2022.

¹⁶⁰ J. Zaragoza y M. Assaleh, Entrevista con el Dr. Bréma Ely Dicko, investigador y ex trabajador humanitario, en línea, 8 de septiembre de 2020.

¹⁶¹ P. Parisi y M. Assaleh, Entrevista con un imán, Malí, 30 de julio de 2021. (Traducción del investigador).

¹⁶² Como se cita en International Crisis Group, «Speaking with the "Bad Guys": Toward Dialogue with Central Mali's Jihadists», *Africa Report No. 276*, 2019, p. 16.

¹⁶³ P. Parisi, *supra* nota 100. Las referencias omitidas se encuentran en P. Parisi y M. Assaleh, Entrevista con un imam, Malí, 16 de agosto de 2021, Malí; Haut Conseil Islamique du Mali, *Fatwa* (2012) (versión en árabe en los archivos de los autores).

¹⁶⁴ Véase International Crisis Group, «Speaking with the "Bad Guys": Toward Dialogue with Central Mali's Jihadists», Informe n.º 276 - África 1; B. Ba y B. de León Cobo, *Centre du Mali : l'accord de Niono, d'un espoir de paix durable à la résurgence du conflit* (Instituto de Política Internacional UFV Madrid, 2021).

¹⁶⁵ M. Furlan, Entrevista con un académico sirio, en línea, 30 de noviembre de 2021; H. El Jamali, Entrevista con un experto en asuntos libios, en línea, 6 de febrero de 2022; H. El Jamali, entrevista con un líder de la sociedad civil libia, llamada telefónica, 10 de febrero de 2022; H. El Jamali, Entrevista con un oficial superior de

proyectos en Libia, en línea, 16 de diciembre de 2021; M. Furlan, entrevista con un investigador principal sobre asuntos yemeníes, en línea, 9 de noviembre de 2021.

¹⁶⁶C. Rush, Entrevista con un trabajador humanitario internacional, en línea, 19 de octubre de 2020.

¹⁶⁷P. Parisi y Y. Padilla Sepulveda, Entrevista con una líder religiosa, Colombia, 11 de febrero de 2022.

¹⁶⁸E. Heffes, supra nota 93; J. Stanton, «Violence and Restraint in Civil War: Civilian Targeting in the Shadow of International Law» (Cambridge University Press, 2016), p. 265.

¹⁶⁹Ibid.

¹⁷⁰Véase R. M. Wood, «Understanding Strategic Motives for Violence against Civilians during Civil Conflict» en H. Krieger (ed.), *Inducing Compliance with International Humanitarian Law* (Cambridge University Press, 2015), p. 15.

¹⁷¹E. Heffes, supra nota 93; véase también CICR, supra nota 4, p. 41.

¹⁷²Véase I. Cismas, supra nota 28, introduction; M. J. Petersen, «For Humanity or for the Umma?: Aid and Islam in transnational Muslim NGOs» (Hurst, 2015).

¹⁷³M. Furlan y O. Abenza, «Armed Groups, Religious Leaders and Humanitarian Norms: A Case Study of Hayat Tahrir al -Sham in Syria and Ansar Allah in Yemen», *Journal of Human Rights Practice* (próximamente en 2023).

¹⁷⁴Este sería el caso, por ejemplo, si un Estado extranjero ejerciera un «control general» sobre un grupo armado no estatal que lucha en un conflicto armado no internacional. El Tribunal Penal Internacional para la antigua Yugoslavia (TPIY) señaló que este tipo de control va «más allá de la mera financiación y equipamiento de tales fuerzas», e implica también «la participación en la planificación y supervisión de operaciones militares». ICTY, *The Prosecutor v. Dusko Tadić*, IT-94-1-A, cámara de apelaciones, sentencia, 15 de julio de 1999, para. 145. La Corte Penal Internacional, en el caso Lubanga, añadió que se trataba de «un papel en la organización, coordinación o planificación de las acciones militares del grupo militar». ICC, *The Prosecutor v. Thomas Lubanga Dylo*, ICC-01/04-01/06, Sala de Cuestiones Preliminares I, Sentencia, 29 de enero de 2007, parr. 211.

¹⁷⁵P. ej., en Libia, la EUNAVFOR MED SOPHIA y la IRINI de la Unión Europea.

¹⁷⁶Por ejemplo, véase, F. Mariani, M. Mercier, T. Verdier, «Diasporas and Conflict», 18 *Journal of Economic Geography* 4 (2018): 761-793; P. Chalk, «The Tigers Abroad: How the LTTE Diaspora Supports the Conflict in Sri Lanka», 9 *Georgetown Journal of International Affairs* 2 (2009): 9-104; Y. Shain, «The Role of Diasporas in Conflict Resolution or Perpetuation», 22 *SAIS Review* 2 (2002): 115-144.

¹⁷⁷A. Zaidi, «The Ulema, Deoband and the (Many) Talibans », 44 *Economic and Political Weekly* 19 (2009); S. Y. Ibrahim, «The Taliban's Islamic Emirate of Afghanistan (1996-2001):» «War-Making and State-Making' as an Insurgency Strategy», 28 *Small Wars & Insurgencies* 6 (2017), 947-972; A. Pillalamari, «The Radicalization of South Asian Islam: Saudi Moey and the Spread of Wahhabism», *Georgetown Security Studies Review* (2020), <https://georgetownsecuritystudiesreview.org/2014/12/20/the-radicalization-of-south-asian-islam-saudi-money-and-the-spread-of-wahhabism/>.

¹⁷⁸P. ej., véase O. Wilkinson et al., supra nota 105; S. Palm y C. Eyber, supra nota 97, p. 2; B. Jones and M. J. Petersen, «Instrumental, narrow, normative? Reviewing recent work on religion and development», 32 *Third World Quarterly* 7, (2011), 1291-1306; A. Ager y J. Ager, «Faith, Secularism, and Humanitarian Engagement: Finding the Place of Religion in the Support of Displaced Communities» (Palgrave Macmillan, 2015).

¹⁷⁹«Los actores humanitarios internacionales deberían comenzar por tener cuidado con su lenguaje: las alianzas no consisten en "usar" o "aprovechar" los activos locales, sino de encontrar formas de asociarse equitativamente y apoyar las capacidades locales», O. Wilkinson et al., supra nota 105.

¹⁸⁰Ibid., véase también K. Borchgrevink, «Negotiating rights and faith: a study of rights-based approaches to humanitarian action in Pakistan», 46 *Disasters* 2 (2022), 427-449.

¹⁸¹Un estudio importante que propone una metodología que puede ser aplicable tanto en el ámbito académico como en la práctica es N. Badawi, «Regulation of armed conflict: critical comparativism», 37 *Third World Quarterly* 11, (2016), 1990-2009.

¹⁸²A. Bartles-Smith, supra nota 10, p. 1760.

¹⁸³Le preguntamos a un líder religioso que presidía una organización local de ayuda a los refugiados qué los motiva a emprender este trabajo. Habíamos repetido la misma pregunta durante la entrevista usando varias formulaciones. En ningún momento hubo indicios en sus respuestas de que la religión hubiera jugado algún papel en su decisión de embarcarse en este trabajo. Más bien fue el origen social y étnico compartido y la responsabilidad que sentían por las personas desplazadas como resultado de estas características compartidas lo que impulsó sus acciones. Véase I. Cismas, *Reflexive Diary*, 2022 (en el archivo del autor).

¹⁸⁴P. ej., véase M. Assaleh y P. Parisi, supra nota 25. En virtud de este evento, varias líderes religiosas malienses respondieron con entusiasmo a la idea de desarrollar una serie de talleres sobre normas humanitarias en el contexto de Malí.

¹⁸⁵P. ej., véase T. Korotkyi y V. Maievskyi, supra nota 82, p. 7.

¹⁸⁶Varios estudiosos religiosos y estudiosos del derecho y la religión han jugado un papel particularmente importante en los procesos de «recuperación». La observación de Mashood Baderin sigue siendo una descripción adecuada de estos esfuerzos: «(Mientras) se percibe que el cristianismo ha jugado un papel casi unilateral, al menos desde la perspectiva europea, en el desarrollo histórico del derecho internacional moderno, otras religiones ahora están afirmando sus valores como factores relevantes a considerar en su continua evolución». M. A. Baderin, «Religion and International Law: Friends or Foes?», 5 *European Human Rights Law Review* (2009), 637–658, p. 643.

¹⁸⁷Este es un término que se mencionó varias veces en discusiones informales y parece referirse a los principios humanitarios básicos de humanidad, imparcialidad, independencia y neutralidad.

¹⁸⁸P. ej., véase ACNUR, «Nota sobre las organizaciones confesionales, la comunidad religiosa local y los líderes religiosos», 2014, p. 9; PNUD, «Directrices para lograr la participación de organizaciones confesionales y líderes religiosos», pp. 9-10.

¹⁸⁹Los principios humanitarios son objeto de constante interés, debate y reflexión. P. ej., véase H. Slim, «Humanitarian Ethics A Guide to the Morality of Aid in War and Disaster» (2015 Hurst/OUP); J. H. S. Lie, «The humanitarian-development nexus: humanitarian principles, practice, and pragmatics», 5 *Journal of International Humanitarian Action* 1 (2020), 1-13; H. Slim, «Solferino 21: Warfare, Civilians and Humanitarians in the Twenty-First Century» (Hurst Publishers, 2022); R. Sutton, «The Humanitarian Civilian: How the Idea of Distinction Circulates Within and Beyond International Humanitarian Law» (Oxford University Press, 2021).

¹⁹⁰P. ej., véase D. McKeever, «International Humanitarian Law and Counter-Terrorism: Fundamental Values, Conflicting Obligations», 69 *International & Comparative Law Quarterly* 1, 43-78. Matthew Bramber-Zryd, asesor sobre grupos armados del CICR, señala que «la inclusión de grupos armados como grupos terroristas por parte de los Estados» representa «un obstáculo para el diálogo con el 17 % de todos los grupos armados a nivel mundial», con las delegaciones del CICR en el Próximo y Medio Oriente enfrentándose a obstáculos para el diálogo con el 45 % de todos los grupos. M. Bramber-Zryd, «ICRC engagement with armed groups in 2022», *Humanitarian Law and Policy*, 12 de enero de 2023, https://blogs.icrc.org/law-and-policy/2023/01/12/icrc-engagement-armed-groups-2022/?_hsmi=241403725&_hsenc=p2ANqtz-9aJCows7_2YmRLUZqg08PffPNeeqbo55kRfGBjLEvEnh9Rtuhwq-luxMkZcQPbjvnTXBymlJIUPEJrO4Arv8Zn2Djkx3ve_ttdT04rDE7BN2gLI.

¹⁹¹Para un análisis sobre el compromiso del DIH, véase M. Sassòli, «Engaging non-State actors: the new frontier for international humanitarian Law», *Exploring Criteria & Conditions for Engaging Armed Non-State Actors to Respect Humanitarian Law and Human Rights Law* (PSIO, UNIDIR, Geneva Call, 2008), 8-12; D. Steinhoff, «Talking to the enemy: state legitimacy concerns with engaging non-state armed groups», *Texas International Law Journal* 45 (2009), 297-322; A. Roberts y S. Sivakumaran, «Lawmaking by nonstate actors: Engaging armed groups in the creation of international humanitarian law», *Yale Journal of International Law* 37 (2012) 107- 152. Con respecto a la cooperación con el DIDH, una obra clásica es A. Clapham, «Human Rights Obligations of Non-State Actors» (Oxford University Press, 2006). Véase también A. Clapham, «Human rights obligations of non-state actors in conflict situations», 88 *International Review of the Red Cross* 863 (2006), 491-523.

¹⁹²C. Seiple, K. Marshall, H. Slim y S. Roy, «Strategic Religious Engagement in International Development: Building a Basic Baseline», *The Review of Faith & International Affairs* 19 (sup1), 1-11, p. 4.

¹⁹³Ibid.

¹⁹⁴Presuponemos que esta tensión está en el centro de los debates entre los humanitarios y los donantes como consecuencia de la decisión de los talibanes de prohibir a las mujeres trabajadoras humanitarias. Para dos puntos de vista opuestos, véase H. Slim, «Humanitarians Must Reject the Taliban's Misogyny», 10 de enero de 2023, <https://frompoverty.oxfam.org.uk/humanitarians-must-reject-the-talibans-misogyny/>. Véanse también los comentarios en la sección de comentarios. Para los principios, véase IFRC, <https://www.ifrc.org/who-we-are/international-red-cross-and-red-crescent-movement/fundamental-principles>.

¹⁹⁵Véase la Parte II, sección 5, para consultar un análisis del concepto.

¹⁹⁶O. Wilkinson y E. Tomalin, supra nota 41.

¹⁹⁷Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, «Participación de organizaciones confesionales» (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 2018), p. 17.

¹⁹⁸C. Seiple, K. Marshall, H. Slim y S. Roy, supra nota 192, p. 5.

¹⁹⁹Para tener una visión del desarrollo del concepto, véase T. Jakimow, «Spoiling the situation: reflections on the development and research field», 23 *Development in Practice*, 1 (2013), p. 21-32.

²⁰⁰A. Bartles-Smith, supra nota 10, p. 1760.

²⁰¹OCHA, Comité Permanente entre Organismos, «The Grand Bargain», <https://interagencystandingcommittee.org/grand-bargain>.

²⁰²O. Wilkinson et al., supra nota 105.

²⁰³S. Herzig van Wees y M. Jennings, «The challenges of donor engagement with faith-based organizations in Cameroon's health sector: a qualitative study», 36 *Health Policy and Planning* 4 (2021), 464–472, p. 464.

²⁰⁴P. ej., véase O. Wilkinson et al., supra nota 105; S. Herzig van Wees y M. Jennings, supra nota 203.

²⁰⁵P. Parisi, supra nota 92.

²⁰⁶P. L. Kakar, «Religious Landscape Mapping in Conflict-Affected States», Instituto de la Paz en Estados Unidos, <https://www.usip.org/programs/religious-landscape-mapping-conflict-affected-states>.

²⁰⁷CICR, supra nota 114, pp. 72-82.

²⁰⁸P. ej., véase el análisis en M. McKay, «The Religious Landscape in Myanmar's Rakhine State», Instituto de la Paz en Estados Unidos, Peaceworks N.º 149, agosto de 2019.

²⁰⁹R. Sutton y R. Paddon, «Empathy in frontline humanitarian negotiations: a relational approach to engagement», 7 *Journal of International Humanitarian Action* 1, pp. 1-13, p. 5; véase también C. Magone, N. Neuman y F. Weissman (eds.), «Humanitarian negotiations revealed: The MSF experience» (Hurst & Co, 2011).

²¹⁰R. Berger, «Now I See It, Now I Don't: Researcher's Position and Reflexivity in Qualitative Research», 15 *Qualitative Research* 2 (2015), p. 220.

²¹¹R. Sutton y R. Paddon, supra nota 209, p. 13.

²¹²Ibid. Sobre el papel de las emociones en el cumplimiento del DIH, véase también E. Buis, «Beyond Law, Beyond Reason: The Role of Emotions in Generating Compliance with International Humanitarian Law2», *Armed Groups and international Law Blog*, 19 de octubre de 2020, disponible en <https://www.armedgroups-internationalallaw.org/2020/10/19/beyond-law-beyond-reason-the-role-of-emotions-in-generating-compliance-with-international-humanitarian-law/>.

²¹³R. Sutton y R. Paddon, supra nota 209, p. 1.